

Maître Eckhart

Un pont entre le Moyen Âge et aujourd'hui

Marie-Anne VANNIER*

Théologie

Université Paul Verlaine, Metz, MSH Lorraine (France)

Depuis quelques années, Eckhart fait l'objet d'un véritable engouement, à tel point qu'il est lu dans les milieux les plus divers et l'on trouve ses œuvres dans presque toutes les librairies. À quoi cela tient-il? « Parlant à partir de l'éternité », comme le soulignait son disciple Jean Tauler (*Sermon* 15), sa parole traverse les siècles. Plus radicalement, Eckhart, qui se situait en quelque sorte dans le cœur de Dieu et qui a rendu accessibles à tous les *subtilia theologiae*, était radicalement novateur : il n'a pas été sans anticiper les grandes intuitions de Vatican II et, si l'on reprend certains de ses textes, force est de constater leur actualité. Et, pourtant, Eckhart était un frère prêcheur du XIV^e siècle, qui a eu de grandes responsabilités dans l'Ordre dominicain ; il était à la fois de son temps et en avance sur son temps. On a souvent tendance à oublier les responsabilités qu'il a eues à l'intérieur de son Ordre et qui l'ont façonné. On oublie aussi son expérience spirituelle qui a été fondatrice, mais dont il parle à demi-mot, celle de l'introduction à la vie trinitaire, qui lui donne de comprendre le sens de la filiation divine et qu'il s'attache à faire partager tout au long de sa vie, en employant les termes les plus adéquats pour son époque.

1. Une spiritualité théologique

C'est, en effet, la force de son expérience et son expression dans une spiritualité théologique, trinitaire et christologique, qui fait son actualité. Eckhart

* Marie-Anne Vannier est professeur de théologie à l'Université Paul Verlaine (Metz, France) et est directrice de l'Équipe de recherche sur les mystiques rhénans. Parmi ses nombreuses publications sur saint Augustin, Jean Cassien et Maître Eckhart, mentionnons (2010) *Anthologie des mystiques rhénans*, Paris, Cerf et (2011) *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Paris, Cerf.

est peut-être l'un de ceux qui sont allés le plus loin dans la compréhension de la Trinité.

1.1 *Une spiritualité, ancrée dans la vie trinitaire*

Il a été donné très tôt à Eckhart d'être, en quelque sorte, plongé dans le mystère trinitaire et c'est à partir de là qu'il parle. Eckhart ne vit pas à l'époque des controverses trinitaires, comme saint Basile, par exemple, il bénéficie, au contraire, de toute l'élaboration trinitaire antérieure. Il sait la mettre en perspective : que ce soit les Pères, ou Jean Scot (voir Beierwaltes 1993), Anselme, les Victorins, Guillaume de Saint-Thierry, Bonaventure, Thomas d'Aquin (Émery 1995 ; 2004 ; 2009), le Symbole Quicumque et toute une ambiance où la Trinité était vécue et méditée, en particulier dans l'Ordre dominicain de son époque.

Mais Eckhart n'en est pas moins original. À la différence d'Augustin, qui était parti de deux sources — l'Écriture et la création — pour pénétrer le mystère trinitaire, Eckhart, s'il part lui aussi de l'Écriture, va plus loin qu'Augustin dans son investigation, en particulier grâce à la méthode des *quaestiones*. D'autre part, à la différence d'Augustin, il ne s'intéresse pas, dans un deuxième temps, aux *vestigia Trinitatis*, ces analogies trinitaires qui sont l'écho de la Trinité dans l'être humain, créé à l'image de celle-ci. Il les mentionne simplement dans le *Sermon latin II*. Il n'étudie pas la Trinité économique, mais ce qu'on appellerait aujourd'hui la Trinité immanente, la vie de la Trinité en elle-même. En a-t-il eu l'intuition ou une certaine vision ? On ne sait. En tout cas, force est de reconnaître qu'il part de la vie intra-trinitaire, et en particulier de l'engendrement du Fils. Il montre que tout vient du *principium*, que toute activité est fondamentalement trinitaire dans sa dynamique même (McGinn 2001, 76-77). Toute son œuvre est centrée sur la Trinité, ce qui est assez rare.

Sans doute reprend-il à sa manière le *De Deo trino* de saint Thomas d'Aquin, mais plus radicalement encore, il substitue à l'analogie de l'aimant, de l'aimé et de l'amour (*amans, quod amatur, amor*), qui permettait à Augustin de rendre compte de la Trinité, une autre analogie, qui sera centrale dans son œuvre, celle du *generans*, du *genitum* et de l'*amor gignentis ad genitum et geniti ad gignentem*. Il l'introduit dans son *Commentaire de la Sagesse*¹, puis la développe dans son *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*. Ce n'est pas là une affaire de mots, mais l'écho

1. *Commentaire de la Sagesse* n. 28, LW 2, 348, 9-11. In *Io* n. 361-367.

d'une expérience, celle de la filiation divine qu'il s'efforce de faire partager à ses auditeurs, selon l'adage bien connu de saint Thomas : *Contemplata aliis tradere*. En effet, si Eckhart donne une telle importance à la Trinité, c'est pour montrer ce qu'elle représente pour l'être humain qui est invité à partager sa vie. Dès les premiers mots du *Sermon latin II*, Eckhart l'explique en ces termes : pour accueillir la Trinité, « aucun meilleur accueil ne pouvait être construit, sinon dans la meilleure créature de ce monde, c'est-à-dire : l'homme », créé à l'image de Dieu, qui est invité à entrer plus profondément dans sa vie. En effet, « le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu, est que l'homme soit par grâce d'adoption (*per gratiam adoptionis*) ce que Dieu est par nature (*per naturam*)² ». Il en va du passage de la création à la création nouvelle, à la filiation divine.

À une époque où la fête de la Trinité (voir Browe 1950) n'était pas encore officielle — elle ne le sera qu'après sa mort, en 1334 —, Eckhart la place au sommet de toutes les fêtes. Il y a là quelque paradoxe : supplanterait-elle la fête de Pâques ? Pour Eckhart, non, mais il se situe sur un autre plan, comme il le précise : non pas à celui de l'Église militante, c'est-à-dire la nôtre, mais à celui de l'Église triomphante, de l'Église céleste. Il parle véritablement à partir de l'éternité pour montrer comment le mystère trinitaire éclaire notre vie. Il en prend pour témoin l'apôtre Paul, auquel il s'identifie peut-être comme dans le *Sermon 71*, Paul qui a eu une expérience de la vie trinitaire, et qui non seulement nous l'a fait connaître, mais qui nous invite aussi à en recevoir les bienfaits.

Ainsi Eckhart réalise-t-il un véritable tournant dans la compréhension de la Trinité.

1.1.1 Bullitio et ebullitio

Pour en rendre compte, il part du cœur de Dieu, de la relation d'engendrement du Fils par le Père qu'il exprime en termes de *bullitio*.

Cette réalité nous échappe. Si Eckhart recourt à une métaphore dans son *Ceuvre latine*, c'est parce que le langage est par lui-même limité et que l'on aborde l'ordre de l'indicible : la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit (Reynolds 1989, 172 et 177), même si Eckhart envisage plus spécifiquement l'engendrement du Fils, qui correspond à l'émanation formelle. Par cette référence au bouillonnement, le Thuringien entend exprimer quelque chose de ce jaillissement de vie, par lequel il rend compte de

2. *Commentaire de l'Évangile de Jean* n° 106 (LW 3).

la réalité même de Dieu dans son *Commentaire de l'Exode 3,14* (n. 16). Il y a là plus que le *Bonum diffusivum sui* des platoniciens, cette explosion de vie est plus proche de la *plenitudo fontalis* de Bonaventure (*Commentaire des Sentences* I, 3, 1, un. 2, ad 4m; voir Reynolds 1989, 175). Eckhart l'évoque principalement dans trois textes: le *Commentaire de la Sagesse*, le *Commentaire de l'Évangile de saint Jean* et le *Sermon latin XLIX* (n. 511).

Dans ce dernier texte, Eckhart associe essentiellement la *bullitio* à l'Image, à la cause formelle. Dans le *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, il va plus loin. Il rappelle tout d'abord (n. 342, p. 291), que le Père est *unum per se principiat et dat esse et principium est ad intra*, qu'il est, qu'il est principe par lui-même, qu'il donne l'être et qu'il est principe à l'intérieur de la Trinité. Pour rendre compte de la procession des personnes de la Trinité, Eckhart prend, alors, l'image de la *bullitio*, et il ajoute qu'en fonction de celle-ci, les trois personnes sont une et simple. C'est donc cette mystérieuse chimie de la *bullitio* qui permet d'en venir à cette proposition qui défie toute mathématique, à savoir que les trois sont un dans la Trinité.

Il n'en reste pas à cette image, mais lui en associe une autre, celle de l'*ebullitio* de la création, ce qu'il appellera « les deux fontaines » dans le *Sermon 38*. Il montre ainsi qu'il distingue clairement la génération du Fils à l'intérieur de la Trinité et la création *ad extra* et il passe, en même temps, avec la création, à la causalité efficiente et finale, ce qu'il reprendra également dans le *Sermon latin XXV*.

Mais le texte le plus intéressant de ce *corpus* est peut-être son *Commentaire de la Sagesse* n. 281-283, où, non seulement, il distingue la *bullitio* par laquelle se réalise l'engendrement du Fils de l'*ebullitio* de la création, mais où il souligne également que la *bullitio* de la génération du Fils est la condition de possibilité de la naissance de Dieu dans l'âme. Apparemment, ce n'est pas non plus un hasard si le cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme que sont les *Sermons* 101 à 104 commence par la citation de *Sagesse 18,14*. D'un volet de l'œuvre à l'autre, c'est la même réalité qu'Eckhart exprime en des termes différents: la *bullitio* de l'œuvre latine devant le *Durchbruch*, la percée dans l'œuvre allemande.

Eckhart rappelle lui-même la continuité de son œuvre dans le *Sermon 10*, quand il dit: « J'ai prêché une fois en latin, et c'était le jour de la Trinité, et j'ai dit: "La distinction vient de l'unité, la distinction dans la Trinité. Plus la distinction est grande, plus grande est l'unité, car c'est une distinction sans distinction. S'il y avait mille personnes, il n'y aurait pourtant là qu'unité" » (p. 287). Cette remarque a parfois posé problème à ses commentateurs, quant à sa source — car ce sermon latin est difficile à

trouver — et quant à sa signification (p. 456, n. 291, voir McGinn 2001, 80-81). Or n'est-ce pas là le résumé de sa théologie trinitaire et la mise en évidence de son sens : la filiation divine ? En effet, la distinction qui vient de l'unité n'est-elle pas le résultat du flux, de la *bullitio* par lesquels le Fils et l'Esprit Saint sont distingués du Père, tout en lui étant unis dans l'amour ? Quant à la dernière partie de la citation ne renvoie-t-elle pas à la filiation divine, par laquelle nous sommes fils dans le Fils, donc un en lui et par lui avec la Trinité ? Il y a, en effet, ce paradoxe que Dieu, qui est la surabondance même de l'amour, n'ait qu'un seul Fils dans cette *bullitio* éternelle. Or, le paradoxe disparaît du fait que nous sommes tous fils dans le Fils. C'est là tout le sens de la naissance de Dieu dans l'âme, qui a sa source dans la Trinité. Il le montre clairement dans le *Sermon* 38, où il reprend, en une synthèse, l'acquis de son *Œuvre latine* et c'est ce genre de texte d'Eckhart qu'on lit aujourd'hui, en oubliant l'architecture qui l'a rendu possible et qui se trouve dans l'*Œuvre latine*, malheureusement encore peu traduite. Il y dit :

Je parle quelquefois de deux fontaines. Bien que cela sonne étrangement, nous sommes contraints de parler selon notre entendement. La première fontaine d'où jaillit la grâce se trouve là où le Père engendre son Fils unique ; en celui-ci jaillit la grâce et c'est de la même fontaine que jaillit la grâce. La seconde fontaine, c'est quand les créatures fluent de Dieu ; elle est aussi loin de la fontaine d'où jaillit la grâce que le ciel l'est de la terre. La grâce n'opère pas. Lorsque le feu est dans sa nature, il ne nuit ni ne consume. L'ardeur du feu brûle ici-bas ; même l'ardeur, quand elle est dans la nature du feu, ne consume pas et ne nuit pas. Bien plus : quand l'ardeur est dans le feu, elle est aussi loin de la vraie nature du feu que le ciel l'est de la terre. La grâce n'opère pas d'œuvre, elle est trop subtile pour cela. Opérer une œuvre est aussi loin d'elle que le ciel l'est de la terre. Une présence intérieure, un attachement, une union à Dieu, telle est la grâce. Là, Dieu est « avec toi », car c'est ce qui suit immédiatement : « Dieu avec toi » — alors a lieu la naissance. (Trad. par Ancelet-Hustache t. II, p. 52-55)

Il souligne ici que la Trinité est la pierre d'angle de la création, que la génération du Fils est la condition de l'accomplissement de la création par la naissance de Dieu dans l'âme.

1.1.2 La naissance de Dieu dans l'âme

Eckhart développe largement ce point dans le cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme que sont les *Sermons* 101 à 104, c'est là le centre de son

œuvre, comme cela ressort déjà du *Premier sermon allemand*. Or, cette filiation est rendue possible par la venue du Verbe dans l'âme. Qu'est-ce à dire? Cette question était déjà celle des interlocuteurs d'Eckhart. Comme il le rapporte dans le *Sermon* 101, ils lui demandaient: « Comment Dieu engendre-t-il son Fils dans le fond de l'âme? » et Eckhart de répondre: « Il l'engendre exactement de la même manière qu'il l'engendre dans l'éternité, ni plus ni moins. Et comment l'engendre-t-il dans l'éternité? [...] Dans l'unité véritable de la nature divine » (p. 46). En un remarquable raccourci, Eckhart laisse entendre à quel point nous sommes pris dans la génération du Fils et par là dans l'unité de la vie trinitaire. Or, il ne s'agit pas là d'une remarque incidente, mais d'une constante dans sa pensée. Dans le *Sermon* 6 sur les justes, qui sont une figure du Christ, il dit également: « Le Père engendre son Fils dans l'éternité, égal à lui-même [...]. Mais je dis plus encore: Il l'a engendré dans mon âme » (trad. de Libera, p. 262). Dans le *Sermon* 2, il précise que cet engendrement se réalise dans la fine pointe de l'âme, « dans cette puissance où Dieu fleurit et verdoie avec toute sa déité et où l'esprit fleurit en Dieu, dans cette même puissance le Père engendre son Fils unique aussi véritablement qu'en lui-même » (p. 235). Eckhart va très loin, en identifiant en quelque sorte la naissance de Dieu dans l'âme à la génération du Fils dans la Trinité. Mais, là encore, il se situe dans l'éternité, il parle de la naissance éternelle, qui a son écho en nous par la grâce, alors que son disciple Jean Tauler est beaucoup plus pédagogue et distingue, dans son *Premier Sermon*, l'engendrement du Fils dans la Trinité, son Incarnation et la naissance de Dieu dans l'âme.

Eckhart propose, au contraire, un raccourci fulgurant, mais s'en explique dans le *Sermon latin* XXV, où il dit:

« Par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis ». La grâce est une certaine ébullition de l'engendrement du Fils ayant sa racine dans l'intimité du sein même du Père. Elle est vie, pas seulement être — son nom est Verbe [...]. Pour celui qui la reçoit, la grâce est une confirmation, une configuration ou plutôt une transfiguration de l'âme en Dieu et avec Dieu. Elle donne l'être-un avec Dieu, ce qui est plus qu'une assimilation. (p. 263)

L'être humain devient alors, par grâce, ce que Dieu est par nature, comme Eckhart le répète souvent à la suite de Maxime le Confesseur. En bon théologien, le Thuringien ne confond pas les plans, en dépit de ce qu'on a voulu lui faire dire; il distingue la filiation divine et l'adoption divine par grâce. Mais il n'en situe pas moins la grâce dans la *bullitio* qui accompagne l'engendrement du Fils. La naissance de Dieu dans l'âme est

fondamentalement une plongée ou une percée dans la vie trinitaire. Pour en rendre compte, Eckhart n'a pas recours au schéma pédagogique des trois naissances, mais il souligne qu'elles se résument toutes dans la naissance éternelle, celle qui est le jaillissement même et l'introduction dans la vie trinitaire, par la médiation du Fils. Le vocabulaire employé n'est pas ici sans rappeler Augustin. Eckhart joue sur le terme latin de *forma*, qu'il transposera dans celui de *Bild* dans son *Œuvre allemande* pour évoquer la *conformatio* à la *Forma omnium* qu'est le Verbe, et qui deviendra, en allemand, l'*Einbildung* (unification intérieure) avant de passer à l'*Überbildung* (dépassement de soi) de l'adoption divine, comme il l'expliquera dans le *Sermon 40* (voir Wackernagel 1991).

Cette dialectique est au cœur même de sa pensée, ce qui amène à constater une profonde unité et une complémentarité entre son *Œuvre latine* et son *Œuvre allemande*. Cela donne d'autant plus de solidité à sa thèse centrale de la naissance de Dieu dans l'âme, qu'elle est ancrée dans la vie trinitaire, comme il le rappelle en ces termes dans la finale de son cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme, où il invite à l'accueil du Verbe pour être introduits à la communion trinitaire. Ainsi écrit-il : « Afin que nous observions ici ce repos et ce silence tourné vers le dedans, de sorte que la Parole éternelle soit en nous prononcée et comprise, et que nous devenions un avec Elle, que le Père nous vienne en aide, et la Parole Elle-même et l'Esprit » (*Sermon 104*, p. 151). Eckhart termine par l'unité, mais cette unité n'est autre que la communion trinitaire.

Force est de constater que le Thuringien est un virtuose de la théologie trinitaire. Non seulement il en connaît parfaitement les arcanes, mais il a eu lui-même une expérience forte de la vie trinitaire et il sait rendre accessible à tous les *subtilia theologiae*, ce qui lui a d'ailleurs été reproché lors de son procès. Cela apparaît encore plus clairement dans le *Granum sinapis*, ce condensé de théologie trinitaire, largement apprécié aujourd'hui et mis en musique par Pascal Dusapin.

1.1.3 Le Granum sinapis

Cet hymne à la Trinité a un statut particulier dans l'œuvre d'Eckhart. Est-ce le seul poème qu'Eckhart a rédigé ? Qu'il soit de sa main ou non (Ruh 1984, 77-93), il met en évidence le rôle fondamental et principal de la Trinité. En une sorte de parodie du Prologue de saint Jean, le texte commence par une évocation de la génération du Verbe et de la spiration de l'Esprit Saint, avant de considérer la Trinité en elle-même. Ce texte est l'un

des sommets de la poésie du Moyen Âge; de la poésie érudite, faudrait-il ajouter, car le texte en est ardu. Si parfois on regrette qu'Eckhart ait développé une mystique spéculative, à lire le *Granum sinapis*, on trouve un autre visage d'Eckhart: celui du poète qui réalise une création verbale, qui sait jouer avec les mots et les images du moyen haut-allemand.

Dans les trois premières strophes, Eckhart part de la Trinité. Mais il ne la situe pas dans un au-delà inaccessible. Au contraire, il explique comment la rejoindre. C'est alors qu'il propose (dans les strophes 4 à 6) cette énigmatique expérience du désert. Mais, là encore, cette expérience semble hors d'atteinte. Aussi propose-t-il, dans les deux dernières strophes, un chemin pour en vivre. Ce chemin n'est autre que celui du détachement, de l'*Abgeschiedenheit*, de l'*Entbildung*, de la désimagination, dans la mesure où il importe de laisser les images, de les dépasser pour connaître cette *Einformichkeit*, cette unification de notre être dans la seule image qu'est le Verbe. Par un remarquable tour de force, Eckhart fait du détachement ce grain de sénevé qui nous introduit au cœur même de la vie trinitaire.

Le début de son poème est difficile. Il parle de l'origine, de l'Alpha, pour en venir à la fin, à l'Oméga. En disant: « Au commencement, au-delà du sens, là est le Verbe », Eckhart passe sur l'autre rive, il se situe à l'intérieur même de la Trinité, ce qui explique que le titre de ce poème ait été: *Cantique de la Trinité* (Wackernagel 1964, 288). L'emploi du présent dans cette phrase: « Au commencement est le Verbe » a étonné les commentateurs. Or, Eckhart ne veut-il pas faire entendre par là l'éternité du Verbe et de la Trinité elle-même? Les mots suivants l'attestent. Ce « trésor si riche où commencement fait naître commencement » n'est autre que le principe, le « cœur du Père », à partir duquel se réalise la génération du Verbe. Comme il le souligne, cette génération du Verbe a ceci de particulier qu'elle se réalise chaque jour, à chaque instant (« sans trêve flue le Verbe »), c'est le thème eckhartien de la naissance du Verbe dans l'âme. De plus, le Père qui engendre son Fils, le garde en même temps auprès de lui, en lui. En l'espace de cette strophe, Eckhart témoigne d'une profonde pénétration de la nature de la Trinité en elle-même et pour nous.

Il n'oublie pas le Saint-Esprit, mais le présente dans les termes de la théologie de son époque. La métaphore du fleuve y est fréquente. Tauler la reprendra après Eckhart dans le *Sermon* 25 et il ira même jusqu'à établir un parallèle avec les eaux du Rhin. Eckhart reprend également la métaphore du feu, le feu de la Pentecôte pour caractériser l'Esprit Saint. À la suite de saint Augustin, il présente l'Esprit Saint comme « le lien », le *nexus amoris*, le lien d'amour du Père et du Fils. Mais, il n'en souligne pas moins

son égalité avec le Père et le Fils, en d'autres termes sa divinité, comme l'a affirmé la tradition théologique depuis le premier concile de Constantinople, en 381. Et il conclut, « les trois sont Un », à la suite de la Première Épître de Jean (5,7), ce qui est l'expression même du monothéisme trinitaire qu'est le christianisme, et en même temps son paradoxe, comme Eckhart le fait ressortir aussitôt après, en disant : « Quoi ? Le sais-tu ? Non. Lui seul sait ce qu'Il est ». C'est, en effet, de la nature de Dieu qu'il s'agit et cette nature est inconnaissable. Aussi Eckhart renvoie-t-il à la métaphysique de l'Exode, à ce passage où Dieu dit à Moïse : « Je suis Celui qui suis » et qu'il a largement commenté par ailleurs. Il en va de même pour le verset : « Les trois sont Un », dont il a dégagé les six significations dans son *Second sermon latin*, après avoir commenté la loi de causalité à partir du *Livre des Causes*, cet ouvrage néoplatonicien, dont on ne connaît pas l'auteur.

Puis, Eckhart récapitule sa réflexion dans la troisième strophe. Après avoir évoqué la génération du Verbe et la spiration de l'Esprit Saint, il considère la Trinité en elle-même. Il reprend la représentation qui en était habituelle à l'époque : celle d'une boucle ou encore de trois anneaux qui s'entrecroisent. Mais il n'en reste pas à cette représentation. Il ajoute : « Des trois la boucle est profonde et terrible, ce contour-là jamais sens ne saisira : là règne un fond sans fond ». Sans doute renvoie-t-il là à la mystique rhéno-flamande d'Hadewijch d'Anvers qui a été plongée dans de grandes frayeurs par la vision de la Trinité. Par le fait même, il aborde un des thèmes essentiels de son œuvre : celui du *Grund ohne Grund*, du fond sans fond. Ainsi passe-t-il d'une image : celle de la boucle à la métaphore de l'abîme, pour exprimer la transcendance radicale de Dieu. Et, pour mieux le faire ressortir, il dit : « échec et mat temps, formes et lieu ! », c'est-à-dire que les catégories spatio-temporelles, ainsi que le règne du devenir sont radicalement dépassés par la vie de la Trinité. Cette vie n'est pas seulement un abîme, mais c'est aussi un jaillissement. Cette fois, c'est la métaphore de la percée qui intervient et la boucle, qui, au début de la strophe, était « profonde et terrible » devient maintenant « l'anneau merveilleux », la source de vie, la *bullitio*. Reste toutefois une difficulté quant à la compréhension du dernier vers de cette strophe : « son point reste immobile ». Faut-il comprendre par là l'unité de la Trinité ? Il le semble, compte tenu de l'explication qu'Eckhart donne ensuite et qui constitue le second mouvement de ce poème. Comme le souligne le commentateur, cet aphorisme, Eckhart l'emprunte à Boèce qui disait à propos de Dieu : « Immuable, tu donnes à chacun son mouvement » et qui proposait ensuite une phrase, reprise par Pascal dans les *Pensées* : « Dieu est une sphère intelligible, dont le centre est partout et

la circonférence nulle part». Dans le second mouvement de son poème, Eckhart n'en reste pas à l'évocation de la Trinité, mais il précise son lien avec l'être humain.

Il reprend, alors, le vocabulaire de Philon d'Alexandrie, de Grégoire de Nysse et de Denys l'Aréopagite, pour dire que « ce point est la montagne à gravir sans agir. Intelligence ! » Qu'est-ce que cette montagne sinon celle du Sinaï ou encore « la montagne de la théognosie », comme l'appelait Denys ? Et la gravir suppose de connaître une théophanie, une manifestation de Dieu. À partir de là, les choses s'éclairent : « ce point » ne serait-il la syndérèse ou « la petite étincelle de l'âme » ? Dans un autre passage, Eckhart parle d'« un point qui est en l'âme et qui est en Dieu » (Pfeiffer 1857) et qui semble être la petite étincelle de l'âme. Reste toutefois un paradoxe lorsqu'Eckhart dit que c'est « la montagne à gravir sans agir ». Comment gravir la montagne sans action, sans effort ? En fait, le paradoxe disparaît si on y voit, comme dans maints autres passages, l'expression du « pâtir Dieu », la dépossession de soi, qui suppose justement un non-agir et qui aboutit à une noétique, à une mystique intellectuelle, qui conduit au désert. Sans doute le désert est-il lui aussi une métaphore, mais c'est le lieu où Dieu parle, le lieu de l'expérience spirituelle pour les Pères du désert, dont Eckhart était familier... Eckhart parle même du « merveilleux désert, au large, au loin, sans limite il s'étend ». Pourquoi, sinon parce qu'il est l'expression de l'esprit libre, qu'Eckhart présentait comme un programme de vie, dès le second *Entretien spirituel*. Comme Dieu, l'esprit libre dépasse toutes les catégories déterminées. Il en va de même pour le désert.

En un remarquable raccourci, Eckhart montre, dans le *Granum sinapis*, quel est l'enjeu du détachement. Il explique qu'il permet d'être introduit à la vie trinitaire. C'est donc bien le grain de sénevé, cette réalité qui semble infime, mais qui apparaît, en fait, comme la condition de réalisation de la vie, comme l'accès au Royaume, comme l'ouverture à la divinisation de l'être humain, à l'introduction à la vie trinitaire. L'homme noble, qui est la figure de la prédication d'Eckhart à Strasbourg, en est l'expression même.

À une époque comme la nôtre où la théologie trinitaire est redécouverte, Eckhart en propose une expression vivante dans ses *Sermons allemands* (voir Öchslin 1956 ; 1960). J'en prendrai comme exemple ce passage du *Sermon* 18 (trad. par Ancelet-Hustache, t. I, p. 162), où après avoir repris la présentation classique de la Trinité : « L'Être est le Père, l'Unité est le Fils, la bonté est l'Esprit Saint », Eckhart précise le rôle de l'Esprit Saint :

[il] prend l'âme, « la ville sainte », dans ce qu'elle a de plus pur et de plus élevé et l'emporte en haut dans son origine, qui est le Fils, et le Fils le porte plus haut dans sa propre origine, c'est-à-dire dans le Père, dans le Fond, dans le Principe, où le Fils a son être, là où la sagesse éternelle « trouve également son repos dans la ville consacrée et sainte », dans le plus intime.

En partant cette fois de l'économie, comme les Cappadociens, le Thuringien montre comment se réalise la naissance de Dieu dans l'âme. C'est par grâce : l'Esprit Saint la conduit vers le Fils qui l'amène vers le Père ou plus précisément dans cette *bullitio*, où se réalise l'engendrement du Fils. Eckhart le précise quelques phrases plus loin en ces termes : « Quand le Verbe parle dans l'âme et que l'âme répond dans le Verbe vivant, le Fils devient vivant dans l'âme [...]. L'âme devient vivante et répond à la Parole » (*Sermon* 18, p. 163). C'est là aussi la conclusion du *Sermon* 104, ce qui manifeste la continuité de son œuvre. On saisit à quel point Eckhart est un virtuose de la théologie, qui connaît parfaitement ses classiques, mais qui les présente aussi sous une forme poétique et dialectique qui a déconcerté plus d'un de ses contemporains et qui a parfois fait oublier que la Trinité est la clef de voûte de son œuvre. Comme Thomas d'Aquin, il part de la Trinité et va vers elle par l'épiphanie de la naissance de Dieu dans l'âme, par la médiation du Christ.

1.2 Une spiritualité christologique

Là aussi, on a tendance à oublier l'ancrage christologique de la spiritualité d'Eckhart, alors que le Christ a une place centrale dans sa pensée, lui qui invite tout au long de son œuvre à la conformation au Christ. Mais il est vrai que le Thuringien ne parle pas toujours explicitement du Christ, même si la dynamique pascalle sous-tend ses écrits.

De plus, comme le soulignait Bernard McGinn (2001, 115-116), il ne reprend pas la christologie de son temps, qui est orientée vers une dévotion à l'humanité du Christ, mais c'est certainement cela qui fait son actualité. Il expose sa christologie, en tant que prédicateur, lui qui explique que

le prédicateur du Christ ne doit penser qu'au Christ dans son enseignement, de sorte qu'il puisse dire (de lui-même) : « Mon enseignement ne vient pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé » (Jn 7,16). C'est le Christ et l'enseignement du Christ que le Frère Prêcheur a à prêcher et, à la vérité, comme quelqu'un qui vit dans le Christ et qui vit dans la vérité. (*Sermon I sur l'Ecclésiaste I*, LW II / trad. par F. Brunner, p. 234)

Mais là encore, Eckhart n'opte pas pour la simplicité: s'il fonde toujours sa prédication sur l'Écriture, il ne reprend pas souvent tel ou tel épisode de la vie du Christ. À la différence de Thomas d'Aquin et de nombre d'autres médiévaux, Eckhart ne propose pas de traité sur les mystères de la vie du Christ, mais il opte pour ce qu'on appellerait aujourd'hui une christologie d'en haut, articulée toute entière autour de la filiation divine (Kampmann 1996). Pour ce faire, il part de son expérience de la compréhension de la génération du Verbe qui a pour écho la naissance de Dieu dans l'âme.

Aussi ne donne-t-il pas seulement une place essentielle au Christ dans sa prédication, mais aussi dans toute son œuvre: dans ses commentaires de l'Écriture, mais aussi dans l'*œuvre des Propositions* et dans celle des *Questions*.

Sur un plan anthropologique, Eckhart propose également une figure significative: celle du juste ou encore de l'homme humble, de l'homme noble qui n'est autre que le Christ, l'*asumptus homo* de la patristique auquel tous sont invités à être conformés. En fait, christologie et anthropologie sont indissociables pour lui. C'est du motif de l'Incarnation dont il traite, à la suite d'Irénée de Lyon et de Maxime le Confesseur, pour montrer que « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne par grâce ce que Dieu est par nature » (*Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, n. 106).

1.2.1 Le Christ, clef de la prédication d'Eckhart

Il est étonnant que le Christ ne soit pas explicitement mentionné dans le programme de prédication qu'Eckhart propose dans le *Sermon 53*. Cependant, à y regarder de plus près, Steer (2008) notait, avec Alois Haas, qu'Eckhart envisage implicitement la naissance de Dieu dans l'âme dans le second point de son programme de prédication.

Si on considère maintenant les textes où Eckhart dégage le sens de la prédication, force est de reconnaître que ceux-ci sont axés soit sur la conformation au Christ, soit sur la naissance de Dieu dans l'âme. En d'autres termes, ils sont tout entier articulés autour de la filiation divine. Pour en rendre compte, nous prendrons trois exemples: le *Premier Sermon sur l'Ecclésiaste*, le *Sermon latin LII* et le *Sermon 30*.

Dans son *Premier Sermon sur l'Ecclésiaste* (N. 2-5, LW II, p. 231), Eckhart propose une définition de la prédication, où il explique le verset paulinien: « Nous sommes l'odeur agréable du Christ » à partir de

trois qualités: la pureté de la vie, la limpidité de l'intention et la douceur de l'appel, dégageant une agréable odeur. La limpidité de l'intention doit, dit-il, seulement se rapporter au Christ, à rien d'autre selon la parole: « Nous prêchons le Christ crucifié » (1 Co 1,23) [...] C'est ainsi que le prédicateur du Verbe de Dieu, qui est « la force de Dieu et la sagesse de Dieu » (1 Co 1,24), n'est pas ou ne vit pas pour lui-même, mais pour le Christ (par ex. 2 Co 5,15), il prêche selon la parole: « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20).

Parmi les trois qualités énoncées, Eckhart retient essentiellement la deuxième: « la limpidité de l'intention » qui n'est autre que la conformation au Christ. Les deux autres vont de soi. Sa perspective n'est pas originale, elle reprend les définitions habituelles de la prédication. Cependant, elle va plus loin qu'il n'y paraît, comme le montre le *Sermon latin* LII.

Dans ce sermon, Eckhart précise que non seulement le prédicateur doit revêtir le Christ, mais qu'il doit également inviter tout chrétien à le faire. Ainsi écrit-il: « Par l'amour du Christ, chaque chrétien devient enflammé et totalement imprégné du Christ, en sorte qu'il soit informé (*informatus*) par le Christ pour accomplir les œuvres du Christ ». Il en va chez Eckhart, comme chez Augustin, d'une dimension ontologique: le chrétien est *informatus*, c'est-à-dire qu'il reçoit sa *forma* véritable qui n'est autre que la vie nouvelle par la *Forma omnium* qu'est le Christ. C'est à la fois une ontologie théologique et une théologie baptismale qu'il développe par là, tout comme dans le *Sermon latin* XX, où il disait que « personne n'est chrétien, sinon par l'être dans le Christ et par l'être du Christ ». Ce n'est pas à une imitation extérieure du Christ qu'Eckhart invite, mais à une véritable conformation. Eckhart est en cela très augustinien, mais l'accent qu'il met sur la théologie baptismale, s'il est inspiré des Pères, n'en est pas moins original pour son époque et le situe aussi comme précurseur de Vatican II, en particulier de la Constitution *Lumen gentium*, qui recentre tout sur le baptême.

Dans le *Sermon* 30, il prolonge sa réflexion, en établissant une analogie entre la prédication et la création, et il va presque jusqu'à faire de la prédication une Incarnation continuée. Ainsi dit-il:

Prêche la parole, prononce-la, exprime-la, produis-la, enfante la parole! Prononce-la! Ce qui, dit à l'extérieur, pénètre en toi, est une chose fruste, celle-là est prononcée à l'intérieur. Prononce-la! c'est-à-dire: découvre ce qui est en toi. Le prophète dit: « Dieu prononça une parole et j'en entendis deux. » C'est vrai: Dieu n'en prononça jamais qu'une. Son dire n'est qu'un. Dans ce dire unique, il prononce son Fils et en même temps l'Esprit

Saint et toutes les créatures et il n'y a pourtant qu'un dire en Dieu. Mais le prophète dit : « J'en entendis deux. » C'est-à-dire : j'entendis Dieu et les créatures. Là où Dieu la prononce, elle est Dieu, mais ici elle est créature. Les gens s'imaginent que Dieu s'est fait homme là-bas uniquement. Il n'en est pas ainsi, car Dieu s'est fait homme aussi bien ici que là-bas, et il s'est fait homme afin de pouvoir t'engendrer comme son Fils unique et non pas moindre.

Les propos d'Eckhart sont parlants et traversent les siècles par leur actualité.

2. Une anthropologie pour aujourd'hui

Ce qui retient surtout l'attention de nos contemporains, c'est le motif de l'Incarnation, qui n'est autre que l'introduction à la vie trinitaire ou le fait de « devenir par grâce ce que Dieu est par nature », comme le dit Eckhart à la suite de Maxime le Confesseur (*Question à Thalassios* XXII). Eckhart n'a pas écrit de traité d'anthropologie, mais c'est une anthropologie pascalienne qu'il propose et ce n'est pas un hasard si son premier sermon a été un sermon pascal et s'il y explique que la Pâque est préparée pour les pauvres, les humbles, les cœurs purs qu'elle incorpore au Christ. Il reprend et développe cette idée dans son grand sermon, le *Sermon 52* ainsi que dans son premier livre qui résume sa pensée : les *Entretiens spirituels*. En fait, n'est-ce pas l'anthropologie chrétienne qu'Eckhart s'attache à développer tout au long de son œuvre ? Cette anthropologie, qui met en évidence la dignité de tout être humain, créé à l'image de Dieu est parlante aujourd'hui.

C'est à l'homme nouveau qu'il s'intéresse principalement, comme en témoignent ses *Sermons latins* et il emploie indifféremment les termes d'homme noble, d'homme nouveau, d'homme humble ou d'homme juste. Ce sont différentes dénominations pour rendre compte de la même réalité : la conformation au Christ.

Sans doute n'est-il pas original : c'est le sens même du christianisme qu'il exprime avec ses propres mots à la suite de saint Paul, relu partiellement à travers saint Augustin.

2.1 La dialectique de l'image

Il part de l'Écriture, et en particulier du rapport entre Gn 1,26 et Col 1,15 pour expliquer que l'être humain, créé à l'image de la Trinité, connaît véritablement la filiation divine par la médiation du Fils. Eckhart s'appuie également, comme tout théologien médiéval, sur la Tradition et en parti-

culier celle des Pères et de leurs multiples commentaires de Gn 1,26. Son *Commentaire de la Genèse* (n. 115-120) s'en fait l'écho. Mais parmi les Pères, c'est d'Origène et d'Augustin (qu'il a lus dans la *Glose ordinaire*) qu'Eckhart s'inspire le plus pour cette question. Il emprunte, en particulier, à Origène l'image du puits pour rendre compte de l'image de Dieu. Sans doute l'Alexandrin n'apporte-t-il pas une entière nouveauté, dans la mesure où il se fait essentiellement le commentateur du livre des Nombres, mais il donne à penser et, en un raccourci étonnant, Eckhart reprend l'interprétation d'Origène pour donner tout son sens à l'image de Dieu en l'homme. Ainsi écrit-il dans le *Sermon de l'homme noble* : « L'image de Dieu, le Fils de Dieu, est dans le fond de l'âme comme dans un puits d'eau vive » (p. 3). C'est là une autre manière de parler de la naissance éternelle et il est l'un des seuls à proposer une formule aussi synthétique.

Mais Eckhart ne s'arrête pas à la tradition patristique, il emprunte également à saint Thomas l'idée selon laquelle

si l'on doit trouver l'image de la Trinité dans l'âme, il faut la prendre dans ce qui s'approche le plus, autant que la chose est possible, d'une représentation spécifique des Personnes divines. Or, les Personnes divines se distinguent selon la procession du Verbe à partir de celui qui le profère et selon celle de l'Amour qui unit l'un et l'autre.

En se référant à saint Thomas, Eckhart rend compte de la dimension trinitaire de l'image dans son surgissement même dans la vie trinitaire. C'est, en fait, à partir d'une réflexion sur l'image de Dieu en l'homme, étayée sur les Pères et sur saint Thomas, qu'Eckhart développe une théologie morale fondée sur la théologie trinitaire et qu'il exprime par la naissance éternelle. Sa réflexion sur l'image de Dieu, qui rend l'homme *capax Dei*, il la reprend tout au long de son œuvre et en particulier dans sa création verbale autour du terme de *Bild*, que l'on trouve en particulier dans le *Sermon 40*, mais il lui donne son sens dans son étude de la naissance de Dieu dans l'âme, car cette image est le lieu même de cette naissance. La réflexion qu'il avait menée auparavant sur l'image de Dieu, tant dans le *Commentaire de la Genèse* que dans ses sermons, il la reprend ici pour lui donner toute sa mesure, à propos de la naissance de Dieu dans l'âme.

Le jeu verbal de l'*Entbildung* (dépouillement de soi), de l'*Einbildung* et de l'*Überbildung*, qu'il met en place pour rendre compte de la constitution de l'être humain, en particulier dans le *Sermon allemand 40*, n'est pas sans analogie avec le schème augustinien *creatio, conversio, formatio* que l'on a dans le *Sermon 125* d'Augustin ainsi que dans ses cinq commentaires

de la Genèse. Eckhart est encore plus proche de toute la création verbale augustinienne autour du terme latin de *forma*. On a même l'impression qu'Eckhart transpose le terme latin de *forma* dans le terme allemand de *Bild*. Sans doute y a-t-il dans *forma* une dimension ontologique que l'on n'a pas dans *Bild*, mais ce dernier terme oriente davantage vers l'anthropologie et permet à Eckhart de développer une anthropologie chrétienne. D'ailleurs, l'investigation sur la *Nachwirkung* de la réflexion augustinienne sur la création et le salut a montré à quel point Eckhart se situe dans une ligne augustinienne et comment il l'a reprise, en vue de traduire, de manière analogue, la constitution de l'être et de proposer une anthropologie théologique. La mise en évidence de cette composante augustinienne apporte un nouvel éclairage sur l'œuvre d'Eckhart, largement travaillée aujourd'hui et expliquée souvent à la lumière de Denys. Sans doute Denys est-il un auteur décisif pour Eckhart, mais il n'en méconnaît pas pour autant la tradition patristique.

Si, en fonction de son expérience et de son époque, Augustin met l'accent sur la *conversio* et sur une conversion sans cesse reprise — acheminant l'être humain vers sa *formatio* par le concours de la liberté et de la grâce —, Eckhart, en revanche, privilégie le détachement, dont il fait le premier point de son programme de prédication. À cette différence près qu'il substitue le détachement à la conversion, Eckhart est fort proche d'Augustin et de sa dialectique de la réalisation de l'être et il est peut-être même le meilleur lecteur de saint Augustin, celui qui a retenu les meilleurs fruits de son œuvre. Dans son œuvre latine, où il répond aux discussions d'école, Eckhart s'attache peu aux composés de *forma*; dans son œuvre allemande, en revanche, où il doit intéresser son auditoire et user d'effets de rhétorique, il développe toute une création verbale autour du mot *Bild* et du verbe *bilden*. Or, Eckhart, qui bénéficie de l'acquis de ses prédécesseurs scolastiques, va plus loin qu'Augustin dans l'investigation ontologique, il introduit plus radicalement aussi la dimension dialectique dans le rapport qu'il propose entre les différents composés de *Bild*. Il n'hésite pas non plus à parler de divinisation. Mais, la réalité qu'il vise renvoie à celle que recherchait Augustin à travers l'idée de *formatio*: la constitution du sujet, en dialogue avec son créateur et s'acheminant vers l'accomplissement final.

Ayant perçu la fine pointe de la réflexion d'Augustin sur la création, Eckhart l'a reprise, en la dépassant plus résolument vers la mystique et en lui donnant une connotation négative, issue de Denys l'Aréopagite. C'est, en fait, toute sa pensée de la filiation divine, de la divinisation qu'il

développe en approfondissant la relation de création, telle que saint Augustin l'avait exprimée dans le schème *creatio, conversio, formatio*. Sans doute nos contemporains ne connaissent-ils pas nécessairement l'arrière-fond de la pensée d'Eckhart, mais la question de la réalisation du sujet leur parle.

2.2 *Sujet et personne*

Or, Augustin et Eckhart sont à leur manière des précurseurs des philosophies du sujet. Il est désormais reconnu que c'est avec Augustin que la subjectivité a fait son entrée dans la pensée occidentale et qu'il a anticipé les analyses de Descartes sur le *Cogito*. Parallèlement, Eckhart esquisse toute une réflexion sur le sujet et même sur la personne, à travers des figures comme l'homme noble, l'homme juste, Marthe, etc.

Cependant, le terme de sujet ne va pas sans difficulté, car le sujet n'est pas une notion augustinienne ni eckhartienne à proprement parler et, au lieu d'envisager sa constitution, Eckhart évoque plutôt sa déconstruction.

D'autre part, si la précision lexicale n'est pas le souci principal d'Augustin ni d'Eckhart, il ressort que la notion de sujet (*l'ego* chez Augustin, le *ich, mensche, homo, créature, persône...* chez Eckhart) a une place importante dans leur œuvre et qu'elle vient, chez Eckhart, de la théologie trinitaire.

Apparemment, le détachement y déconstruit le moi, mais, en fait, c'est le pseudo-moi qui est déconstruit, celui qui veut toujours quelque chose, qui sait toujours quelque chose, qui est toujours un lieu pour quelqu'un, alors que le moi profond émerge comme cette « petite étincelle de l'âme ». Ainsi Eckhart peut-il dire : « Celui-là est un homme pauvre qui ne veut rien, ne sait rien, n'a rien ». En se trouvant sans forme, sans image, il trouve sa forme véritable, cet *Etwas in der Seele*, ce quelque chose dans l'âme, ce *Grund ohne Grund*, cet *archè anarchos*, ce principe sans principe. C'est au moment où l'homme se perd qu'il se trouve et se constitue. Il est, alors, libre et même liberté véritable, par cette « puissance de l'esprit » et par ce « petit château-fort dans l'âme », auxquels Eckhart se réfère au *Sermon 2*. Ainsi se réalisent l'assomption du sujet et par suite, sa constitution.

Cette question de la constitution du sujet en appelle, comme en complément, une autre, celle de la *personne*, esquissée chez saint Augustin, à partir de la théologie trinitaire — reprise et développée par Boèce, Richard de Saint-Victor et saint Thomas — et chez Eckhart. Celle-ci renvoie à la christologie des deux auteurs, qui est importante.

Eckhart se situe dans le cœur même de Dieu et c'est de là qu'il explique le sens de l'Incarnation, ce qui est immédiatement le plus difficile à comprendre pour nous. Il conclut, comme saint Irénée que « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu », mais il suit encore davantage l'*Évangile de saint Jean* et explique que, par l'admirable échange de l'Incarnation, Dieu nous donne tellement sa vie en plénitude qu'il nous fait fils en son Fils. C'est là tout le sens de la naissance de Dieu dans l'âme, dont il rend compte dans les *Sermons* 101 à 104. Dans plusieurs de ses sermons allemands, dont le *Sermon* 59, il donnait également quelques indications, en disant : « Dieu a toute sa joie dans la naissance, c'est pourquoi il engendre son Fils en nous, afin que nous ayons là toute notre joie et que nous engendrions en même temps que lui ce même Fils selon la nature ». Tout s'éclaire. La naissance de Dieu dans l'âme, une expression occidentale, pourrait-on dire, de la divinisation de l'être humain est, en effet, l'expression pour nous de la vie trinitaire. Non seulement le Père engendre éternellement son Fils, mais cet engendrement éternel du Fils a un écho en nous par la naissance de Dieu dans l'âme. C'est toute la théologie de la grâce qu'Eckhart avait longuement développée dans son œuvre latine, qu'il met en œuvre.

C'est en tant que dominicain et spirituel qu'il écrit, ce qui a parfois été oublié dans les études eckhartiennes. Or, comment donner des orientations spirituelles sinon en invitant à laisser se réaliser en soi la naissance de Dieu, la filiation divine ?

Eckhart va à l'essentiel. Pour mieux se faire comprendre, il adopte un style direct et se réfère aux *auctoritates* bien connues de ses contemporains. C'est donc au couvent dominicain d'Erfurt qu'il a mûri l'essentiel de son œuvre, en dégagant le cœur même du message chrétien et sa parole traverse les âges.

En effet, le sens de ces *Sermons*, s'il est lié au temps de Noël, est également plus vaste, il propose un *Cur Deus homo*. C'est l'apport même du christianisme, l'expression du motif de l'Incarnation qu'il exprime par là. En s'attachant à la naissance de Dieu dans l'âme, Eckhart reprend une perspective johannique, il s'inscrit dans la Tradition, synthétisée avant lui par saint Thomas. Il la suit dans ses grandes lignes, tout en lui donnant un tour personnel. « Que cette naissance se produise toujours, dit saint Augustin, à quoi cela me sert-il si elle ne se produit pas en moi ? » Qu'elle se produise en moi, c'est cela qui m'importe ». Eckhart est d'emblée au cœur du sujet : il envisage le mystère de Noël, non comme un événement du passé, mais comme actuel.

2.3 Une nouvelle théologie morale

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

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

Eckhart peut en venir à cette affirmation, parce que sa théologie morale est tout entière ancrée dans la théologie trinitaire. En effet, l'accueil de la naissance de Dieu dans l'âme n'est autre que l'accueil du Verbe que le Père envoie et cet accueil est rendu possible par la grâce. De nouveau, Eckhart est dépendant des Pères, en particulier des Pères grecs, pour lesquels la morale n'existe que fondée ontologiquement. Elle a une dimension constitutive de l'être humain et le situe dans la vie trinitaire, elle le met en relation avec une personne, avec le Verbe qui naît continuellement dans l'âme. Comme il le dit dans le *Sermon latin* XXV (n. 263): « La grâce est une certaine ébullition de l'engendrement du Fils ayant sa racine dans l'intimité du sein même du Père. La grâce est une confirmation, une configuration ou plutôt une transfiguration de l'âme en Dieu avec Dieu. Deuxièmement, elle donne l'être-un avec Dieu, ce qui est plus qu'une assimilation ». Sans doute la formulation est-elle encore difficile, mais c'est bien la naissance de Dieu dans l'âme qu'Eckhart évoque ici.

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

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

2.4 « Devenir par grâce ce que Dieu est par nature »

Non seulement, Eckhart propose une théologie de la grâce (développée en particulier dans les *Sermons latins* IX et XXV), mais c'est l'écho de sa théologie trinitaire. Là encore, il part de l'acquis de ses prédécesseurs : Maxime le Confesseur, Denys l'Aréopagite, saint Thomas, mais il les réinterprète également de manière originale pour parler, au xiv^e siècle, de la divinisation et développer une théologie mystique de l'Église d'Occident.

Il s'en explique en ces termes au début du *Sermon* 104 : cette « naissance éternelle, qui vient de se produire dans le temps, chaque jour encore se produit dans le plus intime et le fond de l'âme, sans aucune interruption ». C'est, en quelque sorte, d'une divinisation continuée qu'il est question, comme l'exprimait d'ailleurs le Prologue de l'*Évangile de Jean*. Entre ce Prologue et Eckhart, il existe un certain nombre d'intermédiaires : non seulement Origène et Augustin qui ont longuement commenté l'*Évangile de Jean*, mais aussi Guerric d'Igny, qu'Eckhart a dû connaître, et qui disait dans son *Deuxième sermon pour la Nativité* : « La naissance du Fils aurait été inutile s'il n'avait pas aussi été donné ; et c'est en vain qu'il serait devenu fils de l'homme, s'il n'avait pas été reçu par les fils des hommes auxquels il devait donner aussi le pouvoir de devenir fils de Dieu ». C'est la filiation divine, l'introduction à la vie trinitaire qui est le don même de Dieu.

Pour en rendre compte, Eckhart s'appuie sur Maxime le Confesseur, en particulier sur sa *Question à Thalassios* XXII, où il expliquait que

c'est le propre de la seule grâce divine d'accorder aux êtres, analogiquement, la déification en illuminant la nature par la lumière surnaturelle en la hissant, au-dessus de ses propres limites, à la splendeur de la gloire [...] : devenir Dieu par grâce [...]. Celui qui l'accorde à ses élus, étant par essence infini, a une puissance infinie pour le faire au-delà même de toute infinité, qui ne s'arrête jamais avec ceux qui naissent d'elle. Toujours plutôt retient-elle à elle ceux qui d'elle reçoivent l'être et ne peuvent être sans elle. De là aussi qu'il parle de la richesse de sa bonté en tant qu'elle ne s'arrête jamais sa disposition divine et radieuse de bonté pour notre transformation déifiante.

La déification est l'œuvre même de la grâce. Dieu y communique quelque chose de sa nature divine.

S'il emprunte cette idée à Maxime le Confesseur, Eckhart peut également la fonder davantage, en se référant à saint Thomas, en particulier à la Question 23, art. 1 de la IIIa Pars de la *Somme théologique*, où il est dit que

de même que par l'acte créateur, la bonté divine est communiquée à toutes les créatures, de même, par l'acte d'adoption, une ressemblance de la filiation naturelle est communiquée aux hommes, selon l'Épître aux Romains : « Ceux qu'il a distingués d'avance pour être conformes à l'image de son Fils » (8,29).

On comprend donc que c'est à partir d'un solide ancrage dans la Tradition qu'Eckhart parle de la naissance de Dieu dans l'âme lors de son séjour à Erfurt et qu'il explique que « le plus grand don que nous ayons reçu de Dieu, c'est que nous soyons enfants de Dieu et qu'il engendre son Fils en nous » (*Sermon* 11). Eckhart n'invente rien, il déploie le sens du message chrétien, mais en lui donnant toute sa force et en faisant ressortir l'incroyable espérance qu'il apporte.

Conclusion

Étant allé au cœur même du mystère chrétien, Eckhart est aussi l'un de ceux qui sont des références dans le dialogue interreligieux. Nous n'en traiterons pas ici, mais c'est, cette fois, toute sa pensée de l'unité qui est impliquée.

Spirituel dans l'action, Eckhart nous interpelle aujourd'hui. Non seulement, il est allé au centre du mystère trinitaire, mais il a également vécu la conformation au Christ. Il est, comme Augustin, ce « vase d'or ». Dans le même temps, il a donné une remarquable vision de l'accomplissement de l'être humain, à travers la figure de l'homme noble ou de celle de Marthe, qu'il présente dans le *Sermon* 86.

Eckhart invite à la filiation divine, à laisser advenir en nous la naissance de Dieu, et son message traverse les siècles. C'est véritablement une parole jaillie du cœur de Dieu, sa Parole même qu'est le Fils et qui nous exhorte à devenir fils dans le Fils, ce qui est le message même du christianisme et qu'Eckhart reprend en une remarquable synthèse dans la prière qui clôt ce cycle de sermons et où il dit : « Afin que nous observions ici ce repos et ce silence tourné vers le dedans, de sorte que la Parole Éternelle soit en nous prononcée et comprise, et que nous devenions un avec Elle, que le Père nous vienne en aide et la Parole elle-même et l'Esprit » (finale

du Sermon 101). C'est la substance même de sa théologie trinitaire qu'il dégage à partir de cette réflexion sur la naissance de Dieu dans l'âme qui serait, en termes contemporains, l'expression de la Trinité économique.

Pour mieux le comprendre, reprenons en finale les six degrés d'élévation de l'homme noble. Pour une fois, Eckhart s'y fait pédagogue, même si ce n'est pas sans une pointe critique. Le premier degré reste extérieur: il s'agit de « l'imitation d'hommes bons et saints ». Le deuxième va plus loin, il consiste à suivre « les enseignements et les conseils de Dieu ». Le troisième pénètre, cette fois, dans la vie de Dieu. C'est alors que se réalise une transformation qui porte ses fruits au quatrième degré, quand « l'homme croît de plus en plus et s'enracine dans l'amour de Dieu ». Alors, il en reçoit les fruits que sont la paix et l'unité intérieure, comme s'en fait l'écho le cinquième degré. Quant au sixième degré, il demande à être repris pour lui-même, car c'est le point d'orgue. Il rend compte de la divinisation, de la filiation divine. Alors,

l'homme est dépouillé de lui-même et revêtu de l'éternité de Dieu, parvenu à la perfection complète; il a oublié la vie temporelle avec tout ce qu'elle a de périssable. Il a été entraîné et transformé en une image divine, il est devenu enfant de Dieu. Il n'y a pas d'autre degré, de degré supérieur; là est le repos éternel, la béatitude. Car le but dernier de l'homme intérieur, de l'homme nouveau, est la vie éternelle (p. 3).

C'est à l'écho du repos en Dieu augustinien, l'introduction à la vie trinitaire, le point d'aboutissement de l'anthropologie où « l'homme devient par grâce ce que Dieu est par nature ». Eckhart y met en œuvre toute la dialectique de l'image. Il passe de l'*Entbildung* (dépouillement de soi), à l'*Einbildung* (unification intérieure) pour en venir à l'*Überbildung* (dépassement de soi), qui conduit sur l'autre rive, qui amène à l'éternité et qui rend l'homme noble, comme il le dit dans la suite du texte. Mais Eckhart n'en reste pas à l'éternité. Il fait ressortir que « l'homme noble prend et puise tout son être et toute sa vie, toute sa béatitude, uniquement de Dieu, par Dieu et en Dieu seul » (p. 5), mais pour être véritablement noble, l'homme doit faire un mouvement de retour sur soi et se laisser unifier intérieurement. Ainsi, dit-il, est-il « noble parce qu'il est un et que dans l'Unité, il connaît également Dieu et la créature » (p. 5). Par cette réflexivité, il est sujet, il est constitué dans l'intersubjectivité.

On est là à la fois au cœur de l'œuvre d'Eckhart et au cœur du message chrétien. Qu'est-ce à dire sur un plan anthropologique sinon que notre identité même est constituée dans l'altérité par l'intersubjectivité? En cela

Eckhart fait figure de précurseur des philosophies du sujet et on comprend son actualité.

Références

- BEIERWALTES, W. (1993), «Unity and Trinity in East and West», dans B. MCGINN et W. OTTEN, dir., *Eriugena: East and West*, Londres, Notre Dame Conferences in Medieval Studies, p. 209-231.
- BIZET, J. A. (1957), *Mystiques allemands du XIV^e siècle. Eckhart, Suso, Tauler*, Paris, Aubier.
- BONAVENTURE (saint), *Commentaire des Sentences*, Paris, Éd. Franciscaines.
- BROWE, P. (1950), «Zur Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes», *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 1, p. 65-81.
- CORIN, A.-L. (1924), *Sermons de Tauler et autres écrits mystiques*, édités pour la première fois, avec les variantes des éditions de Vetter (1910), de Leipzig (1498), d'Augsburg (1508) et de Cologne (1543), I. Le Codex Vindobonensis 2744 (Wi 1), Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 33, Paris.
- (1929), *Sermons de Tauler et autres écrits mystiques*, édités pour la première fois, avec les variantes des éditions de Vetter (1910), de Leipzig (1498), d'Augsburg (1508) et de Cologne (1543), II. Le Codex Vindobonensis 2739 (Wi 2), Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 42, Paris.
- ÉMERY, G. (1995), *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin.
- (2004), *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf.
- (2009), *La Trinité*, Paris, Cerf.
- FROMAGET, M. (2002), «De l'anthropologie tripartite chez Maître Eckhart: Three-Fold Anthropology in Meister Eckhart», *Mystics Quarterly*, 28, p. 162-172.
- HAAS, A. M. (1971), *Nim dir selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Fribourg, Éd. Universitaires.
- HEIMERL, T. (2007), «Die theologische Anthropologie Meister Eckharts», dans V. LEPPIN et H.-J. SCHIEWER, dir., *Meister Eckhart aus theologischer Sicht* (Meister-Eckhart-Jahrbuch, herausgegeben von H.-J. Schiewer, A. Speer u. G. Steer, Bd 1), Francfort-sur-le-Main, p. 145-156.

- KAMPMANN, I. (1996), « Ihr sollt der Sohn selber sein » : Eine fundamnetaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang.
- KERN, U. (1994), *Die Anthropologie des Meister Eckharts*, Hambourg, Kowad.
- (2006), *Gott sein ist mein Leben: philosophische Brocken bei Meister Eckhart*, Berlin; *L'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf (Patrimoines).
- MAÎTRE ECKHART (1942), *Traité et Sermons*, trad. par F. Aubier et J. Molitor, Paris, Aubier.
- (1974-1979), *Sermons et Traités*, (3 t.), trad. par J. Ancelet-Hustache, Paris, Éd. du Seuil.
- (1980), *Le Commentaire du Livre de l'Exode*, trad. par P. Gire, Lyon, Facultés catholiques de Lyon.
- (1984) [2007²], *L'Œuvre latine de Maître Eckhart t. 1: Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, texte latin, intro., trad. et notes par F. Brunner *et al.*, Paris, Cerf.
- (1989) [2007², 2011³], *L'Œuvre latine de Maître Eckhart t. 6: Le Commentaire de l'Évangile selon Jean: Le Prologue*, texte latin, avant-propos, trad. et notes par A. de Libera, É. Wéber, o.p., et É. Zum Brunn, Paris, Cerf.
- (1993), *Traité et Sermons*, trad. par A. de Libera, Paris, Flammarion.
- (1996), *Les Traités et le Poème*, trad. par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Albin Michel.
- (1998-2000), *Sermons* (3 t.), traduction par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Albin Michel.
- (2002), *Sermons et leçons sur l'Écclésiastique*, trad. par F. Brunner, Genève, Ad Solem.
- (2004), *Le Grain de sénevé*, trad. par A. de Libera, Orbey, Arfuyen.
- (2004), *Les Dialogues de Maître Eckhart avec Sœur Catherine de Strasbourg*, trad. de G. Pfister, Orbey, Arfuyen.
- (2004), *Sur la naissance de Dieu dans l'âme (Sermons 101-104)*, trad. par G. Pfister, Orbey, Arfuyen.
- (2005), *Commentaire du Notre Père*, trad. par É. Mangin, Orbey, Arfuyen.

- (2009), *L'Œuvre des sermons. Erfurt — Paris — Strasbourg — Cologne*, introduction, trad. et annot. par J. Devriendt, préface par M.-A. Vannier, Paris, Cerf (Sagesses chrétiennes).
- Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2* (1984), études, textes et traductions par É. Zum Brunn *et al.*, Paris, PUF.
- MANSTETTEN, R. (2001), « Abgeschiedenheit. Von der negativen Theologie zur negativen Anthropologie », *Theologische Quartalschrift*, 181, p. 112-131.
- MCGINN, B. (2001), *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York, Crossroad.
- MEISTER ECKHART, (1934-), *Die deutschen und lateinischen Werke*, 11 vol., Stuttgart, Kohlhammer.
- (1979), *Deutsche Predigten und Traktate*, édité et traduit par J. Quint, Zurich, Diogenes.
- NAUMANN, L. (1914) [1933²], dir., *Ausgewählte Predigten Johann Taulers*, Bonn, A. Marcus & E. Weber's Verlag (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 127).
- ÖCHSLIN, R. (1956), « Eckhart et la mystique trinitaire », *Lumière et Vie*, 30, p. 99-120.
- (1960), « Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten », *Meister Eckhart der Prediger*, Fribourg, Herder, p. 149-166.
- Œuvres de maître Eckhart* (1942), trad. par P. Petit, Paris, Gallimard.
- PFEIFFER, F. (1857), dir., *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 2, Leipzig.
- QUINT, J. 1952 [1957² d'après l'éd. de Vetter des sermons de Tauler n° 4, 37, 42, 56, 77], dir., *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters: Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse*, Halle, Saale.
- REYNOLDS, P. L. (1989), « Bullitio and the God beyond God: Meister Eckhart's Trinitarian Theology », *New Blackfriars*, 70, p. 169-181.
- RUH, K. (1984), *Kleine Schriften II*, Berlin, Walter de Gruyter.
- SHIZUTERU, U. (1965), *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meisters Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh, Mohn (Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft 3).

- STEER, G. (2008), « Maître Eckhart prédicateur », dans M.-A. VANNIER, dir., *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf (Patrimoines), p. 34-35.
- STURLESE, L. (2007), *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag.
- TAULER, J. (1927-1935), *Sermons de Tauler*, 3 t., trad. de É. Hugueny, G. Théry et M. A. L. Corin, Paris, Éditions de la Vie Spirituelle.
- (1991) [2007²], *Sermons*, trad. de É. Hugueny, G. Théry, M. A. L. Corin, Paris, Cerf (Sagesses chrétiennes).
- VANNIER, M.-A. (1991) [2^e éd. Aug. 1997], *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*, Fribourg, Éd. Universitaires.
- (2008), dir., *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf (Patrimoines).
- (2009), *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf (Patrimoines).
- (2010), *Les mystiques rhénans. Anthologie*, Paris, Cerf.
- (2011), *La création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf (Patrimoines).
- VANNINI, M. (1994), « La justice et la génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean », dans É. ZUM BRUNN, dir., *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Million, p.143.
- VETTER, F. (1910) [1968], dir., *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, Berlin, Weidmann (Deutsche Texte des Mittelalters XI).
- WACKERNAGEL, P. (1964) [1867], « Dreifaltigkeitslied », *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*, vol. 2, Hildesheim, Olms, n° 445.
- (1991), *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez maître Eckhart*, Paris, Vrin.

Résumé

Si Eckhart fait partie des *best-sellers* aujourd'hui c'est parce que sa parole est toujours actuelle et rejoint les préoccupations de nombre de nos contemporains. À quoi cela tient-il si ce n'est, comme le soulignait son disciple Jean Tauler (*Sermon 15*), parce qu'il « parlait à partir de l'éternité » ? On pourrait même faire un pas de plus et dire qu'il parlait à partir du cœur de Dieu, de la Trinité dont il a fait très tôt l'expérience. Aussi reprendrons-nous sa théologie trinitaire et sa christologie pour mieux comprendre son anthropologie, avec son intuition centrale bien connue : la naissance de Dieu dans l'âme.

Abstract

If Eckhart is today a best-seller, it is because his thought is always up to date and is connected with the questions that many of our contemporaries share. Is this not, as his disciple Jean Tauler stressed it, because “he spoke from eternity” (Sermo 15)? We could even go further and say that he spoke from God’s heart, from the Trinity, which he experienced very early. This paper studies Eckhart’s Trinitarian theology and Christology in order to understand his anthropology with its central and well-known insight: God’s birth in the soul.

