UNIVERSITE Paul Verlaine METZ

UFR SHA

L'Incréé chez Maître Eckhart

Thèse de philosophie et ~~de~~ théologie présentée par Isabelle Raviolo

Sous la direction de Madame le professeur Marie-Anne Vannier.

Année 2007-2008

Jury composé des professeurs : M. Klaus Reinhardt, M. Pierre Gire, M. Jean-Pierre Jossua, M. Yves Messeen, Mme Marie-Anne Vannier, M. Eric Mangin.



AVERTISSEMENT

Cette thèse est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et disponible à l'ensemble de la communauté universitaire élargie.
Elle est soumise à la propriété intellectuelle de l'auteur au même titre que sa version papier. Ceci implique une obligation de citation, de référencement dans la rédaction de tous vos documents.
D'autre part, toutes contrefaçons, plagiats, reproductions illicites entraînent une poursuite pénale. Enfin, l'autorisaton de diffusion a été accordée jusqu' à nouvel ordre.

- Contact SCD Metz : theses.scd@univ-metz.fr

CPI articles L 122.4
CPI articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

La vie éternelle c'est de te connaître, toi seul vrai Dieu.

Jean 17, 3.

BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE - METZ
N° inv 2008 0294 L
Cote L/Th 08/18
Loc Mag 1er étage

INTRODUCTION pp. 1-36

PRIMA PARS : LA QUESTION DU LANGAGE p. 37

I°) L'INCRÉE, UNE NOTION EQUIVOQUE p. 37

1°) L'incréé dans l'ordre du langage métaphysique et théologique pp. 38-40

1.1 Un langage absolu pour une notion absolue pp. 40-44
1.2 L'incréé et le langage mystique du paradoxe pp. 45-48

2°) La notion d'incréé à la lumière des procès d'Eckhart pp. 49-50

2.1 Cologne et Avignon pp. 51-54
2.2 Le goût des positions extrêmes pp. 55-56
2.3 La position équivoque de Maître Eckhart pp. 57-60
2.4 Parler dans le temps à partir de l'éternité pp. 60-63
2.5 « Prout verba sonant » ? pp. 63-64

3°) Un dialogue de sourds ? p. 64

3.1 Le *votum avenionense* pp. 64-66
3.2 *Rechtfertigungsschrift* pp. 66-68
3.3 La position apophatique du Maître pp. 69-71

4°) Le séjour d'Eckhart à Strasbourg comme accomplissement des thèses de son œuvre latine pp. 72-75

4.1 Le prédicateur à Strasbourg : un Lebemeister pp. 76-78
4.2 De la théologie à l'expérience mystique pp. 79-82
4.3 La proposition 27 pp. 82-87

II°) DU CHAMP SEMANTIQUE AU CHAMP METAPHORIQUE p. 87

1°) La dimension métaphorique des textes pp. 87-89

1.1 Le caractère vectoriel du symbole pp. 89-95
1.2 Du symbole au concept pp. 96-103
1.3 Au-delà des images pp. 103-109
1.4 Une notion mystique pp. 109-118
1.5 Métaphorique et mystique pp. 118-121

2°) L'Incréé comme enjeu du sens de l'être pp. 122-123

2.1 Expression de l'être en tant qu'être pp. 123-127
2.2. La Parole exodique pp. 127-129
2.3 La Parole johannique pp. 130-133
2.4 La question de l'analogie pp. 133-140
2.5 Autodétermination de la Substance incréée pp. 140-143

III°) L'INCREE AU REGARD DE LA CREATION pp. 143-150

1°) Le problème de l'être et de la communication de l'*esse* p. 151

1.1 Les relations entre Créateur et créature pp. 151-153
1.2 La dialectique de l'être et du néant pp. 154-161
1.3 Une apologie de la création pp. 161-172

2°) La question de l'incréé et de l'image pp. 172-179

2.1 L'incréé dans l'*imago Dei* pp. 180-182
2.2 L'incréé au-delà de l'image pp. 183-188

3°) Eternité et incréé pp. 189-190

3.1 Où prend fin la créature, Dieu commence à être pp. 191-192
3.2 « Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus. » pp. 193-197
3.3 Une dialectique du créé et de l'incréé pp. 198-205
3.4 L'incréé, réceptacle et agent de la grâce p. 206
3.4.1 L'incréé, un implicite de préexistence pp. 206-209
3.4.2 La création revisitée par l'incréé pp. 209-214

SECUNDA PARS : L'INCREE ET LA TRINITE p. 215

I°) L'INCREE DU POINT DE VUE DE LA THEOLOGIE CHRETIENNE pp. 215-216

1°) L'ordre du créé s'origine dans le dynamisme du Principe incréé pp. 217-220

1.1 La procession des Personnes et la donation de l'incréé pp. 220-224

1.2 L'énoncé trinitaire du dynamisme incréé pp. 224-233

1.3 L'incréé et la dynamique trinitaire pp. 233-239

II°) L'INCREE DU POINT DE VUE TRINITAIRE p. 239

1°) L'Incréé du point de vue du Père pp. 239-241

1.1. Le Père, mystère incréé pp. 242-245

1.2 Le Père comme *Abgrund* pp. 245-247

1.3 Le repos et l'agir du Père pp. 247-249

1.4 Le Père et son Fils pp. 250-253

1.5 L'amour du Père pour sa création pp. 253-259

2°) L'Incréé du point de vue du Verbe p. 259

2.1 Le Fils, médiateur entre le créé et l'incréé pp. 259-260

2.2 Donation de l'incréé par le Verbe pp. 260-268
2.3 La génération du Verbe dans la vie incréée pp. 269-273
2.4 Mystère du Verbe incréé pp. 273-277

3°) L'Incréé du point de vue de l'Esprit Saint p. 277

3.1 *Si non abiero, paraditus non veniet ad vos* pp. 277-279
3.2 Le don de la Personne incréée du Saint-Esprit pp. 279-282
3.3 Le nœud du Père et du Fils pp. 282-289
3.4 L'Incréé du point de vue de la Trinité pp. 289-294

4°) Révélation de l'intimité de la Déité cachée pp. 295-296

4.1 Fils d'un même Père par la grâce de l'Esprit incréé pp. 296-300
4.2 La descente de l'incréé dans le créé : le principe d'Incarnation pp. 300-303
4.3 Pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu pp. 304-307
4.4 « Seigneur, prends-lui son esprit et donne-lui le tien » pp. 307-311
4.5 Le don kénotique de Dieu : l'*Agapè* incréée pp. 312-316
4.6 La créature conformée avec le Verbe incréé pp. 317-331

Conclusion à la *Secunda Pars* : *Gottheit* et Trinité pp. 341-344

TERTIA PARS : L'INCREE DU POINT DE VUE DE L'ÂME HUMAINE pp. 344-353

I°) L'ÂME DEPUIS L'ETERNITE pp. 353-359

1°) La syndérèse pp. 360-364

1.1 Une lumière imprimée d'en haut pp. 364-365

1.1.1 Une petite étincelle pp. 365-367

1.1.2 Le « quelque chose » dans l'âme pp. 368-370

1.1.3 C'est un et non uni pp. 371-374

1.1.4 La perspective apophatique d'Eckhart pp. 374-378

2°) Métaphysique-mystique de l'*etwas in der seele* pp. 378-380

2.1 Présence et naissance du Verbe dans le fond de l'âme pp. 381-383

2.2 L'incréé dans l'âme comme néant métanoétique pp. 384-388

2.3 L'*etwas in der seele* comme image du Verbe-Principe pp. 388-389

3°) L'âme et l'Esprit Saint pp. 389-390

3.1 Le Christ, premier engendré, habite en nous pp. 391-392

3.2 L'image (modèle) et l'image (copie) pp. 393-393

3.3 La divinisation par la grâce pp. 394-396

II°) L'*ETWAS IN DER SEELE* : AU-DELA DE L'IMAGE p. 397

1°) « Quelque chose d'incréé et d'incréable » dans l'âme pp. 397-400

1.1 L'intellect : puissance incréée en l'homme ? pp. 400-403
1.2 Un fond « sans nom » pp. 403-406
1.3 L'âme *capax Dei* pp. 407-410

2°) Réminiscence et Incréé pp. 411-416

2.1 Le troisième point du programme de prédication pp. 416-424
2.2 Réminiscence du *Grund öhne grund* pp. 424-429
2.3 L'Esprit Saint incréé contient l'âme pp. 429-444

3°) Le plus intime où nul n'est chez soi pp.445-446

3.1 Le « désert » de l'âme : fécondité et incréé pp.447-450
3.2 Le fond où le Père prononce son Verbe incréé pp. 450-462
3.3 L'âme comme lieu de naissance de la Parole incréée pp. 463-464

III°) LA NAISSANCE DU VERBE ETERNEL DANS L'ÂME pp.465-466

1°) Où cette naissance se produit-elle ? pp. 466-470

1.1 Un « lieu sans lieu » pp. 470-471
1.2 Un « fond sans fond » pp. 471-474
1.3 Lieu de la naissance éternelle pp. 475-479

2°) Une naissance « sans pourquoi » p. 479

2.1 Le grand silence pp. 480-485
2.2 Parole éternelle (*Ê wigez wort*) et Naissance éternelle (*Ê wigen geburt*) pp. 486-494
2.3 La réalité de la naissance éternelle dans l'*E tuus in der seele* pp. 494-501

3°) Devenir ce que nous avons été éternellement en l'incréé p. 502

3.1 Eternellement élus dans le Fils pp. 502-508
3.2 *Von sînem grunde... von sîner wesunge... von sînem wesene* pp. 509-518
3.3 Une dynamique de donation incréée pp. 519-523
3.4 Le dynamisme de la Trinité éternelle dans l'âme pp. 524-528

CONCLUSION pp. 529-546
ABREVIATIONS pp. 547-549
ANNEXES pp. 550-695
Annexe 1, Mots clés pp. 550-554
Annexe 2, Listing pp. 555-587

Annexe 3, L'Esprit Saint pp. 588-610
Annexe 4, Lumière incréée pp. 611-622
Annexe 5, Incréé, Désert et silence pp. 623-641
Annexe 6, Pauvreté et Incréé pp. 642-644
Annexe 7, Incréé et Principe pp. 645-665
Conclusion aux annexes pp. 666-671
Bibliographie pp. 671-695

à Madeleine Wieger

INTRODUCTION

« Il parlait du point de vue de l'éternité, et vous l'avez entendu du point de vue du temps[1]. »

Par cette phrase, Jean Tauler met en lumière l'originalité de la pensée de Maître Eckhart et donne la raison pour laquelle celle-ci s'est heurtée à l'incompréhension de ses contemporains, au point d'aboutir au procès où 27 propositions extraites de son œuvre furent condamnées[2]. Mais elle nous met aussi face à la difficulté du propos d'Eckhart, car elle le situe depuis ce qui dépasse le langage et la pensée des hommes. L'éternité semble donc nous renvoyer paradoxalement à un indicible, aux réalités les plus hautes que l'esprit humain tente de dire et d'approcher. L'incréé est l'une de ces réalités, et elle est peut-être la plus haute, car elle nous met au cœur de l'essence de Dieu et de l'essence de l'homme, dans l' « avant » de la création, dans l'éternité du Principe.

Ainsi les paroles du Maître s'offrent à nous depuis l'éternité, étonnamment étranges, ténèbres lumineuses, pleines de grâce : *Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso* « Comme un vase d'or massif, orné de toutes les pierres précieuses (…) Et on peut le dire véritablement de toute âme bonne, sainte, qui a laissé toutes choses et les prend là où elles sont éternelles. Celui qui laisse les choses là où elles sont fortuites, les possède là où elles sont un être pur et sont éternelles[3]. »

1 J. TAULER, *Sermons*, édition intégrale, Traduction de E. Hugueny – G.Théry – M. A. L. Corin ; Editée et présentée par Jean-Pierre Jossua, avec une notice d'Edouard-Henri Wéber sur Jean Tauler et Maître Eckhart. « Sagesses chrétiennes », Les éditions du Cerf, Paris, 1991. Sermon 15 pour la veille des Rameaux, p. 112.

2 La commission pontificale ramène les listes du dossier d'inquisition à un ensemble de 28 propositions, traduites en latin et isolées de leur contexte. Le 27 mars 1329, la Bulle *In agro dominico* condamne 17 d'entre elles comme « contenant des erreurs ou entachées d'hérésie », les 11 autres étant seulement « tout à fait malsonnantes, très téméraires et suspectes d'hérésie », mais « susceptibles de prendre ou d'avoir un sens catholique, moyennant force explications et compléments ».

3 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 16 b, *Quasi vas auri solidum,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 149.

- **L'incréé : une Parole depuis l'éternité**

Eckhart ne parle pas de l'éternité, mais *du point de vue de* l'éternité, note la traduction française du texte de Jean Tauler[4]. Et ce dernier de préciser : « Là sont toutes choses, et comme elles ont été éternellement et telles qu'éternellement elles seront, telles elles sont dans l'instant présent. C'est ainsi que les gens qui sont arrivés à ce degré de vie spirituelle font toutes leurs œuvres en dehors du temps, dans l'éternité […] C'est ainsi que ces hommes prient et travaillent dans l'esprit ; là où le Père engendre son Fils, là ils sont eux-mêmes régénérés[5]. » L'homme comme *imago Dei* se trouve au point de tension entre le temps et l'éternité, entre le créé et l'incréé. Celui qui est tout entier intériorisé, qui « prie et travaille dans l'esprit » est dans l'éternité, dans la Déité. Un tel homme est en tout temps également proche de Dieu et de lui-même, son œuvre est alors rendue féconde « à partir du fond le plus noble ou, pour mieux dire, à partir du même fond où le Père donne naissance à son Verbe éternel[6]. » Ainsi celui qui flue en Dieu est chargé de prêcher la Parole, de la prononcer et de l'enfanter : il a la mission de l'événement du Verbe éternel dans le temps. Or dans ce verbe unique, « le Père prononce son Fils et en même temps l'Esprit Saint et toutes les créatures[7]. » et il n'y a pourtant qu'un dire éternel 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[8]. » L'intention d'Eckhart est de revenir à l'unité de la Parole, à son origine, au Verbe incréé, et donc à centrer sa prédication depuis l'éternité où le Père engendre son Fils, depuis la Déité. Ainsi dans le Sermon 52, il remarque que dans la percée (*Durchbruch*), l'homme est « au-dessus de toutes les créatures », c'est-à-dire dans l'éternité : « Là je suis ce que j'étais et ce que je demeurerai maintenant et à jamais […] Car dans cette percée je reçois ceci : que Dieu et moi nous sommes *un*[9]. »

C'est pourquoi le Maître exhorte l'homme à se tenir « à la porte du temple de Dieu » : « Le temple de Dieu est l'unité de son être. Ce qui est « un » préfère de beaucoup être seul. C'est pourquoi l'unité est près de Dieu, maintient Dieu en lui-même et ne lui ajoute rien. Là, il réside dans ce qu'il a de plus personnel, dans son *esse*, totalement en lui-même, nulle part

4 *Cf* note 1.
5 *Ibidem*, p. 112.
6 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 2, *Intravit Jesus in quoddam castellum,* JAH I, Paris, 1974, p. 53.
7 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 30, *Praedica verbum,* JAH I, Paris, 1974, p. 244.
8 *Ibidem*.
9 Maître ECKHART, *Traités et Sermons*, AL, Sermon 52, *Pourquoi nous devons nous affranchir de Dieu même*, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 354.

hors de lui-même. Mais là où il se diffuse, il se diffuse à l'extérieur[10]. » Car Dieu, dit Eckhart « n'opère pas dans les choses corporelles, il opère dans l'éternité[11]. » Là, l'homme est pleinement intériorisé, créé à l'image de Dieu, goûte les créatures comme un don de Dieu, et connaît Dieu dans sa déité : « ici, l'âme reçoit un baiser de la Déité ; … elle est enlacée par l'unité[12]. » La connaissance unitive à laquelle le Maître veut conduire l'homme est supra-rationnelle, c'est-à-dire incréée ou éternelle. « Parler à partir de l'éternité » revient donc à parler depuis l'intellect intuitif qui est la 'syndérèse' ou 'étincelle de l'âme' : « Vous devez savoir que l'image divine et simple qui est imprimée dans l'âme, au plus intérieur de la nature, est reçue directement, et le plus intime et le plus noble dans la nature divine est reproduit très véritablement dans l'image de l'âme[13]. » Or « il est difficile d'exprimer dans un contexte doctrinal chrétien ce en quoi consiste la divinisation de l'âme, et de définir le mode de sa parenté avec l'incréé[14]. » C'est ce « mode de parenté » qui retient l'attention d'Eckhart et en même temps lui pose le problème des limites du langage. Car il ne peut alors parler que depuis l'éternité du Principe divin pour l'envisager.

Eckhart établit une différence importante entre les puissances de l'âme et le fond de l'âme, entre une raison qui saisirait les choses depuis le devenir et la multiplicité du temps et du créé, et un « quelque chose » qui saisirait les choses depuis leur plénitude, à partir de leur éternité en Dieu. D'un côté, les forces de la volonté et de l'intellect restent distinctes, de l'autre, la profondeur de l'âme, la syndérèse, demeure éternellement en Dieu, et connaît ainsi les choses depuis leur unité avec le Principe. C'est pourquoi l'intention du *Lebemeister* est de ramener l'homme à ce « quelque chose » d'incréé afin qu'il voit avec l'œil intérieur de l'âme, et connaisse ainsi comme Dieu connaît : « L'œil intérieur de l'âme est celui qui regarde vers l'essence et reçoit son essence de Dieu sans intermédiaire[15]. », par opposition à l'œil extérieur qui se situe depuis le temps et se tourne ainsi vers toutes les créatures, les percevant en images, selon le mode des puissances. « Dans le premier cas, note Alois Maria Haas[16], le résultat de la méditation sur Dieu serait toujours « un Dieu pensé », marqué par toutes sortes de connaissances partielles, dues à l'insuffisance de la pensée humaine. Dans le second,

10 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 19, *Sta in porta domus Domini,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 166.
11 *Ibidem*.
12 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 10, *Comment l'âme saisit Dieu dans son origine fondamentale,* AL, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 287.
13 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 16 b, *Quasi vas auri solidum,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 150.
14 E. ZUM BRUNN et A. DE LIBERA, *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et Théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 25.
15 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 10, *Comment l'âme saisit Dieu dans son origine fondamentale,* AL, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 284.
16 A. M. HAAS, CH 8142 *Uitikon Waldegg*.

l'intervention dans la *Gemüt* (lat. *Mens, l'esprit*) donne, en revanche, la chance de l'intériorité, où la tâche personnelle de l'être humain reçoit la plénitude de la divinité (dans le *vünkelîn*), c'est-à-dire qu'elle ne se limite plus au *Durchbruch.*

- **De l'incréé de Dieu à l'incréé dans l'âme**

Si l'incréé chez Maître Eckhart nous situe depuis l'éternité de sa prédication, et donc dans sa mystique, il nous renvoie à une double appréhension, à la fois théologique et anthropologique. L'incréé doit donc s'envisager du point de vue du Principe divin et du point de vue de l'âme humaine. Car si Eckhart désigne l'Incréé par le Principe transcendant, il parle aussi d'un 'quelque chose d'incréé dans l'âme' ou 'pointe de l'âme' qui serait éternellement en Dieu. Or si ces deux points de vue divergent, l'intention d'Eckhart est de nous amener à trouver leur point de convergence dans un seul fond incréé où le fond de l'âme et le fond de Dieu sont un seul fond, et donc à « être réintroduit dans le Bien simple qui est Dieu » comme il le dit dans le second point du programme de prédication[17].

Cette « réintroduction » en Dieu correspond à ce qu'Augustin appelle la *formatio* de l'homme, ce qu'Eckhart nomme *Einbildung* dans son œuvre allemande, et elle ne peut se faire sans une certaine réminiscence d'un « quelque chose » dans l'âme : c'est le troisième point du programme de prédication qui nous permet d'envisager le second – « Que l'on se souvienne de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme afin que l'homme parvienne ainsi merveilleusement jusqu'à Dieu[18]. » Dans cette perspective, la réminiscence de la syndérèse nous conduit à l'incréé en nous et de là à l'union au Principe. Or si cette connaissance par réminiscence n'est pas sans faire penser à Platon[19], elle diffère de sa philosophie en ce qu'il s'agit de vivre une union intime et personnelle à la Présence divine qu'Eckhart nomme *filiatio* et qu'il exprime par le thème de la naissance de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu. Ainsi, dans la continuité des *Confessions* d'Augustin, Eckhart pose un « ressouvenir » d'une partie cachée de l'âme et qui serait plus haute que l'âme elle-même – ce serait ainsi l'âme selon le mode de son éternité –. Si l'homme désire y revenir c'est qu'il s'en ressouvient, et donc qu'il ne l'a jamais quittée : « En vérité, la femme qui avait perdu la drachme la chercha avec sa lampe, et, si elle ne l'avait pas eue en mémoire, elle ne l'eût pas retrouvée ; car, supposé

17 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 53, *Misit Dominus manum suam*, JAH II, Paris, Seuil, 1974, p. 151.
18 *Ibidem*.
19 PLATON, *Ménon*, « Chercher et apprendre n'est autre chose que se ressouvenir », trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 343.

qu'elle l'eut retrouvée, comment aurait-elle su que c'était bien elle, si elle ne l'avait pas eue en mémoire[20] ? »

Le 'quelque chose' d'incréé en l'âme [*Etwas in der sêle*] relève donc du sentiment d'une Présence au plus intime de soi, tout au dedans de son âme. « C'est parce qu'il le savait clairement que saint Paul parle en ces termes : « Je suis certain que ni la mort ni aucun supplice ne peut me séparer de ce que je perçois en moi. (*Romains* 8, 38-39)[21] » Paul « perçoit » en lui ce quelque chose de plus intime que lui et qui est la présence incréée de Dieu en lui – par elle, il se reconnaît selon le mode de son éternité, c'est-à-dire selon que l' est créé à l'image de Dieu, et donc selon sa parenté divine. Eckhart insiste sur la « reconnaissance » que Dieu a mis en soi une 'grande noblesse' un 'quelque chose' d'incréé [*Etwas in der sêle*] qui est plus que soi car c'est en ce quelque chose que Dieu m'est le plus intime, que je ressens le plus intérieurement sa présence divine. Car sans cette reconnaissance préalable, il n'est pas de connaissance possible : « Nous ne disons pas que nous avons retrouvé ce qui était perdu, si nous ne le reconnaissons pas ; par ailleurs, nous ne pouvons reconnaître sans nous ressouvenir. Cet objet était perdu, c'est vrai, pour les yeux ; la mémoire le retenait[22]. »

Ainsi un parallèle évident s'opère entre le livre 10 des *Confessions* et le troisième point du programme de prédication qui fait clairement écho à la mystique du Maître, et donc au livre central du *Commentaire de l'Evangile de Jean* axé sur le thème de la naissance de Dieu dans l'âme. C'est pourquoi dans le Sermon 101, Eckhart cite Augustin : « J'ai conscience d'une chose en moi qui précède et prépare mon âme : si elle était accomplie et affermie en moi, cela ne pourrait être que la vie éternelle[23]. »

Le Dieu d'Augustin et d'Eckhart n'est pas un Principe impersonnel mais une Présence. Cette Présence est essentiellement trinitaire, et elle est connue et vécue depuis le fond le plus intime de l'âme, l'incréé divin en elle. Cette expérience du plus intime, de la « vie éternelle », est celle qu'Eckhart nomme le troisième genre de connaissance dans le Sermon 11 et qui est celui de son éternité d'image en Dieu, de l'incréé en soi : « Par le troisième genre de connaissance, on entend une noble puissance de l'âme, si haute et si noble qu'elle saisit Dieu dans la simplicité de son essence. Cette puissance n'a rien de commun avec quoi que ce soit ; de rien, elle fait quelque chose, et tout. Elle ne sait rien d'hier ni d'avant-hier, de demain ni d'après-demain, car dans l'éternité il n'y a ni hier, ni demain, seulement un instant présent ; ce

20 Saint AUGUSTIN, *Confessions* X, 18, 27, *EA,* p. 191.
21 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 101, *Au milieu du silence,* Orbey, Arfuyen, 2004, p. 101.
22 Saint AUGUSTIN, *Confessions* X, 18, 27, *EA*, p. 192.
23 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 101, *Au milieu du silence,* Orbey, Arfuyen, 2004, p. 57.

qui fut voici mille ans et ce qui sera dans mille ans est présent, et de même ce qui est de l'autre côté de la mer. Cette puissance saisit Dieu dans son vestiaire. Un texte dit : en lui, par lui et pour lui. En lui, c'est-à-dire dans le Père ; par lui, c'est-à-dire dans le Fils ; pour lui, c'est-à-dire dans le Saint Esprit[24]. »

La filiation représente ainsi l'enjeu de la question de l'incréé chez Maître Eckhart. Tout le fond de l'intention du rhénan est contenue en ce thème. Or c'est depuis l'incréé, depuis l'éternité du Principe, qu'il va nous amener à connaître Dieu en nous détachant de tout dans cette connaissance et en devenant un avec Lui. On comprend alors la difficulté que pose le thème de l'incréé chez Eckhart : si l'union de l'âme à Dieu s'accomplit en ce « quelque chose » d'incréé en elle, la parenté de ce « quelque chose » avec Dieu ne peut se penser à partir du temps, mais depuis l'éternité, c'est-à-dire depuis l'essence même de Dieu, son unité incréée. Ainsi, pour Eckhart parler 'depuis l'éternité' semble bien signifier se placer en cette 'antériorité', qui ne désigne pas un 'avant' chronologique mais un principe (*archè*). L'incréé nous renvoie donc au principe aussi bien en son Unité ou fond qu'en sa distinction ou relation. Or tout le propos d'Eckhart est de nous montrer que la distinction provient de l'Unité, que le créé provient de l'incréé et retourne à lui. La réminiscence du « quelque chose » dans l'âme est alors nécessaire pour produire le mouvement de percée (*Durchbruch*)[25] qui par-delà l'écorce des choses créées, permet l'expérience de la naissance éternelle de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu, c'est-à-dire l'unité féconde du fond de l'âme et du fond de Dieu : « Dans l'âme qui est située en un actuel présent, le Père engendre son Fils unique et dans cette même naissance, l'âme renaît en Dieu. C'est là une seule naissance[26]. »

La parenté de ce « quelque chose » avec Dieu ressort alors de la définition négative qu'Eckhart lui applique comme à Dieu lui-même et qui, dès les *Questions parisiennes* est employé pour caractériser l'Intellect de Dieu « n'ayant rien de commun avec quoi que ce soit ». L'homme doit recouvrer ce « quelque chose » en se séparant de la distinction séparatrice des créatures, c'est-à-dire en se séparant de leur néant. Or cette séparation du créé qui est une dépossession de soi « devient, dit Marie-Anne Vannier, en un étonnant échange, l'accomplissement de l'être humain[27]. » La séparation de la distinction du créé est donc une

24 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 11, *Impletum est tempus Elizabeth,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 116.
25 Cet esprit doit franchir tout nombre et faire sa percée à travers toute multiplicité, et Dieu fait en lui sa percée, et de même qu'il fait sa percée en moi, je fais à mon tour ma percée en lui. Dieu conduit cet esprit dans le désert et dans l'Unité de lui-même, là où il est l'Un pur et jaillit en lui-même. Cet esprit n'a pas de pourquoi, et s'il devait avoir quelque pourquoi, l'unité devrait avoir son pourquoi. Cet esprit se situe dans l'unité et la liberté. Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 29, *Convescens praecepit eis,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 237.
26 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 10, *In diebus suis placuit Deo,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 111.
27 Marie-Anne VANNIER, « Création et négativité chez Eckhart » in *Revue des Sciences Religieuses*, Palais universitaire - Strasbourg, n°4, octobre 1993, p. 65.

unité incréée – une naissance éternelle. Or loin de gommer toute distinction, Eckhart pense la création renouvelée et continuée en la Personne du Verbe éternel comme un dialogue ininterrompu de Dieu à sa créature, c'est-à-dire comme une « distinction sans distinction[28]. » : « On comprend dès lors, pourquoi Eckhart définit la création en termes de négativité. De cette manière, il propose, à la suite de Platon, de Saint Augustin, des auteurs monastiques…, une pédagogie du regard, une dialectique qui invite à s'attacher au seul essentiel, afin de s'accomplir[29]. »

On constate ainsi que se placer du point de vue de l'éternité revient à orienter son regard depuis le Principe éternel et incréé et vers lui. Or si ce regard est distinct de celui de Dieu, selon la nature, il n'en est pas moins un avec lui, selon la grâce. Or c'est cette unité qui nous conduit à envisager la parenté du « quelque chose » dans l'âme avec Dieu comme une parenté de grâce, un 'devenir fils dans le Fils', et non comme une parenté de nature. Parler d'incréé comme négation de la création c'est donc avant tout envisager la création du point de vue de l'éternité, c'est-à-dire du point de vue de l'engendrement du Fils dans le sein du Père, c'est-à-dire depuis la Déité désignant le fond de la Trinité. C'est pourquoi l'unité que recherche Eckhart n'est pas une unité sans distinction ni une distinction sans unité, mais une « distinction sans distinction ». Or seule la Trinité nous permet d'envisager cette réalité de l'incréé sans tomber dans le panthéisme : « J'ai prêché un jour en latin, et c'était le jour de la Trinité, et j'ai dit : la distinction provient de l'Unité : la distinction dans la Trinité. L'Unité est la distinction et la distinction est l'Unité. Plus la distinction est grande, plus grande est l'Unité, car c'est une distinction sans distinction[30]. » Ce qui est distinct du point de vue du créé, est indistinct en l'incréé. Ainsi l'incréé dans l'âme est identique à l'incréé de Dieu si l'on se situe depuis l'éternité de la création, c'est-à-dire dans la grâce, mais distincte de lui si l'on se situe à partir du temps. Or il ne s'agit pas de séparer temps et éternité, créé et incréé, mais de les penser dans une continuité par la médiation du Verbe-Fils. C'est là tout l'enjeu de la théologie d'Eckhart, et c'est ce que nous voulons faire ressortir dans notre propos : il parle à partir de l'éternité, à partir de ce 'je ne sais quoi' (*neiwaz*) en nous de divin et qui n'est pas accessible à la raison raisonnante, mais à la connaissance intuitive de l'intellect ou, plus profondément encore, au regard de l'essence qui contemple l'essence.

L'économie trinitaire est ainsi le point de passage entre l'éternité et le temps. La porte par laquelle la dynamique d'amour trinitaire peut entrer dans le temps et le temps humain

28 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 10, *In diebus suis placuit Deo,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 112.
29 Marie-Anne VANNIER, « Création et négativité chez Eckhart » in *Revue des Sciences Religieuses*, Palais universitaire - Strasbourg, n°4, octobre 1993, pp. 65-66.
30 *Ibidem,* p. 65.

dans l'éternité incréée des Trois unis en leur « Fond », est la vie terrestre du Verbe incarné et particulièrement sa traversée pascale. Pâques donne en effet à cette ouverture du temps sur l'éternité et de l'éternité sur le temps sa pleine densité.

La Croix est l'heure de Jésus-Christ, le « maintenant éternel », le « commencement » où s'abandonnant au Père, Il rend l'Esprit, et où ainsi tout est consommé et accompli. Au temps ancien, temps de discontinuité et de rupture, succède le temps nouveau du pardon, de la réconciliation, de l'Alliance nouvelle rétablis dans l'aujourd'hui éternel où, sans intervalle de temps, dans l'éternité, Jésus nous promet l'Esprit Saint – la naissance du Verbe dans l'âme ou encore la totalité d'amour trinitaire. Car ce que le Père a donné au Fils, nous dit Eckhart dans le *Commentaire de l'Evangile de Jean*, est « plus grand que tout ». Et ce « *majus omnibus* » est précisément l'incréé en ce qu'il est tout entier 'concentré', 'rassemblé' dans la Personne du Fils qui procède de la communion d'amour du Père et du Fils : et « ce que m'a donné le Père est plus grand que tout », parce que « toutes choses ont été faites par lui », tandis que lui-même n'a pas été fait, mais a reçu du Père quelque chose de plus grand, à savoir la nature incréée du Père, laquelle est assurément quelque chose de plus grand que tout, en tant qu'il est créateur, le principe et la fin de toutes choses[31]. »

Ainsi la Pentecôte est en quelque sorte la face de Pâques tournée vers le monde. Elle substitue à l'extériorité du monde créé et temporel celui de l'intériorité même du mystère trinitaire, celui de l''Un-Incréé' dans la communication et la communion de son Esprit. Or en cette substitution il ne faut lire aucune abolition de la création, mais sa continuation transfigurée par l'Esprit incréé du Seigneur. Ainsi c'est l'Esprit Saint qui actualise dans l'histoire des hommes le mystère de la Trinité incréée qui s'est manifesté dans la temporalité de la dynamique pascale et la Pentecôte.

Adhuc autem sexto patet quod filius, utpote similitudo perfecta, spirat amorem, spiritum sanctum, qui et ipse utique increatus, utpote manens in imagine et haec in illo ut docet Augustinus IX De Trinitate c. 10. Or il résulte de là un sixième point : c'est que le Fils, en raison de sa parfaite ressemblance, spire l'amour, à savoir le Saint-Esprit, qui est lui-même incréé, dans la mesure où il demeure dans l'image et elle en lui, comme l'enseigne Augustin au livre IX, chapitre 10 de *La Trinité*[32]. Pour Augustin, la mission du Fils est son incarnation et elle signifie qu' « il s'est manifesté extérieurement dans la créature corporelle, lui qui est

31 Maître ECKHART, *OLME* 6, *Commentaire de l'Evangile de Jean, Le Prologue,* Texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner, Alain de Libera, Edouard Wéber et Emilie Zum Brunn, Paris, éd. du Cerf, 1984, § 122, p. 240-241. *LW* III, Stuttgart, Kohlhammer, 1936, p. 107.
32 Maître ECKHART, *Sermo* XLIX, n. 512, *LW* IV, Stuttgart, Kohlhammer, 1936, p. 427.

toujours caché intérieurement, dans sa nature spirituelle, aux yeux des mortels[33]. » De même, la mission de l'Esprit est sa manifestation visible par l'intermédiaire d' « une forme créée tirée du temps[34] » au moment du Baptême et de la Pentecôte. Or cela ne se produit pas pour que l'Esprit Saint se manifeste dans sa propre substance puisqu'il est lui-même incréé comme le Père et le Fils, mais, écrit Augustin « pour que le cœur des hommes, ébranlé par des visions extérieures, se tourne à partir de la manifestation temporelle de celui qui vient vers l'éternité mystérieuse de celui qui est toujours présent[35]. »

Ainsi la présence de l'Esprit incréé dans le cœur de l'homme, dans le plus intime de son âme, ce qu'Eckhart nommera l'*Etwas in der Seele*, est cette présence même de la vie intime des Trois Personnes qui requiert l'âme humaine en son fond, en son plus haut abandon pour la conduire au désert, parler à son « essence éternelle » et s'unir à elle dans le fond sans fond, dans l'incréé du 'quelque chose', dans l'intimité trinitaire :

Qui ex simplicitate crederet, diceret et scriberet aliquid increatum in anima ut partem animae, non esset hereticus nec damnaretur. Et addit quod magister Sententiarum (Pierre Lombard, Sententiae, I d. 17 c. 6 – éd. Grottaferrata 1971, 148-152). Sic mortuus est quod credidit, docuit et scripsit non esse in anima habitum aliquem creatum caritatis, sed ipsam moveri a solo spiritu sancto increato[36].

Depuis le XIIème siècle les maîtres de Paris se sont attachés à ne pas suivre Pierre Lombard qui, dans ses *Sentences*, affirmait que la vertu théologale de charité n'était autre que la Personne même de l'Esprit Saint. Ils voulaient ainsi montrer que la *caritas* était un principe effectivement donné, et donc bien réel, c'est-à-dire créé. Toutefois cette prise de position semble avoir eu pour effet d'estomper l'idée d'intervention directe et de présence personnelle immédiate de la Personne de l'Esprit Saint – le langage et ses concepts s'avérant le plus souvent inadéquats pour rendre compte d'une telle Présence incréée, de la venue supranaturelle et mystérieuse de l'Esprit Saint, celle même que l'on voit à l'œuvre dans le mystère de l'Annonciation et qu'Eckhart traduit par le terme *gnâde*, la grâce : « La grâce n'unit pas l'âme à Dieu, elle est un accomplissement », nous dit Eckhart, et ainsi « son œuvre consiste à ramener l'âme à Dieu. Là, elle reçoit le fruit né de la fleur[37]. » Dans la tradition de saint Augustin, de saint Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, Eckhart redonne toute sa place à la Trinité économique, la Trinité pour nous, en mettant l'accent sur les missions du

33 Saint AUGUSTIN, *De Trinitate* II, 5, 10, *BA* 16, p. 402.
34 *Ibidem, Cf Marc* 1, 10.
35 Saint AUGUSTIN, *De Trinitate* II, 5, 10, *BA* 16, p. 418.
36 Maître ECKHART, *Acta Echardiana* – 46, *LW* 5, Stuttgart, Kohlhammer, 1936, p. 109.
37 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 21, *Unus Deus et pater omnium*, JAH I, Paris, Seuil, 1974, pp. 186-187.

Fils et de l'Esprit Saint, depuis la *puritas essendi*, qui est une autre manière de parler de la Plénitude et de l'Unité du Fond incréé, du mystère de la Trinité immanente auquel il rattache dans plusieurs sermons le terme même de « Père » qui, dans ce fond, ne cesse d'engendrer Son Fils.

Car, comme le dit Marie-Anne Vannier, « cette Unité fondamentale de Dieu est la condition de l'engendrement de son Fils[38]. » On voit ainsi comme il passe de la Trinité *ad intra* à la Trinité *ad extra* et de la Trinité *ad extra* à la Trinité *ad intra* dans un mouvement de va et vient, qui s'apparente à une « respiration incréé » où le mouvement de systole est inséparable du mouvement de diastole. Or dans sa « mission » trinitaire, « l'Esprit Saint 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, le Principe où le Fils à son être, là où la sagesse éternelle « trouve également son repos dans la ville consacrée et sainte », dans le plus intime[39]. » Ainsi l'âme qui est parvenue à la lumière « se situe entre les trois lumières, à la croisée des chemins[40]. » Or il s'agit ici de la lumière qu'est le Père incréé, celle qu'est le Fils incréé et celle qu'est l'Esprit Saint incréé, et donc de leur Lumière incréée, celle même qui brille de toute sa clarté, celle même que nulle créature ne saurait voir, dans le Fond de la Trinité. Par cette « lumière » incréée c'est tout le mystère de la Trinité *ad intra* qui est désignée et avec lui, c'est le quatrième point du programme de prédication qui est envisagé : « En quatrième lieu, je parle de la pureté de la nature divine – de quelle clarté est la nature divine, c'est inexprimable. Dieu est une Parole, une parole inexprimée[41]. »

L'Esprit Saint qui est amour, conduit l'âme vers le Père, vers le Principe. Il est donc essentiel de redonner toute sa place à l'Esprit Saint dans la théologie d'Eckhart, pour comprendre ce qu'il entend par l'incréé, en particulier du point de vue de l'âme : car l'âme n'est pas incréée par nature, elle l'est par la grâce de l'inhabitation trinitaire, et donc par la présence mystérieuse de l'Esprit Saint incréé en elle. En cela, Eckhart nous renvoie à l'opération de la grâce incréée dans l'âme, pour comprendre le thème centrale de sa mystique, à savoir la filiation. Que veut dire en effet que « l'Esprit Saint 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 » sinon que l'Esprit Saint est le moteur même de la vie mystique, que l'âme d'elle-même

[38] Marie-Anne VANNIER, « L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart », (Hg.), in : Alain Dierkens und Benoit Beyer de Ryke (Hg), *Mystique : La passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours* (*Problème d'histoire des religions*. Band 15). Brüssel, 2005.
[39] Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 18, *Adolescens, tibi dico : surge*, JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 162.
[40] *Ibidem*, p. 163.
[41] Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 53, *Misit Dominus manum suam*, JAH II, Paris, Seuil, 1974, p. 151.

ne peut rien, mais qu'elle peut tout si elle s'abandonne à la grâce de l'Esprit Saint qui est cette énergie trinitaire elle-même venant soulever l'âme et la conduire dans sa ville sainte, dans son temple, ce qu'il nommera la syndérèse dans le Sermon 20b[42] ou encore l'*Etwas in der Seele* dans les *Sermons* 10, 12 et 13 : *Waere der mensche aller alsô, er waere alzemâle ungeschaffen und ungeschepfelich; waere allez daz alsô, daz lîphaftic und gebresthaftic ist, waere daz werstanden in der einicheit, ez enwaere niht anders, dan daz diu einicheit selber ist :* « Il est dans l'âme quelque chose de si apparenté à Dieu que c'est un et non uni. C'est un, cela n'a rien de commun avec rien et cela n'a non plus rien de commun avec tout le créé. Tout ce qui est créé est néant. Or cela est loin de toute chose créée et étranger à elle. Si l'homme était tout entier ainsi, il serait totalement incréé et incréable ; si tout ce qui est corporel et déficient était ainsi compris dans l'Unité, ce ne serait rien d'autre que ce qu'est l'unité elle-même[43]. »

Eckhart entend ainsi redonner toute sa place à l'Esprit Saint tant dans son enseignement que dans son expérience : son intention est avant tout théologique, et quand il parle de l'incréé dans l'âme, il ne signifie rien d'autre que cette Présence trinitaire en elle, manifestée dans l'Esprit Saint qui donne la grâce, celle même de l'accomplissement de la naissance éternelle. L'incréé n'est donc pas un principe abstrait mais la Présence de l'Esprit Saint qui procède du Père et du Fils, introduisant l'âme dans la communion trinitaire qui transforme de l'intérieur celui qui la connaît. Ainsi le caractère créé de la charité n'exclut en rien la présence dans l'âme de l'Esprit Saint, charité incréée. Et cette présence rend raison de la mission du Verbe, soulignant son rôle d'Image du Père, détermination formelle qui, reçue dans l'Esprit humain, y est principe noétique dont l'origine est la relation éternelle constitutive de la Personne du Verbe incréé.

Il apparaît donc que l'Esprit Saint « récapitule » en quelque sorte la Trinité éternelle et incréée dans le temps et le monde créés ; dans l'ici et le maintenant de notre histoire, Il manifeste l'incréé pour la créature, le temps de Dieu pour l'homme – c'est-à-dire une

[42] Dans les sermons 20a et 20b, Eckhart refuse à ce "quelque chose » d'incréé dans l'âme le terme même de kraft (puissance). Il parle alors de « syndérèse » qui désigne « quelque chose qui est en tout temps attaché à Dieu et ne veut jamais de mal. Même dans l'enfer, elle est inclinée au bien ; elle s'oppose dans l'âme à tout ce qui n'est pas pur ni divin et invite constamment à ce festin. » Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 20b, JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 180 / "C'est une image de la nature divine qui toujours s'oppose à ce qui n'est pas divin; ce n'est pas une puissance de l'âme comme l'ont voulu quelques maîtres, et elle est toujours inclinée vers le bien… Cette lumière est de telle nature que sa lutte est constante, elle se nomme syndérèse, ce qui veut dire unir et détourner. » Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 20a, JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 175.

[43] *DW* I,1, Stuttgart, Kohlhammer, 1936, p. 198; Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 12, *Qui audit me,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 122.

Présence incréée dans le Fond de son âme, une présence qui ne cesse d'appeler à la naissance du Verbe, à la vie éternelle, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu en tant que Trinité incréée.

- **L'incréé, l'Esprit Saint et la Trinité**

L'origine où l'âme prend son origine désigne donc l'incréé en elle, c'est-à-dire l'image de la Trinité incréée en elle : c'est là sa racine dans l'éternité. La difficulté pour nous est de parler depuis cette éternité, c'est-à-dire en nous situant depuis cet incréé dans l'âme, qui serait alors l'âme d'*avant l'âme*, et depuis cet incréé en Dieu, qui serait ce Dieu d'*avant Dieu* ou la Trinité 'dédevenue', et ainsi de penser la relation qui les unit. Or comment penser la parenté incréée de l'âme à Dieu sinon par la présence de l'Esprit Saint, celui même que le Christ nous envoie après son départ du monde, et qu'il nous laisse comme témoignage de sa présence incréée ? « Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit[44]. » Ainsi, l'Esprit, procédant du Père et du Fils au sein de la Trinité, révèle leur communion d'amour au cœur de l'homme C'est votre avantage que je m'en aille ; en effet, si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; si, au contraire, je pars, je vous l'enverrai[45]. » L'incréé dans l'âme est donc la vie de l'Esprit en elle, le foyer d'amour trinitaire tout entier contenu dans la syndérèse. L'Esprit « récapitule » en quelque sorte toute la Trinité, il est cette éternité de la Trinité en l'homme : « Si vous m'aimez, vous vous appliquerez à observer mes commandements ; moi, je prierai le Père : il vous donnera un autre Paraclet qui restera avec vous pour toujours. C'est lui l'Esprit de vérité, celui que le monde est incapable d'accueillir parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas. Vous, vous le connaissez, car il demeure auprès de vous et il est en vous[46]. » « Lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils. Si autre chose que le Fils naît en toi, tu n'as pas l'Esprit Saint et la grâce n'opère pas en toi. L'origine de l'Esprit Saint est le Fils. Si le Fils n'était pas, l'Esprit Saint ne serait pas. Le Saint Esprit ne peut avoir son émanation et son épanouissement que par le Fils. Où le Père engendre son Fils, il lui donne tout ce qu'il a dans son être et dans sa nature. Dans ce don jaillit l'Esprit Saint[47]. » Parler à partir de l'éternité revient donc à parler à partir de l'Esprit Saint, Présence incréée que le Fils nous a laissé et qui continue ainsi l'œuvre de grâce du Père.

---

[44] *Jean* 14, 26.
[45] *Jean* 16, 7.
[46] *Jean* 14, 15-17.
47 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 11, *Impletum est tempus Elizabeth,* JAH I, Paris, 1974, p. 116.

La filiation adoptive, ou filiation par grâce d'adoption, représente donc tout l'enjeu du thème de l'incréé dans la mystique d'Eckhart ; et c'est par l'Esprit Saint qu'elle se manifeste car c'est par lui que la grâce de la donation du Père, c'est-à-dire que la grâce de son Verbe, s'accomplit dans le cœur de l'homme qui recouvre ainsi son lien d'unité éternel avec le Principe : « Personne n'a l'Esprit Saint à moins d'être le Fils unique. Le Père et le Fils spirent l'Esprit Saint là où l'Esprit Saint est spiré car cela est essentiel et spirituel[48]. » En parlant à partir de l'engendrement du Verbe, Eckhart réunit une théologie de la création, de la Trinité et de la glorification. Père, Fils et Esprit Saint sont Un dans l'être et dans l'essence. Et cette unité de l'essence est un quelque chose d'ineffable, la *Summa Res* de Pierre Lombard, cette réalité surnaturelle et éternelle qui n'est pas philosophique mais théologique. L'incréé chez Eckhart est donc une réalité de foi. Aucune des trois Personnes divines n'est la cause de Dieu ; Dieu est au-dessus de tout cela, et cependant, il est révélé un et trine. L'incréé n'est donc pas un concept, mais désigne le Dieu Un sans unité et trine sans Trinité : « Dans les réalités divines et principalement en Dieu il est nécessaire de professer et de confesser le Père, le Fils et le Saint Esprit, et que « ces trois sont une seule chose » (*« hi tres unum sunt », non unus*) mais non un seul ; qu'en outre, ils sont coéternels, coégaux et consubstantiels (*coaeterni, coaequales, consubstantiales*), une seule chose en tout ce qui appartient à la nature, mais distincte uniquement en tout ce qui connote ou implique l'engendrer et l'être engendré, le spirer et l'être spiré, et en a la saveur[49]. »

La voie descendante de la Personne divine du Christ rend possible aux créatures une voie ascendante dans et par l'Esprit Saint. Il a fallu que l'humiliation volontaire, la kénose rédemptrice du Fils de Dieu ait lieu, afin que l'homme pécheur puisse accomplir sa vocation, celle de la *deificatio* de l'être créé par la grâce incréée qui nous a été donnée dans l'Esprit. Ainsi l'Incarnation du Verbe est mis directement en rapport avec le mystère pascal et avec celui de la Pentecôte qui est l'accomplissement même de la Promesse de vie annoncée par le Christ et qu'il tenait de son Père. Ainsi si l'union entre le Père, le Fils et l'Esprit est réalisé dans la Personne divine du Verbe, il faut qu'elle soit réalisée dans chaque personne humaine, et c'est ce qu'Eckhart exprime dans le thème de la naissance éternelle du Verbe incréé dans l'âme et qu'il traduit en ces termes dans le Sermon allemand 30 : « Prêche la parole, prononce-la, exprime-la, produis-la, enfante la parole[50] ! » Car le Père, dit Eckhart « engendre

48 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 29, *Convescens praecepit eis,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 239.
49 Maître ECKHART, *OLME*, 6, *Commentaire de l'Evangile de Jean, Le Prologue,* Texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner, Alain de Libera, Edouard Wéber et Emilie Zum Brunn, Paris, éd. du Cerf, 1984, § 160, p. 289.
50 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 30, *Praedica Verbum,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 244.

son Fils dans le plus intérieur de l'âme et il t'engendre en même temps que son Fils unique, non pas moindre. Si je dois être Fils, il faut que je sois Fils dans le même être dans lequel il est Fils, et dans nul autre[51]. » Par « ce même être », ce « lieu » unique et intérieur d'identité à la nature divine, Eckhart entend le quelque chose d'incréé dans l'âme, c'est-à-dire la syndérèse qui est par grâce de même nature que la Trinité incréée. Ainsi le retour de l'âme à son origine, à ce point divin qu'est l'étincelle, *apax mentis*, est l'exercice mystique du moi qui découvre l'image de la Trinité dans le retour de l'âme à son fond incréé. Ainsi par ce quelque chose d'incréé dans l'âme, l'homme participe par grâce de la nature incréée de la Trinité.

Centrée sur le Christ et sur la grâce de l'Incarnation, la mystique de l'incréé fonde le thème de la naissance du Verbe éternel dans l'âme et ainsi celui de la connaissance de Dieu en tant qu'il est au-dessus des noms et des attributs : un Dieu qui se révèle Présence intérieure, qui parle au cœur de l'homme pour le transformer et le constituer dans sa filiation adoptive. Ainsi, à la suite de Marie-Anne Vannier nous pouvons dire que « ce fond de l'âme est, en quelque sorte, le point de dialogue entre l'être humain et son créateur[52]. » Notre objectif sera donc de montrer en quoi l'incréé chez Eckhart loin de nous conduire hors de l'orthodoxie de la pensée chrétienne, redonne aux mystères de la foi toute leur force et toute leur authenticité effective dans la vie du croyant. Car Eckhart ne pose pas l'incréé comme un absolu inatteignable, mais comme le point névralgique de toute la vie spirituelle en ce qu'elle est ce fond où s'opère la naissance du Verbe dans l'âme et ainsi la constitution de l'homme comme fils dans le Fils, par la grâce de l'Esprit : « Dans cette même Parole, tu es et je suis naturellement fils de Dieu comme ce même Verbe[53]. » Or si la filiation de l'homme s'établit à partir de l'unité du fond de l'âme et du fond de Dieu, unité accomplie dans et par la grâce, on comprend que devenir fils de Dieu nécessite un détachement du créé. Car l'incréé chez Eckhart est cet « Un en soi qui n'accueille rien d'extérieur à soi[54]. » C'est pourquoi « l'homme doit être détruit et totalement mort, n'être rien en lui-même, dépouillé de toute ressemblance et ne ressembler à personne, alors il est véritablement semblable à Dieu[55]. » Par la voie du détachement, chemin d'humilité, de décentrement du créé et de recentrement en l'incréé, Eckhart propose un chemin d'accomplissement de l'homme dans le temps, à partir de l'éternité de la présence divine en lui, et peut alors dire : « Jésus est uni à l'âme et elle à lui, et

51 *Ibidem*.
52 Marie-Anne VANNIER, « La thématisation de la mystique rhéno-flamande par Maître Eckhart », *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre*, Leiden, Boston : Brill, 2000, pp. 101-111.
53 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 49, *Beatus venter, qui te portavit,* JAH II, Paris, Seuil, 1974, p. 120.
54 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 29, *Convescens praecepit eis,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 240.
55 *Ibidem*.

elle rayonne et brille avec lui comme un unique Un et comme une lumière claire et pure dans le cœur paternel[56]. »

Ainsi par l'incréé Eckhart redonne une place centrale à la création et à la Trinité créatrice, car il pense l'unité sans confusion, la communication du fond trinitaire aux Personnes distinctes, du *Got* à la *Gottheit*, et ainsi l'unité de l'incréé dans l'âme à l'incréé de Dieu par la grâce de la filiation : Dieu conduit cet esprit dans le désert et dans l'Unité de lui-même, là où il est l'Un pur et jaillit en lui-même. Cet esprit n'a pas de pourquoi, et s'il devait avoir quelque pourquoi, l'unité devrait avoir son pourquoi. Cet esprit se situe dans l'unité et la liberté[57]. » La création n'est pas niée mais accomplie dans le Verbe incréé et à travers lui dans la Trinité tout entière.

- **L'incréé à la lumière des Procès**

Avant d'en venir à l'étude lexicale proprement dite, il convient de dégager les enjeux théologiques de l'incréé dans l'œuvre d'Eckhart, et donc de montrer en quoi, sa position de théologien chrétien sur la création, sans être hérétique, n'en demeure pas moins profondément originale. Parce que plusieurs développement pouvaient faire pencher le lecteur ou l'auditeur vers une dérive panthéiste ou un monisme émanatiste, les juges d'Avignon et de Cologne ont rejeté plusieurs propositions comme malsonnantes. S'agit-il juste d'un problème de vocabulaire ? Relativement à l'incréé, la question se complique, car la notion, telle qu'employée par Eckhart, a largement été rejetée par les censeurs, non plus seulement comme « malsonnante » mais comme « suspecte d'hérésie ». L'incréé, touchant au cœur du christianisme, la création, avait de quoi inquiéter… Car elle pouvait abonder dans le sens de la secte des Frères du Libre Esprit, et mettre en péril la foi catholique. Il fallait donc condamner son emploi dans l'œuvre d'Eckhart, dans la mesure où elle y jouait un rôle central dans la *deificatio*. Mais là où Eckhart « sauve l'incréé » de toute dérive panthéiste, c'est précisément dans sa théologie trinitaire où la grâce occupe une place de premier ordre. Car c'est finalement la participation à la vie trinitaire, la processualité de l'amour que le Maître entend exprimer dans la dialectique du créé à l'incréé, par le rapprochement qu'il effectue entre création et formation, à partir de la figure centrale du Verbe auquel l'âme se conforme pour devenir semblable à lui, par grâce.

56 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 2, *Intravit Jesus in quoddam castellum,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 54.
57 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 29, *Convescens praecepit eis,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 237.

Dans les œuvres spirituelles latines et allemandes[58] du Maître, il est impossible de passer sous silence la présence de l'expression d'incréé et d'incréable (*increatus* / *increabile* ; *ungeschaffen* / *ungeschepfellisch*). Or celle-ci ne semble pas sans retentissement sur la mystique du Thuringien, et par-delà cette dernière, sur la rigueur sémantique de sa pensée.

Le passage de la langue latine à la langue allemande chez Eckhart est très complexe. Elle concerne la notion d'incréé pour deux raisons : d'une part, relativement à la dimension sémantique du concept ; d'autre part, relativement à ses enjeux métaphysiques et théologiques. En effet, l'incréé semble se poser comme une négation du créé, ou comme une 'décréation'. Mais comment Eckhart entend-il cette négation dans sa compréhension du créé et de la création ? Concerne-t-elle la création dans sa dimension ontologique ? Et si oui, comment faut-il l'entendre ? On voit très vite que l'incréé va nous mener à des apories de langage et de pensée. Mais nous ne pouvons pas faire abstraction des multiples significations et résonances qu'elle induit, sans quoi nous risquerions de manquer la complexité et la profondeur du sujet.

Déjà le *Processus Coloniensis*, [en particulier les propositions 27 et 28 de la Bulle *in agro dominico*], trahit la difficulté de dire l'incréé, et de le définir. Concernant l'incréé s'agit-il d'un problème de langage, de ces allers et retours conceptuels entre le latin et le moyen-haut allemand[59] ? Par son passage dans une langue vernaculaire, le latin *increatus* aurait-il gagné un autre sens à travers l'*Ungeschaffen* du *Mittelhurdeutsch* ? La langue vernaculaire va-t-elle permettre à Maître Eckhart de dire autre chose sur l'incréé ?

C'est pourquoi il nous paraît important d'insister en premier lieu sur les articles 27 & 28 de la bulle pontificale : soulignons tout d'abord qu'ils sont jugés comme hérétiques et non pas seulement suspectés d'hérésie, comme les articles 16-26. On remarquera également que concernant dans la perspective créationniste dans laquelle nous place une réflexion de l'incréé chez Eckhart, l'article 1 est aussi déclaré hérétique. Quel est le point commun, ou plutôt le lien, qui unit ces trois thèses réprouvées comme hérétiques ? Pourquoi ont-elles nourri l'ardeur des dénonciations ? Or il est intéressant de constater que ces trois articles (1, 26, & 27) concernent l'incréé tant du point de vue de l'âme que du point de vue de Dieu. Ce « quelque chose » dans l'âme qui est l'intellect renvoie au Dieu Intellect des Questions parisiennes et aux Sermons allemands 9 & 71[60].

58 Avec moins d'audace linguistique dans la langue officielle de l'Eglise.
59 B.-L. WHORF, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, 1963, p. 127.
60 On émettra une réserve quant à l'authenticité du Sermon 71.

Concernant la première thèse, notons qu'Eckhart ne sépare pas *bullitio* interne et *bullitio* externe : Dès que Dieu fut en simultanéité avec le Verbe, l'univers surgit « *ab aeterno* ». Quant à la seconde, le « quelque chose dans l'âme qui est incréé et incréable », il faut renvoyer aux Sermons allemands 10, 11 et 12. La question de la transformation en Dieu y est centrale : de même que le pain dans l'Eucharistie, est converti au corps du Christ, l'homme est totalement transformé en Dieu par grâce. Et à ce niveau de transformation, Eckhart n'hésite pas à dire qu'il n'y a plus aucune différence entre l'être de l'homme et l'être de Dieu. On peut comprendre la peur des juges face à des telles affirmations qui laissent entendre que l'homme serait l'égal de Dieu, et pourrait ainsi sortir de sa condition de créature, voire se prendre pour Dieu. La dérive d'assimilation à la secte des Frères du Libre Esprit semble possible, mais Maître Eckhart ne l'entendait pas ainsi. Et c'est ce que nous allons tâcher de montrer. Comment donc le maître rhénan comprenait-il cette unité sans tomber dans l'hérésie ?

- **L'incréé et la création**

Dans le *Prologue général*[61], Eckhart écrit : « L'être de toutes choses, en tant qu'être, est mesuré par l'éternité, nullement par le temps. Car l'intellect dont l'objet est l'étant, et qui, selon Avicenne, saisit l'étant avant toutes choses, abstrait de l'ici et du maintenant, et donc du temps[62]. » Par-delà Aristote et la métaphysique péripatéticienne, le sens théologique du thème de la réduplication repose sur l'exégèse d'*Exode* III, 14. Vladimir Lossky affirme que la même saveur trinitaire qu'Eckhart découvre dans cette proposition du *sum qui sum* se retrouve dans la réduplication de l'*inquantum*[63].

« Purifié par la réduplication, le terme concret atteint le niveau abstrait qui le précède non seulement logiquement, mais aussi dans le sens métaphysique d'une formule participée. Réduit – ou plutôt exalté – au niveau de l'abstrait, le concret se montre identique avec la formalité abstraite[64]. » En se repliant sur lui-même par l'*inquantum*, le terme concret dégage la forme abstraite qui la définit, pure de toute autre attribution qui pourrait déterminer le sujet dans l'ordre concret de son existence. Or ce passage du concret à l'abstrait, qui est en quelque

61 Maître ECKHART, *OLME*, 6, *Commentaire de l'Evangile de Jean, Le Prologue,* Texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner, Alain de Libera, Edouard Weber et Emilie Zum Brunn, Paris, éd. du Cerf, 1984, n. 9, p. 154.
62 *Ibidem*
63 V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart,* Paris, Vrin, 1960, p. 104.
64 *Ibidem*, p. 110.

sorte l'aboutissement de la *reduplicatio*, ne peut pas être compris sans tout le soubassement théologique trinitaire.

Concernant la créature, on peut parler de vrai, de bon, de sage, de juste que relativement à la Bonté, à la Sagesse et à la Justice incréées. La créature porte ces perfections spirituelles en elle. Mais cela relève pour elle du domaine de l'abstrait. Il lui faut donc se dégager du concret pour se rendre semblable à l'abstrait : la créature, par le détachement, participe donc à l'incréé. Et par la participation, on constate que la créature reste « créature » ; son statut créé n'est pas nié. La nuance est subtile.

De même, bien que l'essence et la paternité soient identiques en Dieu le Père cependant il n'engendre pas en tant qu'essence mais en tant que Père quoique l'essence soit la racine de la génération. En effet, les actes divins mêmes absolus procèdent de Dieu conformément aux propriétés des attributs[65]. De même si la différence entre bon et bonté peut se réduire jusqu'à la simple univocité c'est parce que le premier terme est considéré de manière exclusive, comme le signifiant du deuxième. L'idée de consubstantialité n'exclut donc pas la différence ontologique : « Ce qui est bon et la bonté sont univoquement un dans le Fils, l'Esprit et le Père. Tandis qu'en Dieu et en nous, qui sommes bons, ils sont un au sens analogique[66]. »

Cette réduction prend un sens univoque si l'on se place du point de vue de la dynamique intratrinitaire (*bullitio*), alors que relativement à la relation entre le Créateur et la créature, elle ne prend sens que dans une relation d'analogie[67]. C'est par l'analogie en effet qu'Eckhart maintient la distance jusque dans l'intimité de Dieu à sa créature : cette distance est le garant de la transcendance divine et de la non-confusion possible entre le créé et l'incréé, c'est-à-dire de l'équivocité qui demeure dans le rapport. L'homme, créé à l'image de Dieu, ne saurait se confondre avec son Créateur au sens univoque. Or ceci n'empêche pas que, par l'analogie précisément, l'homme participe à l'incréé de Dieu. Et par cette participation l'homme en tant que (*inquantum*) bon et la bonté ne font qu'un. L'unité n'est pas ici à comprendre comme une unité par nature, mais comme étant une participation par grâce à la nature incréée de Dieu. Il en va ainsi du sens de l'*In principio* dans le *Commentaire de l'Evangile de Jean*[68]. Tout vient de Dieu et tout retourne à Lui : Dieu est au sens propre étant,

65 G. THERY, *Edition critique des pièces relatives au procès de Maître Eckhart* contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest, Paris, éd. J. Vrin, 1926, p. 110.
66 *Id.*, p. 186.
67 *Ibidem*.
68 Maître ECKHART, *OLME*, 6, *Commentaire de l'Evangile de Jean, Le Prologue,* Texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner, Alain de Libera, Edouard Wéber et Emilie Zum Brunn, Paris, éd. du Cerf, 1984, chapitre 54, pp. 110-111.

un, vrai et bon. Ainsi de Dieu toutes choses tiennent l'être, l'être un, l'être vrai et l'être bon : « Tout ce qui est en-deçà de Dieu est un étant-ceci ou cela, et non l'étant ou l'être au sens absolu, puisque c'est là le propre de la cause première qui est Dieu[69]. » Ainsi le rappelle saint Augustin, au premier livre des *Confessions* : « On ne peut trouver aucune veine par laquelle l'être et la vie se répandent en nous, sinon, Seigneur, l'acte par lequel tu nous fais », « car tu » es « suprêmement être et suprêmement vie[70]. »

Rien n'a donc été fait sans Dieu parce qu'en Dieu les raisons des choses sont éternelles et incréées. Cela signifie que la création est une production à partir du néant. Dieu est le principe de toutes choses. Par l'*In Principio*, Maître Eckhart entend « dans le Fils ». La génération du Fils précède toute action en toutes choses, tant dans l'être que dans le connaître. Les réalités créées ont donc leur raison d'être dans le Principe c'est-à-dire dans le Verbe éternel et incréé. Le temps ne trouve donc sa substance que dans l'éternité, et les réalités créées dans le Verbe incréé. Ici, nous pouvons renvoyer à la proposition 11 du paragraphe 12 du *Livre des Causes* : « Certains des êtres premiers sont dans les êtres premiers sur le mode qui permet à l'un de se trouver dans l'autre[71]. » Au même endroit, dans le Commentaire, on trouve : dans l'intelligence, l'être et le vivre sont intelligence et pure penser, dans la vie, l'être et le penser sont pur vivre et vie. Dieu seul vit et est vie puisqu'il est Créateur incréé, c'est-à-dire Principe, fin première et dernière de toutes choses.

Il faut ici distinguer l'être, le vivre et le penser dans l'ordre de l'abstrait (dans l'incréé du Principe) et dans l'ordre du concret (dans le créé et le créable, dans le temps). Dans l'abstrait, par « l'être est Dieu », il faut entendre « l'être absolu », et non pas l'être formellement inhérent aux choses. Il en va de même lorsqu'on dit que l'être est l'actualité de toutes les formes : on se réfère à un Principe incréé. Or si l'être revient à Dieu seul, il n'en reste pas moins qu'Eckhart ne nie pas une réalité ontologique à la créature et à la création. Au contraire, il les fonde dans leur Principe incréé, c'est-à-dire dans l'*ex nihilo* d'où elles émergent ; ils les fondent donc sur l'affirmation de l'Incréé de Dieu comme Néant au sens d'un absolu d'être. Dans l'ordre de l'abstrait, le néant comme incréé n'est pas un non-être ou une absence d'être, mais au contraire, un surcroît qui se pose comme une plénitude sans mesure.

La création n'est donc pas niée, mais elle est fondée et justifiée en l'Incréé comme Fond sans Fond – *Abgrund* – qui est plénitude de vie ou *bullitio* intradivine. Le vivant créé

69 *Ibidem*.
70 Saint AUGUSTIN, *Confessions* I, VI, 10 (*BA* 13, p. 288-289).
71 *Livre des Causes* / *Liber de causis*, Anonyme ; éd. bilingue ; propositions 11, § 12 ; Pattin, p. 73, 63-66.

participe à la Vie incréée, et tire d'elle son être et sa pensée, comme il est dit dans le § 63 de l'*Evangile de Jean* (*Prologue*)[72] : « Une chose créée est d'abord un étant, puis, à un niveau plus parfait, un vivant, enfin, et de façon suprême, un pensant. Ainsi donc, le pensant est plus parfait que l'étant par là même qu'il inclut l'étant. » Le vivant est ainsi plus parfait que l'étant en raison de l'être qu'il inclut. Les rapports du créé et de l'Incréé restent donc de l'ordre d'une analogie. Eckhart lui-même en souligne l'importance théologique et son enjeu dans sa mystique dans la *Rechtfertigungsschrift*[73]. Il faut en effet mettre l'accent sur la dimension chrétienne de l'Incréé, et cela, à partir de deux niveaux : le niveau spécifiquement théologique, avec la Trinité, et le niveau ontologique, avec la différence entre l'être et l'étant. Il s'agit pour ce dernier point de mesurer la distance entre le participant et le participé, et donc de ne pas confondre le créé et l'incréé. L'étant en tant que créé ne possède pas l'être incréé ; et en même temps, on pourrait dire que l'étant en tant qu'étant signifie l'être seulement.

L'intellect apparaît chez Eckhart comme la cheville ouvrière de la question de l'incréé du point de vue de l'âme, c'est-à-dire qu'il entre dans la dynamique de la percée qui dépasse la dualité du Créateur et de la créature pour aller à l'unité de la relation, l'identité initiale de toutes choses avec elles-mêmes et avec Dieu. Ainsi c'est l'intellect qui établit un pont au-dessus de l'abîme entre le créé et l'incréé. En cela, Maître Eckhart semble s'inspirer de traditions divergentes : dans le *Commentaire du Livre de la Sagesse*[74], il parle d'une certaine lumière de sagesse, sous la raison de la sagesse, qui n'est ni reçu dans le corps, ni dans l'âme rationnelle, mais seulement dans l'intellect en tant que l'intellect est un quelque chose de supérieur et de divin, selon quoi nous sommes de nature divine, et sommes à l'image du Dieu incréé : *lumen quidem sapientae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo intellectu, in quantum intellectus est, superius « aliquid » est et « divinius », secundum quod 'genus dei' sumus, secundum quod ad imaginem sumus increati dei.* En cela, l'âme participe à la vie trinitaire de Dieu, par son fond qu'Eckhart assimile à l'intellect, puissance supérieure de l'âme – comme tel, l'intellect saisit Dieu en tant qu'Incréé, c'est-à-dire dans la nudité de son être essentiel. Ce qui est dit dans l'œuvre latine se retrouve dans l'œuvre allemande où Eckhart évoque cette

72 Maître ECKHART, *OLME*, 6, *Commentaire de l'Evangile de Jean, Le Prologue,* Texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner, Alain de Libera, Edouard Weber et Emilie Zum Brunn, Paris, éd. du Cerf, 1984, § 63, I 3c-4 (Ière exégèse), p. 131.

73 *Cf.* THERY, *Edition critique des pièces relatives au procès de Maître Eckhart* contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest, Paris, éd. J. Vrin, 1926, p. 206.

74 Maître ECKHART, *Expositio in Sapientem, LW* II, Stuttgart, Kohlhammer, p. 428, n. 94. *Cf* Saint AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV c.8 n. 11, *PL* 42, 1044 : *« Eo enim imago est, quo dei capax est », ut ait Augustinus*. Dans cette perspective, l'âme est en mesure de participer à la vie divine par ses puissances, et plus particulièrement par l'intellect.

« puissance » (*kraft*) de l'intellect ; et d'ajouter : « si l'âme était tout entière ainsi, elle serait incréée et incréable ». Car il précise bien que cette puissance est dans l'âme et non pas l'âme elle-même. La différence est de taille et permettra à Eckhart d'éviter toute assimilation du créé à l'incréé. Car l'âme étant créée à l'image de Dieu, il va de soi qu'elle participe de l'incréé divin sans se confondre à lui. Car cette puissance est « une dans l'Unité » ajoute Eckhart en ce même *Sermon* 13[75]. C'est-à-dire qu'il s'agit là d'une convergence univoque du fond de l'âme et du fond de Dieu.

Mais il arrive que cette puissance s'excède elle-même et soit un « quelque chose » au-dessus de l'intellect lui-même ; c'est ce qu'exprime Eckhart quand il dit que cette puissance ne touche ni au temps ni à la chair, dans le *Sermon* 2. Or si le Thuringien ne désigne pas cette puissance, ou la désigne par la neutralité du « quelque chose » (*aliquid*), il n'en reste pas moins qu'il semble sous-entendre l'intellect – mais en ce cas, un intellect qui n'est plus celui d'une intelligence d'ordre « intellectuelle », « rationnelle », mais d'ordre spirituelle. Qu'est-ce à dire ? Il semble ici que l'intellect soit du domaine de l'intuition – et nous nous risquons à dire que cette intuition est une mémoire immémoriale, c'est-à-dire une réminiscence d'un quelque chose de plus profond qui précède et prépare l'âme et la requiert ainsi au chemin de la percée. Car l'intellect est appelé à s'excéder lui-même, et c'est en ces termes qu'Eckhart envisage une voie de percée, et donc, selon nous, une dynamique de l'incréé, comme processus de retour au Principe – et c'est une dynamique négative dans la mesure où elle exclut tout attribut pour atteindre à l'unité sans qualités du fond de l'âme et du fond de Dieu. Tout terme devient alors inadéquat, et c'est cette inadéquation même du langage et de la pensée qui fait aller au-delà. L'incréé, du point de vue de l'âme, s'inscrit donc toujours dans un désir d'excéder le « pourquoi », le créé en tant qu'image, non pas pour le nier ou l'éradiquer, mais pour lui redonner sa consistance propre en le rattachant à son principe incréé ; c'est ce désir qui « configure » le mouvement de percée : la faim de l'essence incréée de Dieu justifie la remontée incessante ou plutôt l'approfondissement dans le fond comme en ce lieu sans lieu qui est l'*Abgrund* de l'âme – là où elle est « auprès du Verbe » il introduit la négativité au sein même du créé, et cette négativité, appelée à se dépasser elle-même dans la Présence du Verbe incarné qui la transcende, se donne alors comme le travail de l'Esprit Saint en l'homme, et à travers lui, de la dynamique trinitaire elle-même où l'incréé est rejoint dans

75 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 13, *Vidi supra montem Syon,* JAH I, p. 129. *DW* I, Stuttgart Kohlhammer, 1936, p. 220.

le symbole du *Quicumque*[76]. Le fond incréé de Dieu renvoie à la Trinité dans son mouvement intradivin, c'est-à-dire en sa *bullitio*. L'essence du fond innommable de Dieu est ainsi rejoint par l'essence du fond innommable de l'âme, par la médiation du Verbe incarné.

Sans doute, la notion d'Incréé ne définit-elle le lieu de la question de Dieu qu'avec des variations et qu'au prix d'une équivocité, mais il faut tenter de la saisir selon le principe du passage de la relation de causalité à la relation de donation : la frontière entre le créé et l'Incréé comme l'impossible pour la créature comprise dans le temporel et l'accidentel, s'ouvre pour l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Genèse* I, 26), par « les puissances supérieures de l'âme » au moyen desquelles l'homme touche à l'éternité.

Autrement dit la notion d'incréé ne peut se comprendre qu'à partir de l'éternité ; puisqu'à Dieu rien n'est impossible, il faut que l'homme tourne son regard sur Celui dont la nature est incréée, dont l'impossibilité est nécessité, par l'intermédiaire même du Verbe incarné c'est-à-dire de l'impossibilité divine rendue possible dans le monde et offrant à l'âme le pouvoir de revenir au Principe incréé, et ainsi le pouvoir de devenir « enfant de Dieu » par la grâce de Fils engendré dans le « fond » de l'âme (Ce « fond » de l'âme sur lequel nous reviendrons et par lequel elle touche à l'éternité). Par un « quelque chose » (*etwas*) en elle, l'âme a part à l'impossibilité même de Dieu, à sa nature incréée. Mais cela ne se peut que par la grâce de la naissance du Verbe en elle. Par cette naissance l'âme devient par grâce ce que Dieu est par nature, c'est-à-dire ce qu'elle était de toute éternité. « Il était nécessaire que la grâce de Dieu soit en saint Paul car ce que la grâce opéra en lui, c'est que ce qui était « accident » devienne « substance ». Lorsque la grâce eut terminé son œuvre, Paul demeura ce qu'il était. » Non pas ce qu'il était dans son être temporel, mais ce qu'il était dans son être éternel.

La possibilité de Dieu comme Incréé pour l'homme en lui découle de l'Incarnation de la Parole divine : « Par la volonté de Dieu et par la puissance de l'Esprit Saint, furent formés la noble humanité et le noble corps, pour le salut des hommes, dans le corps de Notre-Dame, et où fut créée la noble âme, en sorte que le corps et l'âme furent unis en un seul instant avec le Verbe éternel[77]. » Par son Verbe le Père peut tout pour l'homme. Par Lui, Dieu le Père est en acte tout ce qu'il peut être, d'une double infinité de l'acte et de la possibilité, et Il le communique aux hommes par la puissance supérieure de l'âme, l'*etwas in der Seele* : « Dans cette même Parole, tu es et je suis naturellement fils de Dieu comme ce

76 Symbole *« Quicumque »*, dit d'Athanase*,* dans : M.-A. VANNIER, *La communion trinitaire*, Paris, Cerf, « Foi Vivante – Les classiques », 1999, p. 61 ; dans : DENZINGER, pp. 28-29.
77 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 49, *Beatus venter, qui te portavit,* JAH II, Paris, Seuil, 1974, p. 121.

même Verbe[78]. » Ainsi quand le Père donne et révèle cette connaissance de Lui-même comme incréé par son Verbe, il donne à l'âme humaine « sa vie et son être et sa Déité, absolument, véritablement, en vérité[79]. » Aussi le créé est-il transcendé dans l'Incréé par la Présence Verbe dans l'âme Par la grâce de la donation l'impossibilité de départ est transmuée en possibilité incréée de Dieu dans et par l'accomplissement de la naissance éternelle de la Parole dans l'*etwas in der Seele*. Ainsi « la grâce s'écoule de l'essence de Dieu et se répand dans l'essence de l'âme. » La nécessité de la possibilité incréée de Dieu dans l'âme se dit par la naissance du Verbe dans le « fond sans fond », dans le silence, dans l'éternité : « Dieu avec toi, dit Eckhart, alors a lieu la naissance. Il ne doit sembler impossible à personne d'y parvenir. Quel préjudice est-ce là pour moi, si difficile que ce soit puisque c'est lui qui l'accomplit ? Tous ses commandements me sont faciles à observer. Qu'il me commande donc tout ce qu'il voudra, je ne m'en préoccupe absolument pas, tout ceci est pour moi peu de choses s'il me donne sa grâce pour l'accomplir[80]. » Un tel renversement s'opère par la grâce, se fondant sur les mystères de l'Incarnation et de la Passion du Verbe-Intellect-Fils comme preuve de la possibilité inconditionnée de Dieu Principe-Incréé : « Ainsi la Parole éternelle est-elle exprimée intérieurement au cœur de l'âme, au plus intime, au plus pur, dans la tête de l'âme, dans l'intellect, c'est là qu'intérieurement s'accomplit la naissance[81]. »

Toute l'essence de Dieu (sa nature incréée), c'est-à-dire toute sa puissance, et donc toute sa possibilité se concentre et s'accomplit dans son Verbe comme *actus essendi*. Par sa naissance dans le fond de l'âme, il donne à celle-ci, limitée en elle-même, selon le temps et le devenir, de devenir par grâce ce que Dieu est par nature, et d'accomplir par là sa potentialité éternelle. C'est cette potentialité même qui s'accomplit dans la figure de Marthe au *Sermon* 86 ; Marthe atteint la liberté des enfants de Dieu car elle est « près des choses et non pas dans les choses[82]. » ; elle atteint par là « la maturité du fond de son être[83] », étant dans le monde sans être du monde, enracinée dans la présence incréée de Dieu tout en ne négligeant pas la pratique des œuvres. En Marthe, dans le fond de son âme, le Verbe ne cesse de naître. Son action porte en elle la marque de la possibilité incréée du fond de la Déité : « Marthe est si accomplie que son action ne l'entrave pas[84] », car elle coopère à l'œuvre du Royaume

78 *Id.*, p. 120.
79 *Ibidem*.
80 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 38, *In illo tempore missus est Angelus Gabriel,* JAH II, Paris, Seuil, 1974, p. 53.
81 *Id.*, p. 49.
82 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 86, *Intravit Jesus in quoddam castellum,* JAH III, Paris, Seuil, 1974, p. 179.
83 *Id.*, p. 180.
84 *Ibidem*.

éternel[85]. Ainsi son action passe les limites de sa seule potentialité créée parce que le fond de l'âme de Marthe ne forme qu'un seul fond avec celui de la Déité, et que toute l'attention ontologique de Marthe est concentrée en ce fond. Marthe est donc « comme un étoile du matin : toujours présente à Dieu et toujours près de lui, également proche, élevée au-dessus de toutes les choses terrestres[86]. » Cette « inversion axiologique » qui ne met plus en valeur Marie comme dans l'Evangile de *Luc*[87], ne semble pas être chez Eckhart un parti pris théologique mais une réaction aux pensées des Frères de la secte du Libre Esprit mettant en avant l'inutilité des œuvres et allant jusqu'à dire que l'homme pouvait se passer des œuvres et de la pratique de la vertu (*Concile de Vienne* VI, 2). Pour Eckhart, l'homme ne peut plus faire qu'il ne soit pas dans le monde ; il ne peut pas se libérer des œuvres. Une telle affirmation[88] est une preuve de l'authenticité du christianisme d'Eckhart : le mystère de la Pentecôte qui envoie les disciples « comme des agneaux au milieu des loups » parachève le mystère pascal et donne alors sa pleine mesure à la kénose du Christ.

Ainsi, Eckhart voit l'achèvement de la création dans sa plénitude initiale – en se situant dans l'Origine incréée, dans le Principe, dans le Verbe éternel. Autrement dit, il fonde sa prédication non pas à partir du temps mais depuis l'éternité, c'est-à-dire qu'il envisage la création dans l'Un-Incréé de la Trinité, dans son fond. L'action de Dieu qui s'exerce au commencement se révèle comme achevée au même instant ; simultanément elle se fait et elle est faite, simultanément elle commence et elle est parfaite, car Dieu, affirme Eckhart, « est une cause plus intérieure, antérieure, plus parfaite et plus universelle[89]. » L'éternité du Principe nous conduit donc en premier lieu à réfléchir sur la création, sur le statut de la créature, et sur les rapports de la créature à son Créateur.

En elle-même la créature est néant, mais elle est tout en Dieu. Maître Eckhart comprend la créature de manière dialectique. Quand dans le Sermon allemand 4, il affirme que « Toutes les créatures n'ont pas sans Dieu plus d'être que n'en posséderait un moucheron, sans Dieu, exactement autant, ni plus ni moins. », il faut l'entendre comme une participation à l'être, comme une relation d'analogie. La créature n'est qu'en vertu de l'être d'un autre, *ab alio*, et que par conséquent, en elle-même, elle n'a pas d'être propre. L'être de la créature procède

85 *Cf* M. DE GANDILLAC, « Deux figures eckhartiennes de Marthe », in : *Genèses de la modernité*, Paris, Cerf, 1992, p. 354.
86 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 9, *Quasi stella matutina,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 104.
87 *Luc*10, 38-40.
88 *Cf* Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 86, *Intravit Jesus in quoddam castellum,* JAH III, Paris, Seuil, 1974 p. 179 : « Après que les disciples eurent reçu le Saint Esprit, ils commencèrent seulement à exercer les vertus. »
89 Maître ECKHART, *OLME* 1, *Prologue à l'œuvre des propositions*, Texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner, Alain de Libera, Edouard Weber et Emilie Zum Brunn, Paris, éd. du Cerf, 1984, n. 19-21.

donc de Dieu, moins en vertu d'une création *ex nihilo* qu'en vertu d'une émanation au sein même de l'être divin qui confine à la génération éternelle du Fils unique. La création se produit donc *in principio* et non *ex nihilo* : le créé vient du Principe Incréé conçu comme Intellect divin qui n'advient qu'avec le créé. Quand le Verbe est engendré, il contient en lui toute la pensée de Dieu. Le transcendantal a son fondement en Dieu ; il est Dieu. On ne peut imaginer que l'être de Dieu enlevé, l'être de la créature demeure ; c'est pourquoi la juxtaposition du créé et de l'incréé n'est pas absolue ou ultime. S'il y a quelque chose en dehors de Dieu, ce quelque chose ne saurait entrer en rivalité avec lui ; il est donc aussi à l'intérieur de Dieu comme l'accident dans le sujet.

En dehors de Dieu, la créature n'est pas. On peut donc difficilement parler de l'être du créé. Fernand Brunner résout le problème en quelque sorte en parlant de « signe » de l'être quant au créé. Affirmer que Dieu a créé toutes choses en lui-même et que les créatures sont en dehors de Dieu nous conduirait à une contradiction si l'on n'établissait pas une extériorité absolue et une extériorité relative. Être extérieur à Dieu équivaut à ne pas être. Il y a donc une manière d'être extérieur à Dieu et une manière d'être intérieur à lui. L'extériorité et l'intériorité, toutes deux relatives, sont les deux faces de la créature. L'être incréé n'est ainsi qu'alloué à l'être créé. C'est, en quelque sorte, un « prêt » qu'elle reçoit. Que disparaisse l'être, et la créature redevient « pur néant ». La créature participe à l'être, et en cette participation est appelée à plus grand qu'elle-même. Qu'est-ce à dire ? Quand Eckhart dit que les créatures sont par l'être de Dieu, il soutient ainsi qu'elles ne se confondent pas avec l'être de Dieu. Entre l'être créé et le Principe incréé, il y a incommensurabilité. On doit nier de l'un ce qu'on dit de l'autre. Si l'équivocité s'impose, elle entre dans un rapport dialectique avec l'univocité.

Reprenant la notion centrale du christianisme qu'est la création, Eckhart va renouer avec la tradition des Commentaires de la *Genèse*, et pour le fond, situer sa pensée sur le plan de l'ontologie, en reprenant ce que Thomas dit de l'analogie[90]. Mais, s'il tient compte des méditations de l'Aquinate sur la création, il pousse sa réflexion plus loin, entendant, par cet approfondissement, répondre aux frères du Libre Esprit. A ceux qui prétendent faire leur salut pas leurs propres forces, il répond par une théologie de la grâce, une réflexion sur les sacrements et une pensée de la création à partir de l'unité incréée de la Trinité.

90 *Cf.* M.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, Vrin, 1931. Eckhart ne reprend pas l'interprétation thomiste de l'analogie, comme l'a bien montré Josef Koch, « Zur Analogienlehre Meister Eckharts », *Mélanges Etienne Gilson*, Paris, 1959, p. 327-350 ; *Cf* F. BRUNNER, « L'analogie chez Maître Eckhart », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16 (1969) ; *Cf* A. DE LIBERA, *Le Problème de l'être chez Maître Eckhart, Logique et métaphysique de l'analogie*, in : « Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie », Lausanne, 1980, pp. 40-58.

Pendant son ministère strasbourgeois, il s'attache à marquer la différence entre la figure de l'homme noble qui, par le détachement, réalise la naissance de Dieu dans l'âme (l'inhabitation), et celle du « parfait » prônée par certains bégards et béguines et par les Frères du Libre Esprit[91]. En témoignent le Sermon de l'homme noble et le Livre de la consolation divine. L'idée centrale du Libre Esprit est à première vue la même que celle de la mystique rhénane : il s'agit de la *deificatio*. Mais alors qu'Eckhart insiste sur le rôle de la grâce dans cette transformation, le Libre Esprit professe la *deificatio* sans la grâce. Le fondement d'une telle doctrine est panthéiste : Dieu est tout ce qui existe et l'homme peut devenir Dieu par nature. Or Eckhart, contrairement au Libre Esprit, fonde son anthropologie sur une théologie trinitaire qui ne remet pas en cause le christianisme mais en approfondit les vérités les plus subtiles : « Incréé est le Père, incréé le Fils, incréé l'Esprit Saint … Non pas trois incréés mais un seul incréé[92]. » Eckhart nous dit que le Père ne peut qu'engendrer, le Fils ne peut qu'être engendré. Tout ce que le Père a et ce qu'il est, l'abîme sans fond de l'être divin et de la nature divine, il l'engendre entièrement dans son Fils unique[93]. » Autrement dit le Fils incréé est engendré par le Père incréé : *In principio* ou Incréé de Dieu. Qu'est-ce à dire ? « Un enfant nous est né, un fils nous est donné », un enfant selon la petitesse de la nature humaine, un Fils selon l'éternelle Déité[94]. » Or, demande Eckhart, « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Pour que je sois engendré comme ce même Dieu. Dieu est mort pour que je meure au monde entier et à toutes choses créées[95]. » La question de l'Incarnation est conjointe à celle du mystère pascal : les deux sont inséparables dans la théologie de l'incréé chez Eckhart : poser la question du *cur Deus homo* c'est sous-entendre la dynamique pascale. Pâques est un mystère fondamentale dans la mystique eckhartienne, car c'est par lui que nous comprenons la dialectique de la création : le passage par la mort est essentiel pour comprendre le retour à la vie dans le principe, dans l'incréé. « Dieu est mort pour que je meure au monde entier et à toutes choses créées. »

Mais Eckhart n'en reste pas à ce passage par la mort, qui est entendu comme le moment négatif de la dialectique, comme le détachement, mais il envisage la constitution de l'être humain, dans la filiation divine : « pour que je sois engendré comme ce même Dieu » dit-il, et c'est dans cette phrase qu'on a le cœur de son œuvre : la naissance de Dieu dans

91 Dans les fraternités du Libre Esprit les « *perfecti* » devenaient objets de vénération. Et l'humain se confondait vite au divin. De même, les hommes parfaits n'étaient plus soumis à la morale commune.
92 Marie-Anne VANNIER, *La communion trinitaire*, *« Les confessions de foi trinitaires »*, Paris, Cerf, Coll. « Foi Vivante – Les classiques »,1999, p. 61.
93 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 29, *Convescens praecepit eis*, JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 239.
94 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 22, *Ave gratia plena,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 192.
95 *Ibid*. note 89.

l'âme et de l'âme en Dieu, tel qu'il l'exprime dans le *Sermon* 38 : « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme – ce qui fut le plus sublime ? –, je dirais : pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu[96]. » Dans cette perspective, l'incréé chez Eckhart exprime tout l'enjeu de l'incarnation et de la kénose du Christ, à savoir la filiation de l'homme en Dieu, ce que nous appelons la voie kénotique du désir, comme expérience de la percée dans la vie trinitaire – *Durchbruch* – dont le fruit est la naissance de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu, et donc l'unité de la filiation, de la relation de l'âme à Dieu comme dialogue intime et ininterrompue du Créateur à sa créature. Chez Eckhart le créé appelle son accomplissement dans l'incréé conçu comme Principe, Origine et Fin de la création en ce qu'il désigne le « fond sans fond » de l'essence divine, et par là le fondement même de la constitution de l'être humain. Plus que Thomas d'Aquin c'est Augustin qui oriente de façon ultime la pensée du Thuringien, en lui faisant mettre l'accent sur la dialectique de l'être et du non-être et sur l'inhabitation, autrement dit sur l'incréé dans l'âme. Toutefois, contrairement à l'évêque d'Hippone, il met l'accent sur la *deificatio* entendue comme unité du fond sans fond de l'âme au fond sans fond de Dieu : « Je dis qu'il est quelque chose au-dessus de la nature créée de l'âme. Et certains clercs ne comprennent pas qu'il y ait ainsi quelque chose qui soit de la parenté de Dieu et qui soit ainsi un. Cela n'a rien de commun avec quoi que ce soit […] C'est un *Un* en soi qui n'accueille rien d'extérieur à soi[97]. »

L'ontologie s'articule à la mystique sur l'horizon même de la vie – la naissance de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu. Dans la lignée dionysienne, Eckhart développe la voie négative, mais il la parachève en quelque sorte, dans la *filiatio* qui est *conformatio* au Verbe, illumination ou repos en Dieu (trois images augustiniennes). L'incréé, comme clef de voûte de son œuvre allemande, pose la question de la *deificatio* à tel point qu'il devient difficile de discerner entre ontologie et mystique. Dans cette dialectique, l'âme apparaît comme le ressort central, elle qui est « *capax Dei* ». Car c'est elle qui peut et doit devenir par grâce ce que Dieu est par nature. La fin de l'homme est donc bien de vivre l'union à l'incréé du Principe dans l'incréé de son âme, par relation d'analogie : unité dans l'*Abgrunt*, théophanie de l'étant dans l'être. Or l'incréé est cette notion qui en indiquant l'éternité et l'unité de l'âme à Dieu et de Dieu à l'âme, insiste mieux que les autres sur la dépendance ontologique directe de la créature à son Créateur, faisant ainsi en sorte que l'altérité de la créature soit mieux assumée en Dieu : l'âme demeure ainsi en Dieu comme Dieu demeure en lui-même. Il s'agit de l'instant

96 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 38, *In illo tempore missus est angelus Gabriel,* JAH II, Paris, Seuil, 1974, p. 48.
97 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 29, *Convescens praecepit eis,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 240.

d'éternité ou de l'actuel présent dont Eckhart parle souvent dans ses Sermons allemands : « Dans l'âme qui est située en un actuel présent, le Père engendre son Fils unique et dans cette même naissance, l'âme renaît en Dieu. C'est là une seule naissance ; chaque fois qu'elle renaît en Dieu, le Père engendre dans l'âme son Fils unique[98]. »

Par l'incréé, il s'agit pour Eckhart de rechercher comment et où l'homme doit vivre lui-même pour « redevenir l'Image et ainsi se perdre dans la Déité[99]. »

- **Quatre grands axes peuvent ainsi être dégagés :**

En premier lieu, la question du langage et de ses limites à traduire ce qui passe le temps et l'espace. Car la notion d'incréé pose la difficulté de sa définition, tant par sa détermination abstraite et négative que par son emploi commun à l'âme humaine et à Dieu. Est-ce à dire qu'Eckhart considère ces deux réalités sur le même plan ? Le problème est de définir la nature de l'incréé pour l'âme et pour Dieu, et de comprendre le rapport qui les unit.

En second lieu, cette notion complexe, aux acceptions multiples, dont nous tenterons de mesurer l'amplitude et la profondeur tout autant intellectuelle qu'existentielle, reste affectée d'une condamnation. A l'article 27 de la Bulle pontificale du 27 mars 1329 (*in agro dominico*), l'affirmation d'Eckhart selon laquelle « il y a quelque chose dans l'âme qui est incréé et incréable ; si l'âme était telle, elle serait incréée et incréable ; et cela c'est l'intelligence », est suspectée d'hérésie. La bulle pontificale opère un discernement dans l'énumération des vingt-huit propositions : les propositions 1-15 et 27-28 sont jugées hérétiques, alors que les propositions 16-26 restent simplement suspectes d'hérésie. L'article 26 qui concerne notre propos est jugé « malsonnant, très audacieux et suspect d'hérésie ». Ce fait nous interroge sur le rapport de l'œuvre d'Eckhart au christianisme. Pourquoi une telle dissonance à l'égard de l'orthodoxie chrétienne ? Qu'y avait-il d'hérétique dans cette expression aux yeux de ses juges ? Ce point nous confrontera à la difficulté des réponses d'Eckhart et à leur apparente contradiction. Est-ce que le Maître s'est rétracté ?

En troisième lieu, l'incréé convoque des registres différents, des dimensions distinctes de pensée. Ainsi, métaphysique, théologie et mystique offrent divers niveaux d'approche. Et le lecteur se trouve confronté à la question de l'unité de sens. Le mystique entend-il la même

98 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 10, *In diebus suis placuit Deo,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 111.
99 A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Œil, 1984, pp. 250-251.

chose que le théologien lorsqu'il parle d'incréé de l'âme ? Mais cette notion fait-elle expressément référence à une expérience mystique dans la vie d'Eckhart[100] ?

Enfin, l'anthropologie d'Eckhart se fonde sur la figure centrale du Verbe par laquelle l'impossible de Dieu comme Incréé devient possible pour l'homme par la médiation de la Parole qui naît dans le fond de son âme. La relation de donation s'accomplit donc dans et par la grâce du Fils, par sa Passion et sa Résurrection qui ouvrent à l'homme le chemin de la possibilité de l'incréé en sa vie, c'est-à-dire la capacité à devenir par grâce ce que Dieu est par nature. La réalisation de l'incréé dans la vie de l'homme, comme fécondité de la Parole, réalise et parachève la relation de donation par l'unification du fond de Dieu et du fond de l'âme. Le chemin pascal du Christ ouvre à l'âme le chemin de la percée dans l'Incréé de Dieu : « Dans la percée où je suis libéré de ma volonté propre et de la volonté de Dieu et de toutes les œuvres et de Dieu lui-même, je suis au-dessus de toutes les créatures et je ne suis ni Dieu ni créature, mais je suis plutôt ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à jamais[101]. » L'instant éternel de la naissance de Dieu dans le fond éternel de l'âme réalise l'expérience mystique de l'inhabitation et de l'unification par laquelle l'Incréé n'est plus une notion abstraite et incompréhensible mais devient l'expérience même de la Trinité dans la vie spirituelle de l'homme : l'union d'amour du Père et du Fils dans l'Esprit Saint : « c'est l'esprit, ce grain de blé que l'on nomme ou qui s'appelle une âme humaine, et la terre dans laquelle il doit tomber c'est la toute louable humanité de Jésus-Christ, voilà en effet le champ le plus noble qui fut jamais créé de la terre ou préparé pour quelque fécondité. Le Père lui-même et ce même Verbe et l'Esprit Saint ont préparé ce champ[102]. »

Quatre grandes orientations peuvent alors être proposées pour déterminer l'authenticité du christianisme d'Eckhart ; devant la richesse et la complexité d'une notion aussi équivoque, nous ne pouvons tracer un chemin de pensée qu'en redécouvrant les œuvres latines et allemandes du Maître, en leur ligne de fond, et le rapport authentique de ces textes au christianisme. Aussi développerons-nous quatre grands moments de réflexion :

1°) L'inscription intellectuelle de l'incréé dans la Tradition chrétienne et l'originalité du discours d'Eckhart à partir de son programme de prédication, tel qu'il l'expose dans le

100 *Cf.* L. COGNET, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Desclée, Paris, 1968. Pour certains lecteurs, Eckhart n'aurait disposé que d'informations indirectes provenant des religieuses dont il avait la charge (*cura monialum*).
101 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 52, *Beati pauperes spiritu,* JAH II, Paris, Seuil, 1974, p. 149.
102 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 49, *Beatus venter, qui te portavit,* JAH II, Paris, Seuil, p. 121.

Sermon 53. Les éléments méthodologiques et théoriques de sa pensée (la place centrale de l'exégèse, la convocation des références intellectuelles multiples déterminantes dans la pensée du Thuringien). Dans une perspective philosophique, difficilement séparable d'une intentionnalité théologique, le Verbe est pensé comme intellect du Sujet divin par analogie avec l'intelligence humaine.

2°) La notion d'incréé de Dieu et son lien avec le Dieu Créateur et Trine des Théologiens chrétiens (L'incréé divin dans la perspective de l'être, de l'intellect et de l'Un) à partir du Commentaire de la Genèse et des Prologues à l'œuvre des propositions - deux écrits tout à fait majeurs dans sa pensée -. De la métaphysique de l'Exode à la métaphysique johannique s'opère un passage par le Verbe, image incréée du Père et fondement de la création continuée. L'incréé de Dieu interroge donc la notion eckhartienne de *Gottheit* et son rapport avec la Trinité.

3°) L'inscription intellectuelle de l'incréé dans la Tradition chrétienne et l'originalité du discours d'Eckhart à partir de son programme de prédication, tel qu'il l'expose dans le Sermon 53. Les éléments méthodologiques et théoriques de sa pensée (la place centrale de l'exégèse, la convocation des références intellectuelles multiples déterminantes dans la pensée du Thuringien). Dans une perspective philosophique, difficilement séparable d'une intentionnalité théologique, le Verbe est pensé comme intellect du Sujet divin par analogie avec l'intelligence humaine.

4°) La notion d'incréé de Dieu et son lien avec le Dieu Créateur et Trine des Théologiens chrétiens (L'incréé divin dans la perspective de l'être, de l'intellect et de l'Un) à partir du *Commentaire de la Genèse* et des *Prologues à l'œuvre des propositions* – deux écrits tout à fait majeurs dans sa pensée –. De la métaphysique de l'Exode à la métaphysique johannique s'opère un passage par le Verbe, image incréée du Père et fondement de la création continuée. L'incréé de Dieu interroge donc la notion eckhartienne de *Gottheit* et son rapport avec la Trinité.

- **Etat de la question :**

L'incréé chez Eckhart n'a pas été l'objet d'une étude particulière de la part des commentateurs du Maître, non que ces derniers n'aient pas abordé la question, mais ils l'ont souvent intégrée dans une perspective plus large ou l'ont rattachée uniquement au procès d'Eckhart et à la dimension mystique de sa pensée, tant dans le domaine de la théologie négative que dans celui de l'étincelle de l'âme. Serait-ce ainsi une façon de marquer le caractère profondément apophatique, et donc problématique, de la notion, évitant alors de se risquer sur un terrain trop épineux ? Ou encore une manière de montrer que l'incréé n'a finalement qu'une place secondaire dans l'œuvre latine et allemande du Maître ? Mais avant de trancher, il convient de revenir au problème inhérent à cette notion, à savoir au procès. Si la proposition 27 de la *Bulle* entérine la condamnation de l'incréé chez Maître Eckhart, ce n'est finalement pas là le problème majeur qui réside, selon nous, bien davantage sur la rétractation publique d'Eckhart à l'église des dominicains de Cologne, notamment en ce qui concerne l'incréé. Pour quelle raison Eckhart a-t-il fait une déclaration publique et a-t-il choisi de mettre précisément l'accent sur l'incréé ? « A ma connaissance, je n'ai jamais dit et n'ai jamais pensé qu'il y avait quelque chose dans l'âme, qui serait bien une partie de l'âme, mais qui serait incréé ou ne pourrait être créé, car l'âme serait ainsi composée d'une partie créée et d'une autre qui ne le serait pas. J'ai écrit et enseigné le contraire, à moins que quelqu'un explique qu'incréé et non créé ne signifieraient pas créé en soi, mais créé en plus. – Sous réserve de toutes ces mises au point je corrige et je rétracte ce que j'ai dit[103]. » Si Winfried Trusen constate qu'il s'agit là d'un témoignage public solennel, Joseph Koch juge cette démarche malheureuse dans le cadre d'une défense déjà maladroite : « C'est un repli public qui ne pouvait en rien déboucher sur un résultat positif[104]. » Eckhart a-t-il été poussé par ses amis à faire cette rétractation ? Il paraît cependant difficile d'imaginer un homme de l'envergure d'Eckhart aussi prompt à se laisser influencer. On peut, semble-t-il, à la suite de Kurt Ruh, penser que le Maître ait ainsi éviter une condamnation de sa personne comme hérétique : « Eckhart courait le grand danger de passer pour un hérétique. La seule issue

103 THERY, *Edition critique des pièces relatives au procès de Maître Eckhart* contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest, Paris, J. Vrin, 1926, p. 201.
104 J. KOCH, *Kleine Schriften*, vol. 2, p. 39. *Cf* « Sinn und Struktur der Schriftsaulegungen », in *Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedensjahr, Hrsg*. Von U.M. Nix, R. öchslin, Freiburg i. Br. – Basel- Wien, Hereder, 73-103, in Kleine Schriften, Bd I, Rome, Storia e lettereatura, 1973, pp. 399-428.

juridique lui permettant d'éviter une telle accusation consistait à se rétracter publiquement[105]. » Toutefois, la question est pour nous de savoir pourquoi le Maître fait le choix de parler du « quelque chose d'incréé dans l'âme » ? Serait-ce une façon de nous dire que cette notion constitue un thème central de sa pensée ? C'est ce que nous voulons montrer.

Or les clercs ayant condamné le « quelque chose d'incréé dans l'âme » l'ont-ils compris comme un « créé en plus » ou comme un « créé en soi » ? Le problème qui sous-tend la notion d'incréé de l'âme chez Maître Eckhart touche à la question difficile de la divinisation de l'homme, thème commun à la secte des Frères du Libre Esprit condamnée par l'Eglise comme hérétique. Mais s'il est commun, il ni pensé ni vécu de la même manière, et si ces Frères fondent la *deificatio* sur les seules forces humaines, Eckhart la pense dans la perspective d'une théologie de la grâce, elle-même sous-tendue par toute une solide théologie trinitaire où le Verbe incarné apparaît comme la figure centrale, et donc le fondement même de la divinisation. Certes le « quelque chose dans l'âme » touche à ce dont on ne peut pas parler. Mais faut-il le taire pour autant ? Eckhart prend le risque de prêcher, de traduire cette pensée et cette expérience mystique qui constituent le sentiment d'une Présence incréée en soi, d'un « quelque chose » qui « inhabite » l'âme et qui ainsi, échappe à toute pensée systématique : « Je dis qu'il est quelque chose au-dessus de la nature créée de l'âme. Et certains clercs ne comprennent pas qu'il y ait quelque chose qui soit si parent de Dieu et qui soit ainsi un. Cela n'a rien de commun avec quoi que ce soit[106]. »

Ce « quelque chose » est si « parent » de Dieu qu'il est « un » avec Lui. Ceci a de quoi étonner, voire dérouter. On peut comprendre la perplexité des clercs. Car la prédication du Maître semble ici mettre en mots une expérience mystique. Toutefois rien ne le prouve. Qu'en est-il alors de cet « un » ? Est-ce l'image de Dieu dans l'âme ou un « quelque chose » au-delà de l'image ? Il semble qu'Eckhart livre ici une interprétation originale de *Genèse* I, 26. « Quelque chose » (*aliquid / etwas*) est ce qu'on ne peut nommer car cela passe tout nom, d'où l'emploi fréquent des métaphores pour le désigner. Mais qu'est-ce que ce « quelque chose » sinon « rien » ? A savoir rien que l'on puisse dire ou comprendre. On mesure ainsi la difficulté de l'étudier. Assimilé par Eckhart au « flot abyssal sans fond[107] », il désigne la Déité, du point de vue de Dieu, un « abîme sans fond en quoi Dieu se suffit à lui-même », la substance même de l'Absolu. Quant au point de vue de l'âme, il relève de son fond en tant

105 K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart, théologien, prédicateur et mystique*, Paris, Cerf, Editions universitaires de Fribourg, 1997 p. 284.
106 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 29, *Convescens praecepit eis,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 240 ; *DW* II, Stuttgart, Kohlhammer, 1936, p. 88.
107 HADEWIJCH D'ANVERS, *Poème* 16, In : ead. : *Poèmes des béguines.* Trad. J.-B.-M. Porion, Paris, Seuil, 1954, p. 128.

qu'il est créé l'image du fond de Dieu. L'incréé de l'âme ne relève pas de la nature essentielle de l'âme, selon Eckhart, mais d'une participation à la nature de Dieu. Le langage de l'analogie est donc central pour ne pas confondre l'interprétation de la divinisation par Eckhart avec celle des Frères du Libre Esprit. C'est dans le champ analogique, et donc en intégrant la notion d'incréé au soubassement métaphysique et théologique de la pensée d'Eckhart, que l'on peut comprendre cette phrase du *Sermon* 6 : « L'être de Dieu est ma vie. Si ma vie est l'être de Dieu, il faut que l'être de Dieu soit mon être et l'essence (*isticheit*) de Dieu mon essence (*isticheit*), ni moins ni plus[108]. » La difficulté concernant l'incréé du point de vue de l'âme, est donc bien de penser la nature originelle de l'homme en tant qu'elle est parente de la Déité, et de dégager tous les enjeux philosophiques et théologiques qui en découlent.

Il nous faudra donc montrer en quoi et pourquoi l'incréé chez Eckhart n'est pas une notion « malsonnante » voire « suspecte d'hérésie », mais qu'elle reste une notion « très audacieuse » en ce qu'elle fait communiquer le domaine du mystique avec celui du théologique, non pas pour les faire se confondre mais pour redonnant à la Révélation toute l'authenticité d'une « Bonne Nouvelle » pour la vie présente de l'homme sur terre. Penser l'homme à partir de Dieu, le créé à partir de l'incréé, c'est donner à la figure du Verbe incarné une place centrale dans l'accomplissement de l' « un » dont nous parlions plus haut, renvoyant par là au statut d'une unité entre Dieu et l'âme par la médiation du Verbe, Image de la Déité cachée, Intellect du Père. Parce que Dieu s'est incarné, s'est donné à l'homme comme une Parole, la naissance de Dieu dans l'âme peut être pensée et vécue non pas comme une fusion panthéiste ou une unité moniste, mais comme une relation de donation réciproque où la réciprocité des points de vue (celui de l'âme et celui de Dieu) ouvre le champ à une dynamique spirituelle centrée sur l'humilité, autre nom du détachement. Si l'humilité de Dieu (son incarnation et sa kénose) est essentielle à l'homme pour participer au mouvement trinitaire, l'humilité de l'homme est essentielle à Dieu qui sans elle ne pourrait pas être Dieu, c'est-à-dire *Got*-Donateur, et ne pourrait pas ainsi manifester son Fond incréé (*Gottheit*) rendant par là possible à l'homme de le connaître au plus intime de lui-même.

L'incréé chez Eckhart est donc essentiellement différent de l'Un plotinien avec lequel certains commentateurs comme Hervé Pasqua dans *Le Procès de l'Un*, ont voulu peu ou prou l'assimiler. Il n'est pas non plus directement assimilable à la Ténèbre de Denys. L'incréé chez Eckhart n'est pas un concept abstrait, mais se manifeste comme une Présence cachée, au plus

108 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 6, *Justi vivent in aeternum,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 84 ; *DW* I, Stuttgart, Kohlhammer, 1936, pp. 105-106.

intime de l'âme. Et cette présence requiert de l'homme un engagement véritable dans la relation qui ne se fonde plus sur le nombre, le multiple, l'extériorité, mais sur l'unité et l'égalité par l'analogie. Ainsi, dans le Sermon 5b, Eckhart dit ce qu'il en est de cette relation dans son essence : « Sors totalement de toi-même pour Dieu et Dieu sortira totalement de lui-même pour toi. Quand tous deux sortent d'eux-mêmes, ce qui demeure est l'Un dans sa simplicité. Dans cet Un, le Père engendre son Fils en la source la plus intime. Là s'épanouit l'Esprit Saint et là jaillit en Dieu une volonté qui appartient à l'âme[109]. »

Les commentateurs d'Eckhart ont pour la plupart mis l'accent sur l'incréé dans l'âme comme étant ce point de l'union au Principe incréé, cette conformation au Fils par la grâce. Ainsi Pierre Gire dans *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode* voit en l'incréé la naissance éternelle de Dieu dans l'âme, Alain de Libera et Emilie Zum Brunn, dans *Maître Eckhart, métaphysique du Verbe et théologie négative*, mettent l'accent sur la parenté d'essence divine permettant l'union à Dieu, d'un ordre essentiellement intellectif, et comme transcendant l'intellection même ; Pour Vladimir Lossky, dans *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, l'incréé est essentiellement compris du point de vue de Dieu comme l'*Essentia* en action réflexive, comme le retour complet de la Monade sur elle-même dans ce « bouillonnement formel », intérieur et intellectuel, transfusion totale de l'essence. Or si ces trois commentateurs comprennent le sens trinitaire de l'incréé, ils ne le développent que très peu, centrant essentiellement leur propos sur le Verbe-Fils, sans s'attarder sur le Père et encore moins sur l'Esprit Saint qui apparaît comme « le grand absent » de bien des développements, alors qu'il est central de comprendre sa spécificité trinitaire pour comprendre l'enjeu théologique et anthropologique de l'incréé chez Eckhart. D'autre part, du point de vue de l'âme, le « quelque chose » ou « je ne sais quoi » pose l'exigence du détachement du créé, de la percée. Or il nous apparaît que les commentateurs s'attardent sur le moment négatif du détachement, en faisant l'axe de la pensée d'Eckhart, et ne mettent pas suffisamment en relief l'aspect positif de la filiation qui est, selon nous, le creuset de sa mystique et l'accomplissement de l'incréé en l'âme comme introduction à la vie trinitaire. De l'incréé de Dieu à l'incréé de l'âme un point de convergence apparaît qui est celui même de la naissance éternelle. Or cette naissance est à l'image de l'engendrement du Fils par le Père dans le sein de la Trinité, c'est-à-dire qu'elle ne peut se comprendre que depuis l'incréé de la Déité, du fond de Dieu, et non à partir du créé. La difficulté d'un notion comme l'incréé en ce qu'elle prête à toutes sortes de dérives d'interprétation, nous oblige à

109 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 5b, *In hoc apparuit caritas Dei*, *JAH* I, Paris, Seuil, 1974, pp. 78-79.

nous recentrer sur la théologie trinitaire du Maître qui constitue le fond de sa mystique et qui loin de séparer la spécificité des Personnes de leur unité dans leur fond, les met en rapport, permettant alors de penser la création depuis l'incréé du fond divin. Ainsi, pour comprendre le sens profond de l'incréé et de l'éternité chez Eckhart, et donc le lien d'unité entre Dieu et l'âme humaine, il convient de ne pas séparer Trinité *ad extra* et Trinité *ad intra* mais de les penser dans un seul et même mouvement, dans une continuité selon deux points de vue distincts : l'un depuis le temps des hommes, l'autre depuis l'éternité du sein du Père ou de l'engendrement éternel du Fils et de la procession de l'Esprit Saint. Ainsi la mystique eckhartienne de l'incréé comme unité du fond de Dieu et du fond de l'âme est inséparable de sa théologie trinitaire : Trinité dont l'action absolue à l'œuvre dans le monde et dans l'âme coïncide avec son repos essentiel en elle-même : agissant, la Trinité ne cesse de revenir sur elle-même. Il s'agit là d'un seul et même mouvement et l'unité de ce mouvement. C'est pourquoi l'âme noble recouvre la pureté de son image originelle dans la naissance du Verbe incréé en elle ; car naissant en elle, il l'introduit à la vie trinitaire.

Parlant à partir de l'éternité, Eckhart propose ainsi l'incréé comme principe et fin de sa prédication. Ce terme qui est un commencement préside éternellement à la création, à la révélation et à la rédemption. Ainsi l'incréé, tant du point de vue de Dieu que du point de vue de l'âme, est au cœur du propos d'Eckhart. Dans cette thèse, il nous revient donc de montrer de quelle manière l'intention théologique d'Eckhart s'accomplit à partir de la notion d'incréé, en quoi et pourquoi elle suscite un procès au Maître, de quels univers de thèmes, de lieux de doctrines elle se dégage, de quelle valeur sont ses continuités et de quelle force ses ruptures. Il ne nous appartient donc ni de justifier ni de condamner mais de comprendre et d'expliquer l'incréé chez Eckhart.

Pour notre étude sur l'incréé, nous nous sommes appuyés sur plusieurs textes, mais parmi ceux-ci c'est le *Commentaire de l'Evangile de Jean* dans son ensemble, et en particulier le *Prologue*, qui a retenu toute notre attention, car c'est lui qui, selon nous, met en lumière l'incréé en son sens trinitaire, le renvoyant à la fécondité du Principe en lui-même et dans l'âme humaine. Pour les autres textes, nous nous sommes appuyés sur *Le Commentaire de la Genèse*, et en particulier sur les paragraphes 7, 19, 73 et 112, sur *Le Livre des Paraboles de la Genèse*, *Le Commentaire de la Sagesse,* en particulier les paragraphes 24, 291-296, et sur *Le Commentaire de l'Exode* ; pour l'*Opus Sermonum*, c'est aux Sermons latins 2, 4 et 29 que nous nous sommes le plus souvent référés pour nourrir notre propos. Quand à l'œuvre allemande, *Le Traité de l'homme noble* nous est apparu au cœur du propos, ainsi que *Du Détachement*, qui correspond au moment de l'*Entbildung* et au premier point du programme

de prédication du Maître. Pour ce qui est des Sermons, nous pensons avant tout au cycle des Sermons 101 à 104 sur la naissance de Dieu dans l'âme, et aux Sermons où il est questions de l'incréé dans l'âme et de l'incréé de Dieu. Les principaux nous sont apparus êtres les Sermons 4, 6, 9, 10, 11, 12, 15, 16b, 22, 28, 29, 30, 40, 48, 49, 52, 53, 81, 83 et 86.

Il nous revient donc de déterminer dans notre travail les différents sens que prend chez Eckhart le terme d'incréé à différents moments de son œuvre. Le sens du mot est-il toujours le même ? Y a-t-il des différences d'acceptions ? Ou bien le concept d'incréé est-il toujours identique, désigne-t-il par là cette réalité mystique qui rend compte d'un être éternel et non-né de l'homme, d'une connaissance unitive ? Toute la difficulté réside en cette « parole depuis l'éternité », depuis la déité, du point de vue de Dieu, et la syndérèse, du point de vue de l'âme, c'est-à-dire à partir d'une réalité qui échappe aux catégories rationnelles et spatio-temporelles.

L'incréé, s'il relève de l'indicible, n'en est pourtant pas moins dit et prêché. Cette prédication à partir de l'incréé nous amène donc au postulat d'une autre connaissance, non plus rationnelle, mais intuitive, en laquelle l'homme reçoit la grâce de l'Esprit Saint qui le fait être pleinement fils dans le Fils, c'est-à-dire qui lui permet de recouvrer son image incréée (l'*Überbildung*) dans le Père, et par-delà la distinction des trois Personnes, dans le fond le Trinité. Ainsi le plus intime de l'âme désigne cet « instant présent » ou « éternité », là où l'âme est toujours en Dieu. C'est cette éternité qui est difficile à penser du point de vue de l'âme : l'incréé dans l'âme comme l'intériorité de son intériorité, c'est-à-dire comme cette pointe du plus intime où l'âme est unie à Dieu, est de la même nature que Dieu. Et pourtant l'âme n'est pas Dieu, mais en sa syndérèse elle s'identifie totalement à sa nature. C'est là qu'Eckhart relie l'incréé dans l'âme au thème de la grâce, c'est-à-dire à la spécificité trinitaire de l'Esprit Saint qui nous fait 'fils dans le Fils'. Le Verbe incarné permet de penser le retour du créé à l'incréé et l'accomplissement de l'homme comme *imago Dei* : le Christ est venu nous baptiser dans 'l'Esprit Saint et le feu' alors que Jean Baptiste ne nous baptisait que dans l'eau : « C'est pourquoi il est écrit au *Livre de la Sagesse* : « Je t'ai engendré aujourd'hui dans le reflet de ma lumière éternelle, dans la plénitude et la clarté de tous les saints. » Il l'engendre maintenant et aujourd'hui. C'est une naissance dans la Déité, alors ils sont « baptisés dans l'Esprit Saint » - telle est la promesse que le Père leur a faite « après ces jours qui ne sont pas nombreux, qui sont peu » - c'est « la plénitude de la Déité » où ne sont ni jour ni nuit ; là, ce qui est à des milliers de lieues est aussi proche que le lieu où je me trouve maintenant ; là est la plénitude et l'abondance de toute la Déité, là est l'Unité[110]. »

110 Maître ECKHART, *Sermons*, Sermon 29, *Convescens praecepit eis,* JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 240.

Ce baptême du feu n'est autre que celui qu'il réalise lui-même dans sa kénose et qui s'accomplit dans le mystère de la Pentecôte où les disciples sont envoyés prêcher, et sont alors rendus capables de 'laisser Dieu pour Dieu', c'est-à-dire qu'ils sont devenus capables de ne plus s'attacher au Christ selon la chair extérieure mais au Verbe éternel selon l'intériorité, et ce précisément parce qu'ils ont reçu l'Esprit, qu'ils ont été confirmés en cette Présence incréé du Fils : ils sont alors devenus comme des « adverbes » auprès du Verbe[111], parce qu'ils se sont concentrés en ce « quelque chose » d'incréé en leur âme, qui est le 'lieu sans lieu' de l'Esprit Saint, le point de communion d'amour du Père et du Fils : « Saint Paul a laissé Dieu pour Dieu : il a laissé tout ce qu'il pouvait tenir de Dieu et il a laissé tout ce que Dieu pouvait lui donner et tout ce qu'il pouvait recevoir de Dieu. Quand il a laissé cela, il a laissé Dieu pour Dieu, et alors Dieu lui est resté, tel que Dieu est étant en Lui-même et non pas selon un don qu'il ferait de lui-même ou une saisie qui se ferait de lui-même, mais dans une étantité que Dieu est en lui-même[112]. »

* *

*

111 Maître ECKHART, *Traités et Sermons*, Sermon 9, *La raison retire à Dieu l'enveloppe de sa bonté et le saisit dans sa nudité,* AL, GF Flammarion, 1993, p. 279.
112 Maître ECKHART, *Traités et Sermons*, Sermon 12, *Mon œil et l'œil de Dieu, c'est un œil,* AL, GF Flammarion, p. 297.

PRIMA PARS
LA QUESTION DU LANGAGE

I. L'INCREE, UNE NOTION EQUIVOQUE

L'intelligence et le langage humain pourront-ils jamais connaître et dire l'incréé, en sonder l'abîme, la nature et la profondeur ? Force nous est cependant de reconnaître que seul le langage nous offre une tentative d'approche. Il nous faut donc nous résigner à la déviation des mots et à leur nécessaire écart par rapport à cette réalité absolue. Il n'est pas possible de nous en faire une idée claire et distincte. Il nous faut donc nous contenter de l'effleurer en quelque sorte, de loin, avec difficulté et de façon très faible. Eckhart a eu recours à la métaphore, et par elle, à une tentative poétique pour dire cette étincelle qui s'éveille spontanément à partir de l'âme ; elle est devenue pour lui une indication analogique de cette vérité du Principe divin, de cette raison séminale des étants. Ce qu'il faut louer dans cet emploi de la métaphore, c'est l'humilité du Maître face à une réalité qui le dépasse et qu'il ne prétend pas circonscrire ou posséder, mais tout juste approcher, répondant à l'exigence de ce « ressouvenir » du troisième point du programme de prédication, tel qu'exposé dans le Sermon 53. Lors de ses réponses pendant le procès, au sujet de l'incréé, Eckhart se critique lui-même, voire se contredit, révélant par là, une fois de plus, que cette « summa res » est au-delà de tout ce que l'on peut en dire ou en penser, car elle passe l'intelligence des hommes, incapable qu'elle est de regarder en face cette lumière qui est au-dessus de toute lumière. Eckhart est donc loin de nous proposer un système de pensée à partir de l'incréé, mais il nous propose au contraire des directions, des chemins qui ne nous mèneraient vers un « quelque part », ni même vers un « nulle part » mais vers un « au-delà » de tout lieu et de tout temps, de tout langage et de toute connaissance, vers l'expérience de la percée, tel qu'il la synthétise admirablement dans le Sermon 52, et qui s'apparente selon nous à la définition du désir tel que Grégoire de Nysse l'expose dans son œuvre : un erôs impassible en ce qu'il est désir excédé par ce qui le précède et le fonde, par le Principe incréé.

1°) L' Incréé dans l'ordre du langage métaphysique et théologique

En premier lieu, il nous faut donc saisir les différents sens que recouvre cette notion d' « incréé » et en dégager la portée métaphysique et mystique dans le discours eckhartien. Si cette notion renvoie aussi bien à Dieu qu'à l'homme dans l'œuvre du Thuringien, il convient de se demander s'il s'agit là de la même chose. Et dans ce cas, en quoi le risque de panthéisme sous-tend-il cette identité même[113] ?

Car il va sans dire que cette notion d'incréé est problématique ; aussi a-t-elle été jugée « malsonnante » par les censeurs qui l'ont condamnée, la mettant *ipso facto* hors du champ de l'orthodoxie chrétienne[114].

La notion revient comme un leitmotiv dans ses œuvres allemandes, comme dans ses œuvres latines, et se nomme de différentes façons. La pluralité des métaphores utilisées montrent qu'elle correspond à un vrai travail de recherche spirituel chez Eckhart. En ayant du mal la circonscrire, à la classer, à dire ce qu'elle est exactement, il traduit son caractère divin, suressentiel. Tout ce que l'on peut en dire ou en pressentir semble en effet bien pauvre à l'égard d'une telle réalité. Mais l'incréé représente-t-il un absolu auquel on peut atteindre par la voie du détachement ou reste-t-il un idéal auquel on ne saurait parvenir ? Qu'est-ce que l'incréé chez Maître Eckhart ? Le terme d'une ascension spirituelle ou ce point d'acmé qui se dresse à l'horizon et qui se dérobe sans cesse à l'homme, le conduisant ainsi à aller toujours plus profond et plus loin dans la connaissance de Dieu et de soi ? L'incréé représente-t-il cet abysse dont le « fond » demeure à jamais caché à l'homme ?

Dans ses *Instructions spirituelles*, écrits essentiels dans la doctrine du Maître rhénan, Eckhart affirme que « jamais personne ne s'est assez renoncé en cette vie qu'il ne puisse trouver à se renoncer davantage »[115] L'homme reste donc rivé à sa nature humaine, et ne fait qu'entrevoir ou pressentir l'incréé en lui, ne pouvant se dire complètement détaché du créé : « Nos bonnes gens s'imaginent qu'ils peuvent parvenir à ce point que la présence de choses sensibles ne signifie plus rien pour leurs sens. Mais ils n'y réussissent pas. »[116] Cette dernière

113 Car il est vrai que ce langage de l'identité et de l'incréé inquiéta les censeurs.
114 Voir les articles incriminés dans la *Rectfertigungsschrift*, Théry, p. 206.
115 *Instructions spirituelles*, 4.
116 *Ibidem*. Ces phrases auraient été utiles aux censeurs d'Eckhart pour comprendre que ce dernier n'a en réalité jamais assimilé l'âme à Dieu, mais qu'il centre son anthropologie sur la figure du Fils, comme étant le seul modèle parfait. Si, à de nombreuses reprises, Eckhart nous dit que l'homme est appelé à être fils, il signifie en cela « fils dans le fils » et non pas un clone du Christ ! Une telle pensée irait à l'encontre de l'éthique et de la mystique du Maître.

phrase négative n'est cependant pas un constat d'échec dans la bouche du Maître. Il s'agit au contraire pour le *Lebemeister* d'empêcher ses ouailles de se prendre pour Dieu et de confondre perfection et sainteté. Car le cheminement spirituel, tel qu'Eckhart nous le présente, n'a rien à voir avec l'acquisition d'un savoir, mais il s'apparente plutôt à une *co-naissance* du fond de soi dans le fond de Dieu : « C'est pourquoi le petit texte que je vous ai présenté dit ceci : « Dieu a envoyé son Fils dans le monde » (1 *Jean* 4, 9). Vous ne devez pas l'entendre du monde extérieur, alors qu'il mangeait et buvait avec vous. Vous devez l'entendre du monde intérieur. Aussi véritablement que, dans sa nature simple, le Père engendre naturellement son Fils, aussi véritablement il l'engendre dans le plus intime de l'esprit, et c'est là le monde intérieur. Ici le fond de Dieu est mon fond, et mon fond est le fond de Dieu. Ici je vis selon mon être propre comme Dieu vit selon son être propre. Pour celui qui a jamais jeté un instant un regard sur ce fond, pour cet homme mille marcs d'or rouge frappé sont comme un faux heller[117]. »

Ainsi, comme l'explique Emilie Zum-Brunn, dans son article « Un homme qui pâtit Dieu »[118], « La motivation exclusive du Frère prêcheur fut que cette naissance ait lieu en nous comme en lui. C'est pourquoi il ne veut pas d'un Dieu seulement « pensé », mais d'un Dieu « étant ». Comme « ce fut le cas pour Marthe, ajoute Emilie Zum-Brunn, qui fut véritablement « étante ». Ainsi, « L'homme ne doit pas se contenter d'un Dieu qu'il pense, car lorsque la pensée s'évanouit, Dieu s'évanouit aussi. Bien plutôt, on doit posséder Dieu dans son essence, loin au-dessus des pensées de l'homme et de toute créature. Ce Dieu ne s'évanouit pas, à moins que l'homme ne se détourne volontairement de lui[119]. » Connaître Dieu c'est donc indissociablement apprendre à le vivre, et « il n'est de vie véritable que dans l'unique Un qui nous rend bienheureux[120]. »

On compren alors pourquoi S. Ueda voit dans les prêches du Lebemeister un langage depuis l'éternité, depuis l'incréé de Dieu : « Cette forme impersonnelle « je » exprime sans qu'on puisse s'y méprendre qu'Eckhart parle immédiatement à partir de sa propre expérience d'être un avec Dieu, non pas de façon à faire de sa propre expérience l'objet d'une représentation, ce qui serait en quelque sorte quitter l'expérience elle-même (comme

[117] Sermon 5b, JAH I, p. 78. *DW* I, p. 90.
[118] Emilie Zum-Brunn, in *Voici Maître Eckhart*, p. 271.
[119] « Les instructions spirituelles », *Traités*, p. 48.
[120] Emilie Zum-Brunn, in *Voici Maître Eckhart*, p. 271.

lorsqu'on raconte quelque chose sur soi-même), mais de façon que le « je » d'Eckhart qui se tient sans intermédiaire dans l'unité avec Dieu, parle directement[121]. »

1.1 Un langage absolu pour une notion absolue

Dans l'emploi de la notion d'*ungeschaffen* / *increatus*, on remarque que le préfixe désigne l'en-deçà de la réalité créée, c'est-à-dire l'étant selon son essence ; l'*un*(*geschaffen*) n'est pas un préfixe privatif, mais désigne ce 'quelque chose' en quoi et par quoi l'accomplissement de l'image se réalise. Qu'est-ce que l'image ? C'est, selon nous, ce qu'Eckhart entend par l'incréé dans l'âme : « Le plus noble et le plus intime dans la nature divine est reproduit très véritablement dans l'image de l'âme. » (Sermon 16 b, JAH I, p. 150).

Ainsi, dit Marie-Anne Vannier, « dans la description de l'*Esse absconditum*, l'Être caché que l'on ne peut par définition décrire en aucune façon, tout comme dans la théorisation du processus d'auto-annulation de la subjectivité psychologique (ce processus étant nécessaire pour que l'union entre l'homme et Dieu puisse se réaliser dans la contemplation mystique), Eckhart se sert largement d'éléments linguistiques de négation, tels que, outre les *abe-* et les *ent-* cités plus haut, les préfixes *nicht-*, *über-*, *un-*, *ver-* et le suffixe *lôs-*, dans le but de former des mots qui puissent exprimer cette dimension "inversée" du réel. Eckhart crée par exemple des composés nominaux comme *nihtgot*: non-Dieu et *nihtgeist* : non-esprit et finit par dire Dieu : *Das izt sîn natûre, daz et âne natûre sî* : il est de sa nature d'être sans nature"[122].

Sans être un postmoderne, Eckhart joue avec les mots, non pas de manière gratuite, mais pour rendre compte de la constitution de l'être. Or, la poétique de l'être qu'il développe et qui est fortement marquée par la négativité n'est pas sans faire penser et sans avoir eu des incidences sur la pensée contemporaine du sujet : quant à sa constitution *(Einbildung)* et à sa déconstruction *(Entbildung*, qui peut signifier : déconstruction ou détachement ou désimagination) :

---

[121] S. Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965, p. 24.

122 D. BREMER-BRUNO, "Le langage de la mystique dans l'oeuvre allemande d'Eckhart", in : Voici maître Eckhart, p. 358-360.

« Lorsque l'homme s'abandonne à Dieu dans la nudité, il est alors dépouillé de sa forme (*entbildet*), informé (*inbildet*) et formé au-dessus de lui-même (*überbildet*) dans l'unité de la forme divine (*eiformigkeit*) en laquelle il est un avec Dieu[123]. »

Ainsi l'image est appelée à dépasser les images pour s'accomplir, à se « déprendre » des images créées pour recouvrer en elle l'Image incréée, suressentielle.

Du point de vue de Dieu, il s'agit du Fils comme médiateur entre le créé et l'incréé. Le Fils, image du Père par excellence, réalise le lien entre les créature et la déité, par l'Incarnation et la dynamique pascale ; mais il accomplit pleinement la Parole du Père en 'partant', en quittant le monde. Car ainsi, Il peut nous donner l'Esprit qui représente l'essence du don du Père et du Fils incréés dans le temps. C'est pourquoi Lui-même est incréé.

A l'incréé du point de vue de Dieu se rattache le Verbe en tant qu'il est inexprimé – et donc en tant qu'il demeure encore dans le sein du Père : Eckhart situe du point de vue de la Trinité *ad intra* quand il parle de l'incréé de Dieu, depuis l'origine intratrinitaire, le 'Fond sans fond' de Dieu.

A l'incréé du point de vue de l'âme se rattache l'image en tant qu'elle est au-dessus de l'image, c'est-à-dire en tant qu'image incréée, en tant qu'elle 'préexiste' comme image divine dans l'intellect divin : « Or l'image est produite par la nature en son premier jaillissement. Elle attire en soi tout ce que la nature et l'être peuvent apporter. La nature se répand pleinement dans l'image et demeure cependant entièrement en elle-même[124]. »

Voilà pourquoi il faut s'abstraire des images créées en tant qu'elle nous attachent à la division et au temps. Il faut donc se détacher de toutes les images que sont les créatures et qui ne sont pas l'image sans image ou l'image au-dessus de l'image (Sermon 22), c'est-à-dire l'image incréée en laquelle le fond de l'âme s'unit par grâce à la Trinité incréée et c'est là la naissance éternelle du Verbe incréée dans l'âme, c'est-à-dire l'accomplissement de la donation du Père, à savoir le don de l'Esprit Saint, de cette Présence incréée dans le créé, de cette lumière éternelle dans l'obscurité du temps. Ainsi : « Images » peut désigner la multiplicité du créé dont il faut se détacher. « Images » est aussi la forme que les choses créées ont de tout éternité dans l'intellect du Créateur. *Cf* Sermon 22, JAH I, p. 192 : « Dans le Père sont les images de toutes les créatures. Ce bois-ci a une image intellectuelle en Dieu. Elle n'est pas seulement intellectuelle, elle est intellect pur. » Ainsi l'intellect de l'âme « est ce que l'âme a de plus élevé » Sermon 23.

[123] Sermon 40, JAH II, 64.
[124] Sermon 16b, JAH I, p. 149.

L'âme reçoit Dieu en ce qu'elle a de plus noble, c'est-à-dire en ce 'quelque chose' d'incréé en elle et qui est l'image divine en elle : « La nature de Dieu est de se donner à toute âme bonne, et la nature de l'âme est de recevoir Dieu c'est-à-dire dans ce que l'âme recèle de plus noble. Là, l'âme porte l'image divine et est semblable à Dieu. » (Sermon 16b, JAH I, p. 149). Or l'image n'est pas dans l'Esprit Saint, mais dans le Fils qui est Image du Père. « Voilà pourquoi dans la Déité le Fils se nomme la Sagesse du Père. » (Sermon 16 b, JAH I, p. 150).

Mais si l'image n'est pas dans l'Esprit Saint, l'intellect de l'âme, quand il est fixé en Dieu, est « conduit par l'Esprit Saint dans l'image et y est uni » (Sermon 23, JAH I, p. 200). Et avec l'image (le Fils en lui – « Là où le Fils est formé, là aussi l'âme doit être formée » *Id.*) et avec l'Esprit Saint il est « conduit et introduit dans le Fond » (*Id.*), l'Origine, le Père. Ainsi l'âme est pleinement « enclose » en Dieu, introduite à la vie trinitaire, participant pleinement de l'amour divin. C'est à ce terme de participation que l'on peut parler d'union.

C'est certes un grand don pour l'âme d'être ainsi introduite par l'Esprit Saint, car de même que le Fils est nommé Verbe, l'Esprit est nommé Don : ainsi le nomme l'Ecriture.

En redonnant toute sa place au Fils, à l'Image, dans la vie mystique de l'âme, Eckhart redonne de ce fait même une place centrale à la présence de l'Esprit Saint incréé qui est nommé Don. Ainsi par l'incréé repris du symbole d'Athanase, Eckhart met aussi bien l'accent sur la théologie des missions divines dans l'âme en grâce (c'est-à-dire l'envoi de la présence des Personnes du Fils et de l'Esprit Saint dans l'âme) que sur la théologie de l'unité noétique de l'âme à la Trinité en son fond.

Dans l'unité du fond de l'âme au fond de Dieu, on peut parler d'union noétique du créé et de l'incréé. Seule l'opération intellective peut instaurer l'union, *conjunctio*, du sujet créé à ce bien incréé qu'est la béatitude.

« Ici, Dieu est directement dans l'image et l'image est directement en Dieu. Cependant Dieu est dans l'image bien plus noblement que ne l'est l'image en Dieu. Ici, l'image ne saisit pas Dieu en tant que Créateur, elle le saisit en tant qu'être intelligible, et ce que la nature divine a de plus noble se forme très véritablement dans l'image. C'est une image naturelle de Dieu que Dieu a imprimée naturellement dans toutes les âmes. Je ne peux pas attribuer davantage à l'image ; si je lui attribuais quelque chose de plus, elle serait Dieu lui-même, mais il n'en est pas ainsi, car alors Dieu ne serait pas Dieu. » (16b, JAH I, p. 150)

si je lui attribuais quelque chose de plus, elle serait Dieu lui-même, mais il n'en est pas ainsi, car alors Dieu ne serait pas Dieu ... autrement dit, l'image serait incréée et

incréable – ou Dieu lui-même. Or Eckhart ne prêche pas que l'image soit de nature incréée, mais qu'elle est incréée par grâce, c'est-à-dire qu'elle reçoit l'incréé de la Trinité et non d'elle-même, sans quoi elle se confondrait à Dieu. Par image incréée ou suressentielle dans l'âme et non de l'âme, Eckhart entend l'opération de la grâce qui s'accomplit dans la naissance éternelle. Car

« L'image n'est pas par elle-même, elle n'est pas pour elle-même… mais elle provient véritablement de ce dont elle est l'image et lui appartient totalement. » Sermon 16b, JAH I, p. 150. "C'est là qu'elle prend son être et elle est le même être » (*id*) Depuis l'éternité, c'est-à-dire dans le fond de la Trinité, dans la Déité, cette image est incréée, mais du point de vue du temps, du créé, c'est une image différente, car elle est créée. Seule la grâce lui permet de se « ressouvenir de son quelque chose d'incréé en elle » c'est-à-dire de se rappeler telle qu'elle était dans l'Intellect divin. Dans ce fond, l'image est dégagée de toute image, dégagée de toute ressemblance dans le Fond incréé de la Trinité qui est Dieu lui-même. C'est là une connaissance matutinale (*morgenbekantnisse*) de Dieu, de soi-même et du monde. Le matin signifie la proximité avec la Trinité incréée, c'est-à-dire dans ce « fond » où l'âme recouvre sa lumière originelle, son essence éternelle. Là, la syndérèse s'élève et vient s'unir à l'indistinction même du fond incréé, dans l'enceinte de la Déité. Elle est ici établie dans l'unité, dans la pureté première, dans l'impression de la pure essence. Il en fut ainsi pour saint Paul : « Alors que le clair soleil de la déité lui traversait l'âme de sa lumière, le flot d'amour de la contemplation divine fut propulsé hors de la rose lumineuse de son esprit. C'est ainsi quel e prophète dit : « L'impétuosité du flot réjouit ma cité. » c'est-à-dire mon âme, et il en fut ainsi pour lui à cause de la clarté de son âme : l'amour le pénétra grâce à la puissance génératrice de la Déité. » (Sermon 23, JAH I, p. 202).

Ainsi, comme l'explique Marie-Anne Vannier[125], le sujet eckhartien est complexe : il est à la fois celui qui ne veut rien et qui ne veut que Dieu, c'est un sujet désapproprié, interlocuteur de Dieu seul, détaché de tout et renvoyé à sa seule intériorité, ce qui ressort du *Sermon 52*.

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,

125 Marie-Anne Vannier, « Les résonances contemporaines du langage eckhartien ».

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, qu'il atteint l'*esse simpliciter*. 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 réalise l'assomption du sujet et par suite, sa constitution. Toutes proportions gardées, Eckhart anticipe la critique nietzschéenne des idoles, à cette différence près qu'au lieu d'aboutir au néant, il en vient à l'union à Dieu. Il l'explique au *Sermon 44* : "Il faut que l'on dépouille et sépare tout ce qui est dans l'âme : sa vie, ses puissances, sa nature, il faut que tout cela disparaisse et qu'elle demeure dans la pure lumière où elle est une seule image avec Dieu : là, elle trouve Dieu. C'est la particularité de Dieu que rien d'étranger ne s'insinue en lui, rien d'apporté, rien d'ajouté". En dépit de son radicalisme, l'*Entbildung*, comme l'*Abgeschiedenheit* ou la *Gelassenheit* qu'Eckhart utilise comme synonymes, ne détruit pas toutes les images, elle contribue, au contraire, à l'assomption de cette seule image qui est le noyau de notre être et concourt ainsi à l'assomption de la personnalité, comme l'exprime d'ailleurs sa formule : « *Propria ymagine denudari et in deum per imaginem transformari*[126]. »

C'est là qu'Eckhart montrer son originalité : en se situant dans la continuité d'Augustin qui avait développé toute une dialectique autour du terme de forma, il va développer une dialectique originale autour du terme de *Bild*, telle qu'il la développe dans le Sermon 40. La création verbale a ici une fonction ontologique propre, celle même qu'on verra développée dans le couple « créé / incréé » et Eckhart ajouté « recréé » par l'Esprit Saint incréé et de là accompli comme fils dans le Fils, introduit à la plénitude de la vie trinitaire. Par cette dialectique qui sous-tend tout son langage, Eckhart entend une « déconstruction » pour une « reconstruction » qui est « recréation » ou filiation qui n'est autre que l'*Überbildung*, transposition proprement eckhartienne du thème augustinien de *formatio*.

126 G. THERY, "Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1926-1927), p. 159.

1.2 L'incréé et le langage mystique du paradoxe

Quelle différence y a-t-il entre le *theion* et ce qui n'en est que la similitude ? demandait Grégoire de Nysse. Celle-ci précisément, que l'un existe incréé, tandis que l'autre n'a d'existence que par création[127]. »

Cela signifie-t-il que le créateur demeure absent, loin des hommes qu'il a créés ? Du *Premier Testament* au *Nouveau Testament*, c'est pourtant tout le contraire que la Bible nous révèle. De la *Genèse* à l'*Evangile de Jean*, les Ecritures méditent en effet sur l'immanence de Dieu à sa création par son « esprit » pénétrant toutes choses ; et dans l'*épître aux Romains*, l'Apôtre Paul démontre à l'homme qu'il peut, par son intellect, connaître le Principe incréé à travers ses œuvres créées.

L'incréé ne nous met pas face à une transcendance univoque qui établirait l'homme dans une relation de distance, de dualité. Mais pour l'homme, l'incréé de Dieu signifie qu'il ne peut plus prendre sa mesure d'homme à partir d'une réalité absolue extérieure à lui, mais dans le rétablissement d'un dialogue intérieur avec son Créateur – dialogue interrompu par la fracture du péché originel –, depuis la profondeur de son être. C'est la notion d'incréé telle qu'Eckhart l'envisage tant du point de vue de l'homme que du point de vue de Dieu.

Il s'agit donc de recouvrer l'harmonie primordiale d'un lien oublié, mais non à jamais perdu. L'homme n'est plus cet être isolé, coupé de son créateur, mais il demeure essentiellement relié à ce Principe qui le fait être véritablement *homme* dans l'espace-temps qui le conditionnent, et dans l'éternité d'un « lieu sans lieu » qui l'excède par grâce. La présence divine anime l'homme du plus intime de lui-même, le reliant à son être profond. C'est donc à son Créateur que l'homme se trouve essentiellement confronté, ce qui veut dire qu'il ne peut, d'aucune manière, se servir de Dieu comme de sa mesure, mais qu'il doit à l'inverse se laisser mesurer par Dieu. De l'incréé du point de vue de Dieu, nous passons à l'incréé du point de l'homme par la grâce d'une médiation excédant le point de vue de l'homme lui-même. Comment cela peut-il se concevoir ?

Si la création *ex nihilo* pose l'absolue liberté de Dieu, sa nature incréée, autrement dit son aséité (sa propre et parfaite suffisance), c'est à cet abîme de liberté qu'est renvoyée la créature comme à son origine. C'est l'idée force qui se dégage de l'admirable Sermon 52 qu'Eckhart semble avoir rédigé durant sa période d'Erfurt.

127 Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, 16, PG 44, 184c.

L'incréé du point de vue de Dieu n'est rien d'autre que l'archétype que Dieu, dans sa pleine liberté, s'est proposé en vue de la création. C'est sur ce point que Nietzsche reprend Eckhart. Ainsi ce qui caractérise la créature comme *imago Dei* apparaît comme le reflet créé de sa liberté incréée. L'image de Dieu en l'homme ne renvoie donc nullement à une fixité objective ; son contenu conceptuel et spirituel ne peut pas non plus se définir de façon univoque à partir de ce qu'est l'homme par nature, mais le sens même de l'*imago Dei* se construit sur un fondement théologique : celui de la dynamique trinitaire en laquelle la donation divine (la grâce) se réalise pleinement dans le mystère de l'Incarnation, acte même par lequel le Créateur se confie à l'homme et lui permet d'accomplir son humanité dans la *filiatio Dei*. C'est toujours le mystère de Noël que l'on rejoint chez Eckhart, un mystère où se joue la relation de l'homme à Dieu dans les termes d'une donation réciproque, à l'image de la dynamique intra-trinitaire : « Par l'Esprit Saint, le Père envoie son Fils dans le monde, et si le Fils prend notre humanité, c'est pour nous donner d'avoir part à sa divinité, comme l'avait déjà dit avec force Léon le Grand. Eckhart et Tauler méditent à leur tour le mystère de l'Incarnation, de l'admirable échange qui se réalise : « En naissant vraiment homme, sans jamais cesser d'être vraiment Dieu, il a réalisé en lui les débuts d'une nouvelle créature, et, dans le mode de sa naissance, a donné à l'humanité un principe spirituel. » C'est ce dernier point que les rhénans retiennent tout particulièrement et ils auraient pu dire avec Léon : « Grand est le mystère contenu dans ce bienfait, et ce don dépasse tous les dons, à savoir que Dieu donne à l'homme le nom de fils, et que l'homme nomme Dieu son père[128]. »

Dieu a confié l'homme à lui-même, tel qu'il est de par sa nature et par la grâce tout ensemble. Et comme la grâce est ce qu'il y a de plus libre, l'homme confie sa propre liberté à la liberté elle-même. C'est le risque extraordinaire que Dieu court en livrant, au moins partiellement, son Idée incréée à la liberté humaine : on peut alors caractériser l'idée divine comme une pensée vivante qui se déploie elle-même.

Ainsi l'Ecriture, qu'Eckhart ne cesse de méditer, fait bien plus qu'ouvrir les abîmes de la liberté incréée de Dieu. Car si elle l'ouvre c'est pour y établir une voie possible de divinisation pour l'homme dont l'axe s'élaborerait autour d'un devenir par grâce ce que Dieu est par nature.

Aussi l'homme, le sans-lieu, le nécessiteux, le nu, cherche-t-il à revenir à un « chez-soi », à faire retour à ce foyer, qui est le propre de cette intériorité qui l'habite et l'excède à la

128 Marie-Anne Vannier, *Noël chez Eckhart et les mystiques rhénans*, Orbey, Arfuyen, 2005, Avant-propos, p. 19-20 ; Léon le Grand, Sermons VI et VII pour Noël ; op. cit. p. 143-145 & 153-155.

fois ; le centre de consistance qui se pose en se distançant par rapport à lui-même. Ce retour est pour l'home une tâche à réaliser en même temps qu'un laisser-être Dieu en lui : action qui se définit dans son caractère paradoxal en ce qu'elle consiste en un abandon consenti et réel, réel parce que consenti : « pâtir-Dieu » qui est le vecteur d'un immense infini en l'homme ; c'est cette action qui ressort à un autre niveau de son « je » qui donne capacité d'ouverture au lieu qui est sans lieu, espace de vie et d'enfantement : lieu du fond de l'âme où le Verbe naît éternellement. Le principe paradoxal du non-agir définit le plus haut degré de liberté de l'homme : ouverture infinie relativement à la grâce et distance quant à la nature. Le divin dans la mesure où il est perçu et reconnu comme Principe transcendant, est la valeur suprême et suffisante en soi : elle mobilise donc tout l'homme dans son mouvement vers la transcendance. La grâce, donnée à l'homme par le Verbe incarné, apparaît alors comme le pivot de la relation de l'homme à Dieu qui perme de penser l'anthropologie d'Eckhart sur fond de théologie trinitaire.

Eckhart pose simultanément l'idée de création et l'idée de grâce, traduisant ainsi théologiquement son anthropologie sur une dynamique pascale : la position de Jésus-Christ Principe, mort et ressuscité pour l'homme, aussi bien que « Premier-Né de tout créature en qui, par qui et pour qui l'univers fut créé » (*Colossiens* 1, 15 *sqq*), que « Fils unique » (*Jean* 1, 18), en qui nous participons à la filiation éternelle et devenons « héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ » (*Romains* 8, 17), avec la création tout entière (*Romains* 8, 18-23), Créateur du monde en même temps que dispensateur de grâce, Dieu le Fils réalise la donation du Père en se faisant espace d'ouverture à l'Esprit, et par à espace de divinisation à la créature ; l'anthropologie d'Eckhart est dons sous-tendu par ce projet chrétien dont la mystique est centrée sur le Christ et sur la grâce de l'Incarnation (Sermon 15) ; la dynamique pascale de la mort et de la résurrection du Christ est en effet l'axe de la pensée de Maître Eckhart puisqu'elle pose la naissance de Dieu dans l'âme actualisée dans la dynamique pascale. L'homme ne se comprend et ne s'accomplit chez Eckhart que dans le cadre de la révélation trinitaire, dans l'axe même de l'Incarnation du Verbe : « Avant Noël commence vraiment la création nouvelle qui culmine, à Pâques, avec la mort et la résurrection du Christ et appelle « l'admirable échange » de l'humanité et de la divinité[129]. »

Dans un telle perspective, le langage d'Eckhart trouve dans la prédication le lieu même de son expression. Parler dans le temps depuis l'éternité nécessite d'adapter son langage à un auditoire afin de l'inviter à « participer » à ces réalités les plus hautes. Ainsi,

129 Marie-Anne Vannier, *Noël chez Eckhart et les mystiques rhénans*, Paris, Arfuyen, 2005, Avant-propos, p. 19.

Haas insite sur la fonction de communication que le langage du Maître a assumé. Dans son essai *Mystische Erfahrung und Sprache. Perspektiven der Philosophie*[130], il souligne ainsi que le langage mystique possède sous cet aspect une valeur supplémentaire par rapport au langage théologique traditionnel. Dietmar Mieth parlera d'*Appelstruktur* (structure exhortative) pour désigner les prêches du Maître[131]. Pour Haas c'est cette *Appelstruktur* qui constitue essentiellement la « valeur supplémentaire du discours mystique »[132] et qui distingue le langage mystique du langage des théologiens, la façon de parler du *Lesemeister* de celle du *Lebemeister*.

De même, Emilie Zum-Brunn, dans son article « Un homme qui pâtit Dieu », explique que « la façon dont Eckhart parle de son expérience mystique est essentiellement vocative ou exhortative : il ne s'agit pas tant de la décrire ou de l'analyser que d'y appeler en l'évoquant de façon à la fois brûlante et discrète[133]. » Elle souligne par là le caractère exhortatif du langage mystique qui sert ainsi de moyen terme entre la réminiscence d'un quelque chose d'incréé dans l'âme, l'expérience de ce goût de Dieu au plus intime de soi, et la conscience de la limite des mots, entre la contemplation et l'expression, entre l'éternité et le temps. Ainsi Walter Haug soulignait dans son article *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*[134], que le langage mystique jouait le rôle d'instrument de compréhension de la parole de Dieu.

C'est là ce que ne pouvaient guère saisir les censeurs de Cologne et d'Avignon qui durent juger l'orthodoxie d'une série de propositions séparées, selon les règles habituelles de la procédure inquisitoriale.

[130] IN Neues Jahrbuch 6, 1978, pp. 315-335; replublié in : Haas, Sermo mysticus, cit, p. 19-36.
[131] D. Mieth, *Christus, das Soziale im Menschen, Texterschliessung zu Meister Eckhart*, Düsseldorf, 1972.
[132] *Meister Eckhart und die Sprache*, cit., p. 27.
[133] in *Voici Maître Eckhart*, p. 272.
[134] In : Ruh, *Abendlandische Mystik*, cit, p. 494-508.

2°) La notion d' « Incréé » à la lumière des procès d'Eckhart[135].

Bulle de Jean XXII : In agro Domini.
Du 27 mars 1329 où sont condamnés 28 articles de Maître Eckhart.
Pour les notions de créé et d'incréé : articles 1, 2, 3, 26 & 27.

1 – Comme on lui demandait un jour pourquoi Dieu n'avait pas créé le monde plus tôt, il répondit alors, comme encore maintenant, que Dieu n'avait pu créer d'abord le monde, parce qu'une chose ne peut agit avant d'être ; par conséquent, dès que Dieu fut, il créa le monde.

C'est là l'objection des manichéens à Augustin et Augustin de leur répondre qu'il n'y a pas d'avant la création, car Dieu vit dans l'éternité.

2 – De même, on peut accorder que le monde a existé de toute éternité.

3 – De même, en même temps et à la fois, dès l'instant où Dieu fut et engendra son Fils, Dieu coéternel et coégal en toutes choses, il créa aussi le monde.

26 – Toutes les créatures sont un pur néant ; je ne dis pas qu'elles sont peu de chose c'est-à-dire quelque chose ; mais qu'elles sont un pur néant.

27 – Il y a dans l'âme quelque chose qui est incréé et incréable ; si l'âme entière était telle, elle serait incréée et incréable ; et c'est cela l'intelligence.

La bulle pontificale opère un discernement dans l'énumération des 28 propositions : les propositions 1-5 et 27-28 sont jugées hérétiques, alors que les propositions 16-26 restent simplement suspectes d'hérésie[136].

135 Les résultats des recherches de Josef KOCH nous aideront à construire cette partie, Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts – I. Von den Anfängen bis zum Strassburger Aufenthalt einschliesslich. – II. Die Kölner Jahre, der Prozess und die Verurteilung. (Archivum fratrum Praedicatorum, XXIX, 1959, XXX, 1960). Les théologiens d'Avignon n'ont retenu que vingt-huit articles sur plus d'une centaine venus de Cologne. Pour Koch, maître Eckhart n'a pas enseigné certaines propositions que ses juges lui présentent.
136 Cf la lecture de Stanislas Breton qui tente une interprétation métaphysique de cette discrimination.

Les thèses, réprouvées comme hérétiques, reprennent, parfois en leur matérialité littérale, des éléments de doctrine que le prédicateur ou le théologien avait, en diverses occasions, développés avec sa fougue coutumière et assortis, le cas échéant, d'une préalable solennel : « Je vous dis dans l'éternelle vérité. »[137] L'effroi qu'elles avaient provoquées, parce que difficilement intelligibles, devait nourrir l'ardeur des dénonciations. Mise à part la dernière (pr. 28), selon laquelle « Dieu n'est ni bon, ni meilleur, ni excellent », elles concernent le domaine de la « créature ». Pour y mettre un peu d'ordre, je les distribuerai sur quelques secteurs particulièrement sensibles : création du monde, statut ontologique de l'âme humaine, problème du mal, prière de demande.

Eckhart ne sépare pas bullition interne et bullition externe (ou ébullition). « Dès que Dieu fut, en simultanéité avec la génération du Verbe, l'univers surgit *ab aeterno* » (Sermons 1-3).

« Il y a quelque chose dans l'âme, incréé et incréable, et c'est cela l'intellect » (Sermon 27). En conséquence, « tout ce que le Père a donné au Fils unique, il me l'a donné sans réserve » (Sermon 11). Ce que l'Ecriture dit du Christ se vérifie de tout homme bon et divin » (Sermon 12). « Tout ce qui est propre à la nature divine, vaut également de l'homme juste : création du ciel et de la terre, génération du Verbe.

Sans l'homme, Dieu ne saurait rien faire » (Sermon 13). Nous sommes ainsi « transformés totalement en Dieu, de même que le pain, dans l'Eucharistie, est converti au corps du Christ ». Donc aucune distinction ne s'établit entre l'être de l'homme et l'être divin (Sermon 10).

Pour une âme aussi bonne la prière de demande n'aurait même pas été le dernier de ses soucis. « Celui qui demande ceci ou cela demande non seulement mal mais le mal lui-même, parce que (en dernière instance et sans le savoir) il demande la négation du bien et de Dieu, en le priant de se nier lui-même (Sermon 7). Une telle prière objective la puissance du désir. Elle trahit le mendiant ou l'esclave, qui traite Dieu tantôt en serviteur du désir et tantôt en maître du monde : toutes choses contraires à la dignité de l'âme et à cette vie éternelle « en laquelle

137 Voir Sermon 52 « Beati pauperes spiritu ».

nous sommes un avec Dieu, en égalité avec lui » (Sermon 9). « L'homme juste qui ne cherche ni les biens ni les honneurs, ni dévotion interne, ni sainteté ni récompense, ni le règne des cieux, et qui a renoncé à tout avoir, celui-là seul honore Dieu » (Sermon 8)[138].

2.1 Cologne et Avignon

Aborder la question des procès d'Eckhart nous conduit en premier lieu à questionner leur intention: s'agit-il d'une démarche objective ou résultant de motivations plus ou moins obscures ? Kurt Ruh explique qu'une procédure judiciaire avait été lancée contre Eckhart « à la suite de la dénonciation des Frères prêcheurs qui avaient élevé la voix contre le Maître lors du passage de Nicolas de Strasbourg »[139] Un peu plus loi il écrit : « On suppose que ce sont probablement les fils du Libre Esprit ou les Bégards qui, sous le coup d'une accusation, attirèrent l'attention sur la personne d'Eckhart en se réclamant de sa doctrine. »[140] Mais il est difficile de comprendre clairement ce qui a pu motiver une telle accusation[141]. Dans le 4ème concile de Latran la droit canon possède en plus de l'arme du procès inquisitorial *ex officio*, une procédure *per promoventum*[142], au cours de laquelle l'accusé doit présenter des preuves au juges. Quelles seront donc les réponses d'Eckhart à l'article 27 où il lui est reproché d'affirmer qu'il y a dans l'âme « quelque chose d'incréé et d'incréable » ?

Si en 1326, l'archevêque Henri II de Virnebourg[143] déclenche le procès d'Eckhart en inquisition[144] c'est pour remettre en cause l'orthodoxie de certains points de sa pensée, notamment sur l'affirmation de la nature *incréée* et *incréable* de l'âme. Ces deux adjectifs sonnaient faux à l'oreille des censeurs. C'est pourquoi les juges de Cologne et d'Avignon les

138 Stanislas BRETON, Deux mystiques de l'excès, J.- J.Surin et Maître Eckhart, Paris, Ed. du Cerf, 1985, p. 148-151.
139 Kurt Ruh, Initiation à Maître Eckhart, « Le procès » p. 260, Paris, Cerf, Editions de l'Université de Fribourg.
140 Ibidem, p. 263.
141 « Selon les hypothèses les plus récentes, explique de nouveau Kurt Ruh, ce n'est pas ex officio qu'Henri de Virnebourg porta plainte contre Eckhart mais à la suite d'une dénonciation, à laquelle, au regard du droit canon, il se devait de donner suite. » Id, p. 261
142 Winfried Trusen montre que c'est cette dernière procédure qu'on utilise conte Eckhart, non pas sous sa forme traditionnelle qui aurait permis d'intervenir contre l'accusateur , mais en tant que procédure anti-hérétique.
143 Tout au long de son épiscopat (1304-1332), Henri de Virneburg se distingue comme chasseur d'hérétiques – en particulier contre les Frères et Sœurs du Libre Esprit et les Bégards -. L'archevêque semble avoir porté un intérêt particulier à intenter un procès au Maître dominicain. C'est ce que laisse croire un texte adressé au pape Jean XXII au printemps de 1329. Mais les motifs profonds d'une telle hostilité sont jusqu'à ce jour ignorés.
144 Voir W. TRUSEN Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, verlauf und Folgen, Paderborn-München-Wien, 1988. Les deux commissaires de l'archevêque, Maître Reyner, docteur en théologie, et Pierre de Estate, frère mineur, établissent une liste de quarante-neuf propositions de Maître Eckhart jugées suspectes, selon un procédé qui avait été inauguré pour Abélard. Ces propositions sont tirées du Livre de la Consolation divine, d'œuvres latines et de Sermons allemands.

ont retenus. Pourquoi une telle dissonance à l'égard de l'orthodoxie ecclésiale ? Qu'y a-t-il d'hérétique dans ces termes aux yeux de la tradition chrétienne ?[145]

Dans sa première défense, qui date du 26 septembre 1326, le Maître déclare ne pas avoir employé ces mots. En revanche, dans la seconde, il affirme : « Il est faux qu'une partie de l'âme soit incréable. Mais il est vrai que l'âme est spirituelle à l'image de Dieu, car si elle était intelligence pure, ce qu'est Dieu seul, elle serait incréée, et non pas âme. » Il veut dire ici que si l'âme était intelligence par essence, elle serait incréée. Aussi l'âme serait-elle semblable à Dieu et ne serait pas créée. Cette pensée nierait alors l'analogie et la participation et nous conduirait vers un monisme et un panthéisme contre lesquels Eckhart s'est battu. Ce qui lui fut reproché n'a-t-il donc pas été mal compris ? Le Maître a-t-il enseigné une égalité de nature entre la plus haute puissance de l'âme et l'être de Dieu ?

Le tribunal d'Avignon rapportera ainsi les paroles du Maître : *Istum articulum negat quia dicit stultum est sentire quod anima sit peciata ex creato et increato* : il est insensé de penser que l'âme est composée de créé et d'incréé. La Bulle *in agro dominico* du 27 mars 1329 citera donc ces termes en appendice mais niera qu'Eckhart les ait prêchés. Que faut-il en penser ? Le Thuringien se serait-il rétracté ?[146]

Pour Vladimir Lossky, la partie intellectuelle de l'âme – son être cognitif – appartiendrait à un intermédiaire entre l'incréé divin et le créé proprement dit. L'âme participerait des deux et pourrait alors recevoir la qualification ambiguë d'incréable[147]. Dans le Sermon allemand 47, on peut lire cette affirmation du Maître : « L'âme est créée comme un lieu entre le temps et l'éternité qu'elle touche l'un et l'autre. »[148] Pour Eckhart, il s'agit de distinguer entre les puissances supérieures de l'âme et ses puissances inférieures. Avec les unes, elle touche au temps, avec les autres, à l'éternité. Et d'en conclure qu'elle « agit dans le temps, non pas selon le temps, mais selon l'éternité. »[149] Est-ce à dire que l'âme aurait une double nature : l'une créée et mortelle (selon le temps), l'autre incréée et immortelle (selon l'éternité) ? La difficulté semble tenir à cette double appartenance de l'âme « créée comme un lieu entre le temps et l'éternité ». Mais quel est ce lieu de l'âme ? Il faut distinguer ici deux perspectives : celle du temps et celle de l'éternité : la perspective depuis la Trinité immanente, du mystère de la Trinité même (celle de l'éternité), et celle depuis la Trinité économique, et

145 On se demandera quels ont été les motifs de cette condamnation et quelle fut la défense du Maître.
146 Si Joseph Koch n'a pas eu de mal à montrer qu'Eckhart n'avait jamais enseigné certaines propositions, il n'a pas été question de renier les termes d'*increatus* et *increabile* de l'œuvre latine, et leur continuité d'emploi dans la langue vernaculaire de l'œuvre allemande sous le mot d'ungeschaffen.
147 Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, page 107.
148 *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*, JAH II, p. 108, Paris, Seuil.
149 *Ibidem*.

donc depuis les missions des Personnes incréées dans l'histoire des hommes. Car, nous dit Eckhart, « l'âme est créée comme un point entre le temps et l'éternité[150]. »

Eckhart semble envisager le temps à partir de l'éternité et le créé à partir de l'incréé, c'est-à-dire cette part d'éternité échue à l'âme humaine dans son fond le plus noble, là où elle est véritablement image de Dieu. Mais si l'incréé désigne ce qui est de nature divine, absolue, comment l'âme humaine peut-elle être dite créée et incréée ? Il semble difficile de penser l'union des deux. Aussi Eckhart pose-t-il la question suivante : « Comment l'âme peut-elle supporte sans mourir que Dieu l'étreigne en lui ? Je dis : tout ce que Dieu lui donne, il le lui donne en lui pour deux raisons. Voici l'une : s'il lui donnait quoi que ce soit en dehors de lui, elle le dédaignerait. Voici l'autre raison : parce qu'il le lui donne en lui-même, elle peut le recevoir et le supporter en lui, et non pas en elle, car ce qui est à lui est à elle. »[151] Mais qu'est-ce qui est « à lui » (Dieu) et qu'est-ce qui est à elle (l'âme) ? Si l'expression signifie une intimité totale entre Dieu et l'âme, il apparaît difficile de déterminer le lieu de cette intimité ainsi que sa nature. Or Maître Eckhart achève son Sermon par une métaphore non moins sibylline : « Tel est « l'Esprit du Seigneur » « qui a rempli l'orbe de la terre ». Pourquoi l'âme se nomme-t-elle l'orbe de la terre », interroge Eckhart, et comment il faut que soit l'âme pour être élue, cela n'est pas dit ». Dans cette négation est résumée toute la difficulté inhérente à la notion d'incréé appliquée à l'âme : car de lui, il semble qu'on ne puisse rien dire et qu'on ne puisse pas lui donner de délimitations spatiales et temporelles. L'incréé de l'âme la rattache donc directement à la vie de l'Absolu sans pour autant l'y assimiler. Dans la réciprocité du « il faut que ce qui est à lui soit à elle », Eckhart sous-entend que l'âme « ait été soustraite à elle-même » L'incréé suppose donc une soustraction de l'âme à elle-même, à ses puissances inférieures : il est ce point ou ce centre où l'âme doit revenir pour tout recevoir de Dieu[152] : « De même qu'il est Seigneur et Esprit, nous devons être une terre spirituelle et un orbe qui doit être comblé par l'Esprit du Seigneur. »[153]

Pour Hermann Kunisch, il s'agit avant tout d'un problème de langage. Car Eckhart aurait cherché à traduire une expérience mystique d'union à Dieu et cela l'aurait conduit à employer des expressions ambiguës. La difficulté de dire l'ineffable révèle l'écart qui peut séparer les théologiens des mystiques et par là, tous les quiproquos qui en résultent. Or qu'en est-il de cette expérience ? N'est-elle pas analogue à celle de S. Benoît ? Eckhart la rapporte en effet dans le Sermon 71. Ainsi, concernant le quatrième point de son programme de

150 Sermon 23, JAH I, p. 201.
151 Sermon 47, JAH II, p. 109.
152 Est sous-entendu ici le thème du pâtir-Dieu que nous développerons plus loin.
153 Sermon 47, JAH II, p. 109.

prédication où il est question de l'inexprimabilité de la clarté divine, de la « parole inexprimée »[154], il en déduit qu'on ne peut parler qu'improprement de Dieu : « Mais celui qui s'exprime sur Dieu au moyen du néant parle convenablement de lui. » Ainsi la négativité du langage ne conduit pas au silence comme tel, mais à l'avènement d'un autre langage, à la constitution d'une prédication depuis l'éternité, depuis l'expérience intime de la Présence incréée dans le fond de l'âme, dans l'*Etwas in der Seele* – telle que décrite dans le Sermon 71 : « Quand l'âme parvient dans l'Un et y pénètre en un total rejet d'elle-même, elle trouve Dieu comme dans un néant. Il semble en rêve à un homme (c'était un rêve éveillé) qu'il était gros de néant, comme une femme est grosse d'un enfant, et dans ce néant, Dieu naquit : il était le fruit du néant, Dieu était né dans le néant[155]. » Il s'agit donc de rendre compte de l'expérience mystique de la naissance, qui n'est autre que cet enfantement de la Parole depuis l'éternité, comme il l'indique dans le Sermon 30 : « Prêche la parole, prononce-la, exprime-la, produis-la et enfante la parole[156]. »

Si Eckhart paraît hérétique c'est parce qu'on transcrit son langage mystique en termes théologiques. Le philosophe dominicain se heurte lui-même à ce problème des mots, trop pauvres pour traduire la réalité transcendante de l'incréé. La question semblerait donc se réduire à un problème de langage.

Or que penser d'Hermann Kunisch[157] qui affirme que les termes d'*incréé* et d'*incréable* furent employés par Eckhart parce qu'il ne pouvait en trouver de meilleurs ? Ne leur ôte-t-il pas leur portée spéculative ? L'audace de ce lexique ne laisse-t-elle pas transparaître la témérité d'une pensée inspirée par une expérience mystique profonde, telle que le Sermon 47 nous l'a laissé envisagé ?

Eckhart parle de Dieu et de l'âme à partir de l'éternité, c'est-à-dire à partir de la relation de leur fond (*grund*), lieu d'éternité par excellence. Et de ce lieu Eckhart dit qu'il est « sans lieu », car il s'agit du lieu du plus intime, du plus secret de l'âme où nulle créature ne peut jeter un regard. Parce que l'âme est essentiellement incréée par grâce en son fond, unie à la Présence incréée de Dieu elle continue d'agir dans le temps « non pas selon le temps mais selon l'éternité.[158] » Cela, dit Eckhart « elle le partage avec les anges.[159] » Se positionnant ainsi du point de vue de l'éternité, Eckhart adopte le goût des positions extrêmes.

---

[154] Sermon 53, JAH II, p. 151.
[155] Sermon 71, JAH III, p. 78.
[156] Sermon 30, JAH I, p. 243.
157 Hermann Kunisch, *Offenbarung und Gehorsam*, Versuch über Eckharts religiöse Persönlichkeit.
158 Sermon 47, JAH II, Paris, Seuil, p. 108. Cf Sermon 86, JAH III, p.178 : « Marthe était si accomplie que son action ne l'entravait pas. »

2.2 Le goût des positions extrêmes

Si Maître Eckhart cultive « le goût des positions extrêmes » pour reprendre la formule de Fernand Brunner, par ses formulations fortes et ses paradoxes, cela traduit-il un pur et simple exercice de rhétorique ou cet art du verbe contient-il un enseignement pratique ayant une véritable portée spéculative ? Ceci questionne le discours eckhartien qui insiste sur des « procédés syntaxiques provoquant l'union ou l'exclusion, la surenchère ou le retournement. »[160] La pensée d'Eckhart n'est-elle qu'une pensée abstraite jouant sur des mots absolus ?

Par ce langage « ami des formules brutales »[161], le maître, loin de céder à une quelconque jeu ou à un soi-disant phénomène de culture et de société, dégage un sens spirituel fort dans une logique philosophique interne où le christianisme retrouve l'essence même de son message : « Dans toute son œuvre, son œuvre allemande surtout, il a cherché à traduire ce qui lui était directement communiqué par Dieu, bien loin des ratiocinations dans lesquels on veut l'enfermer. »[162]

En confrontant le langage du silence au discours théologique, Eckhart fait éclater les limites et se rend maître d'une mystique spéculative dans laquelle il cherche à rendre adéquats son langage et son expérience par le jeu d'une double langue – celle de la tradition (langue latine) et celle de son expérience spirituelle (langue vernaculaire). Et cette expérience est celle du fond incréé de Dieu dans le propre fond incréé de son âme, dans le recouvrement parfait de l'image, c'est-à-dire de ce point d'unité qui est celui du Principe, Cause unique au-delà de toute position, comme au-delà de toute limitation : Principe transcendant (séparé de tout et au-delà de tout) et immanent (comprenant tout).

Et d'ailleurs pour Reiner Schürmann, le Thuringien savait très bien ce qu'il disait et ne cédait en rien à une mode ou à un exercice oratoire. Car, loin d'être un pis-aller de langage, ses termes étaient mûrement choisis[163].

---

159 Sermon 47, JAH II, Paris, Seuil, p. 108. Et saint Augustin de dire : « Si l'union du corps et de l'âme est si grande, l'union qui unit l'esprit à l'Esprit est encore bien plus grande. Voyez : il est « Seigneur » et « esprit » afin de nous rendre heureux en nous unissant à Lui. »

160 F. Brunner, « Eckhart ou le goût des positions extrêmes », in Voici Maître Eckhart, page 209.

161 Ibidem, p 217.

162 Jeanne Ancelet-Hustache, introduction aux Traités de Maître Eckhart, seuil, p 33.

163 On a souvent reproché à Maître Eckhart l'audace de son langage, ou encore son côté excessif. Pourtant, pour le chercheur W. Wackernaegel, « On peut affirmer que l'extrême souplesse verbale, ainsi que les changements de perspectives si caractéristiques du Thuringien, ne sont rendus possibles que grâce à une intellection approfondie de sa thèse de l'analogie » Ymagine denudari, Vrin, p. 103. On comprendra alors l'empressement

Or parler de « quelque chose dans l'âme qui soit *incréée* et *incréable* » ne revient pas à dire que l'âme est tout entière incréée. Que signifie donc cette part incréée de l'âme ? Faut-il y voir une identité de nature entre l'intellect de l'âme et l'intellect de Dieu ? Eckhart aurait-il prêché une similitude pure et simple ? Les notions d' « incréé » et d' « incréable » sont-elles contraires à la vraie foi ? C'est la réponse de Jean XXII. Mais est-ce celle du maître ? Ce dernier s'est-il soumis à la décision du siège apostolique et a-t-il révoqué ces termes ? Si la défense d'Eckhart est peu claire, il ne semble pas permis d'en déduire une quelconque révocation de sa doctrine sur ces points, mais au contraire, une justification de sa pensée par une explication d'ordre théologique : Eckhart ne nie pas avoir prononcé ces termes concernant Dieu et l'âme, mais relativement à celle-ci, il apporte une nuance de taille, celle même qui avait échappé aux censeurs qui n'ont pas pris la peine de lire les œuvres du maître et se sont contentés d'examiner des propositions arrachées au contexte. Car s'il y a de l'incréé dans l'âme est-ce pour autant dire que l'âme soit tout entière incréée ?

Donc le procès d'Eckhart ne peut se réduire à une querelle de mots[164]. Et l'incréé qui occupe la proposition 27 de la Bulle de condamnation engage un débat qui porte aussi bien sur le langage que sur la pensée, où le langage est une ouverture même sur la pensée qui porte sur les exigences de l'être, dont les mots eux-mêmes ne sortent pas indemnes. De là les contradictions apparentes autour de cette notion tantôt assimilée au *Néant*, au fond sans fond, tantôt à la plénitude de l'être en tant que Donateur absolu, tantôt à l'Intellect, qui passe infiniment l'être et qui est de nature inouïe, et par là dispensateur de la grâce de la connaissance de Dieu et par là de soi-même détaché du soi créaturel.

Hermann de Summo et Guillaume de Niedecke se révèleront les adversaires les plus acharnés et les plus efficaces, dressant un premier inventaire des propositions suspectes, comprenant la notion d'*ungeschaffen / increatus*. Et la ténacité de ces détracteurs apparut dans toute sa force quand une seconde liste fut constituée, reprenant ce même terme d'incréé[165]. Mais les réponses du Maître à ce sujet semblent insuffisantes pour le retirer des listes d'accusation. Que faut-il en penser ? Peut-on envisager l'idée qu'Eckhart se soit mal défendu ou encore qu'il ait nié certains aspects de sa doctrine ? Cela semble difficilement crédible. Il faudrait même ces énigmes sur le compte des nombreux points obscurs qui subsistent sur les procès de Cologne et d'Avignon.

---

du Maître à défendre l'analogie selon la vérité, du moment qu'elle est garante d'une telle liberté spéculative et d'une si grande souplesse dans le discours.

164 L'édition critique des actes du procès, envisagée par Loris Sturlese serait en mesure de clarifier de nombreux points restés dans l'ombre.

165 Le cardinal Nicolas de Cues affirme qu'une troisième liste fut établie, avec des propositions extraites du Commentaire sur le Prologue de Jean.

2.3 La position équivoque de Maître Eckhart

Dans le préambule de la Bulle *In agro Domini*, on lit : « Il a voulu en savoir plus qu'il ne convenait ». comment faut-il entendre ce « plus qu'il ne convenait » ? Certes cette affirmation peut nous paraître absurde – la connaissance serait-elle sujette à quelques convenances ? –, mais il convient de la resituer dans cette deuxième moitié du XIVème siècle afin d'en saisir la portée.

Dans le contexte historique et la mentalité de l'époque d'Eckhart, il est sûr que l'on pouvait difficilement sortir des sentiers battus, comme le prouve la profusion des procès en hérésie à l'encontre de nombreux béghards et béguines, comme Marguerite Porete brûlée à Paris en 1310, pour ne citer que cet exemple.

Dans le *Commentaire de l'Evangile de Jean* ce commentaire qu'Eckhart consolide et parachève sa pensée de l'Incréé à travers la figure de l'homme noble qui se rattache à celle du Christ. L'Incarnation y joue un rôle majeur : « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme – ce qui fut le plus sublime ?– , je dirais : pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu.[166] » A travers cette question centrale, Eckhart donne une clé d'interprétation de la notion d'Incréé. Par la naissance du Verbe dans l'âme, il reprend le thème central de la mystique rhéno-flamande[167] et le réinterprète à la lumière de la grâce. Comment faut-il l'entendre ? La naissance de Dieu dans l'âme comme clé d'interprétation de l'Incréé reprend le thème de la filiation divine expliquant que la *deificatio* n'est pas à concevoir sur la mode panthéiste de la fusion avec Dieu. Elle suppose au contraire la naissance du Verbe dans le fond de l'âme, faisant intervenir la grâce comme présence incréée et éternelle de Dieu dans l'*etwas in der Seele* : devenir par grâce ce que Dieu est par nature, par la naissance du Verbe dans l'âme, telle est la compréhension de l'*Incréé* chez Maître Eckhart.

C'est ainsi qu'il entend la présence de la transcendance divine dans le fond de l'âme. Sur cette compréhension de l'*Incréé* Eckhart fonde son anthropologie et son ontologie. C'est le *Commentaire de l'Evangile de Jean* qui pose les fondements. Afin de mieux comprendre la notion d'Incréé, Eckhart l'étudie du point de vue de Dieu-Trinité et du point de vue de l'âme, et enfin dans le cadre de la relation entre le fond de Dieu et le fond de l'âme que

166 Sermon 38, JAH II, Paris, Seuil, p. 48.
167 Thème qu'il a dû approfondir à Strasbourg pour dialoguer avec les frères du Libre Esprit, et pour parler aux religieuses contemplatives – dont il a avait la charge dans le cadre de la *cura monialum* – à partir de références qui leur étaient connues. Il semble que ce soit à Strasbourg qu'Eckhart se réapproprie les idées du Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porete qu'il lut lors de son séjour à Paris.

nous qualifierons de relation de donation, à l'image du Père qui donne tout au Fils, et par le Fils, à l'âme humaine, par la naissance du Verbe en elle. La grâce de l'Esprit comme opération de l'Incréé de Dieu dans l'incréé de l'âme réalise donc la divinisation de l'homme. Et l'homme divinisé est cet *homo nobilis* qui s'étant abandonné totalement à Dieu a tout reçu de Lui : « L'humilité est l'échelle céleste par laquelle Dieu descend ou vient vers l'homme et par laquelle l'homme va vers Dieu.[168] » L'homme noble reçoit tout son être, sa vie et sa béatitude à partir de l'Incréé de Dieu et par Lui, c'est-à-dire par l'œuvre de la grâce qui agit en lui par la naissance du Verbe dans le fond de son âme, c'est-à-dire par l'inhabitation.

L'homme qui doit avoir cette noblesse doit vivre de telle sorte qu'il ignore même qu'il ne vit ni pour lui-même ni pour la vérité ni pour Dieu ; « bien plus, nous dit Eckhart, il doit être tellement dépris de tout savoir qu'il ne sait ni ne reconnaît ni ne ressent que Dieu vit en lui.[169] » Si l'homme noble n'est autre que l'homme pauvre ou humble, c'est-à-dire l'homme détaché de son être créé, de Dieu et du détachement lui-même, Eckhart voit en lui l'accomplissement de la présence incréée, l'inhabitation divine par laquelle il accède à son identité propre d'être en Dieu, c'est-à-dire à son éternité : « plus encore, il doit être dépris de toute connaissance vivant en lui, car lorsque l'homme se tenait dans l'être éternel de Dieu, rien d'autre ne vivait en lui et ce qui vivait là, c'était lui-même. »[170] Et le Maître de conclure au « néant » de l'homme, c'est-à-dire à la nature incréée par grâce de l'âme : « Nous disons donc que l'homme doit être aussi dépris de son propre savoir qu'il l'était lorsqu'il n'était pas ; qu'il laisse Dieu opérer ce qu'il veut et que l'homme soit dépris.[171] »

C'est à partir de l'éternité, de « l'Incréé de Dieu » qu'Eckhart comprend *l'incréé* de l'homme, autrement dit via la grâce de l'Esprit Saint émanant de ce fond sans fond de la *Gottheit*. Le Sermon 52 reprend et développe jusqu'à l'extrême le *Prologue de l'Evangile de Jean*[172]. La mystique eckhartienne de l'Incréé comme union du fond de l'âme et du fond de Dieu s'appuie sur cette ontologie spirituelle où l'humilité apparaît comme la vertu essentielle de l'âme humaine qui en son fond, est cedonataire par excellence de la grâce de Dieu. Tel est le sens de ce lieu « sans lieu », c'est-à-dire « sans pourquoi » auquel Eckhart fait allusion dans

168 Homo ab humo dicitur et ab humo humilitas. Debet ergo humilis esse ad Deum vult venire. Humilitas enim est « scala caelestis qua Deus descendit » sive venit ad hominem et homo ad deum. Secundo : homo ab intellectu et ratione homo est. » Commentaire de l'Evangile de Jean, éd. Kohlhammer, Bd. 3, n. 318, p. 265.
169 Sermon 52, JAH II, Paris, Seuil, p. 146.
170 Ibidem.
171 Sermon 52, JAH II, Paris, Seuil, p. 147.
172 Moment essentiel de l'itinéraire de Maître Eckhart. Cf. Stanislas Breton, « L'itinéraire spirituel de Maître Eckhart », Revue de l'Institut Catholique 28 (1988), p. 73. On comprend alors qu'Eckhart choisit de poursuivre son œuvre latine en rédigeant, à Strasbourg, un commentaire non seulement du Prologue mais encore de l'ensemble de l'Evangile de saint Jean, parallèlement à ses Sermons allemands.

le Sermon 52 ; c'est le lieu de la naissance, le lieu de l'éternité au sens où en lui s'accomplit l'union mystique : « La pauvreté en esprit, c'est que l'homme soit tellement libéré de Dieu et de toutes ses œuvres que Dieu, s'il veut opérer dans l'âme, soit lui-même le lieu où il veut opérer. »[173] Ainsi l'anthropologie d'Eckhart s'enracine dans cette ontologie spirituelle où, selon l'Incréé de Dieu, et en lui, l'homme devient « cause de lui-même selon son être qui est éternel, et non pas selon son devenir qui est temporel. »[174] Mais il faut ici nuancer le propos et affirmer qu'il s'agit d'une introduction à la vie trinitaire, d'une participation à la Trinité incréée. Par cette participation, l'homme est constitué en son être de fils par grâce, c'est-à-dire de fils dans le Fils, par l'Esprit Saint.

Cet « être de fils dans le Fils » représente sa nature par grâce, c'est-à-dire son être éternel dans la Déité, où le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un seul et même fond : « ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à jamais »[175], dit Eckhart parlant de l'homme à partir de l'éternité. Par l'être incréé par grâce de l'homme, Eckhart répond aux Frères du Libre Esprit qui voyaient dans les *perfecti* des hommes déifiés sans le secours de la grâce mais par le seul recours aux œuvres.

Selon Eckhart l'homme ne peut atteindre à la perfection de son être par ses seuls efforts, mais il ne peut pour autant se libérer des œuvres. Il doit donc agir de telle sorte que cela ne soit plus lui qui agisse mais le Christ qui agisse en lui. La volonté propre ne doit donc plus intervenir dans l'accomplissement de l'homme chez Eckhart, car l'homme noble atteint la filiation divine par grâce, depuis l'éternité de son être qui est l'être de Dieu, et non depuis son être créé et son devenir temporel. L'action de l'homme, si elle se déploie dans le devenir, doit se comprendre à partir du fond *incréé* de l'âme où celle-ci est unie au fond de Dieu, c'est-à-dire depuis l'éternité de la relation de donation trinitaire dans le plus intime de l'être de l'homme : « Eh bien ! notez qu'il dit : « Jeune homme, je te le *dis*, lève-toi ! » Et qu'est-ce que « le dire » de Dieu ? C'est l'œuvre de Dieu, et l'œuvre est si noble et si élevée que Dieu seul l'opère. Or sachez-le : toute notre perfection et toute notre béatitude, c'est que l'homme fasse sa percée et dépasse tout le créé et toute la temporalité de tout l'être, et pénètre dans le fond qui est sans fond. »[176] C'est à partir de ce « fond qui est sans fond » qu'Eckhart toutes les actions libres des hommes, leur vie, leur être, et leur béatitude : « Seigneur, je voudrais bien qu'elle ne soit pas assise pour la joie ; je voudrais qu'elle apprenne la vie afin qu'elle possède

173 Sermon 52, JAH II, Paris, Seuil, p. 148.
174 *Ibidem*.
175 *Ibidem*, p. 149.
176 Sermon 42, JAH II, Paris, Seuil, pp. 78-79.

celle-ci essentiellement. Commande-lui de se lever afin qu'elle devienne parfaite. »[177] C'est pourquoi l'âme qui doit contempler Dieu comme Incréé doit être « passée au crible et affinée dans la lumière et dans la grâce. »[178] Il faut donc parler de l'Incréé en se situant sous ce spectre lumineux de la grâce sans laquelle l'*Incréé* demeure un impossible radical dans la vie de l'homme : « *Bar Iona* » signifie « *fils de la grâce* » dans laquelle l'âme est purifiée et portée en haut et préparée pour la contemplation divine. »[179]

2.4 Parler dans le temps à partir de l'éternité

La notion d'Incréé considère donc le chemin de l'homme à partir de l'éternité et en elle, et non pas à partir du temps. La grâce de la donation est la seule grâce du Verbe de Dieu qui, par son incarnation, élève l'homme humble et le divinise en l'enracinant dans le Principe originel et incréé de son être.

La création ne s'accomplit que dans la grâce de l'Incréé, c'est-à-dire à partir de la dynamique du fond trinitaire, car « Le Père prononce selon le mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement, dans son Verbe éternel. »[180] Or Dieu se révèle comme Incréé à travers la relation entre le Père et le Fils où la volonté divine n'intervient plus, mais laisse place à la pure donation, c'est-à-dire au consentement mutuel du Père et du Fils, « conformément à la volonté et à la nature de Dieu », c'est-à-dire conformément à la substance incréée du fond de la Déité, et non pas comme un acte de la volonté et de la nature : « Que le Père le veuille ou ne le veuille pas, il lui faut prononcer son Verbe et l'engendrer sans cesse dans le fond de l'âme. »[181] Il y va de sa nature même et de sa volonté, c'est-à-dire de sa substance principielle, de prononcer et d'engendrer son Verbe dans l'âme. Car « voici ce qu'il en est du Père », nous dit Eckhart : « toute la nature du Père, c'est d'être naturellement *comme la racine de la Trinité*[182], voilà ce que le Père est en lui-même.[183] » Et le Maître de

177 Sermon 86, JAH III, Paris, Seuil, p. 179.
178 Sermon 45, JAH II, Paris, Seuil, p. 97.
179 Sermon 45, JAH II, Paris, Seuil, p. 97.
180 Sermon 49, JAH II, Paris, Seuil, p. 119.
181 Sermon 49, JAH II, Paris, Seuil, p. 119.
182 Nous soulignons.
183 *Ibidem*.

conclure que le Père prononce ce Verbe « conformément à sa volonté et non par un acte de la volonté, et conformément à sa nature et non par un acte de sa nature. »[184]

L'*Incréé* doit donc se comprendre comme cette puissance d'engendrement du Père communiquée par son Fils au fond de l'âme où règne la non-dualité, c'est-à-dire l'absence de distinction ontologique entre Dieu et l'âme par la fécondité même de la grâce de la Parole : « Dans ce Verbe, le Père prononce mon esprit et ton esprit et l'esprit de tout être humain semblable à ce même Verbe. Dans cette même Parole, tu es et je suis naturellement fils de Dieu comme ce même Verbe. » Tout l'incréé de la substance divine, la nature même de l'Absolu passe dans l'humanité de l'âme par l'humanité du Christ. C'est pourquoi c'est dans ce même Sermon 49 qu'Eckhart parle du grain de blé. Un lien s'opére entre le Sermon 49 et le Sermon 52 dans le registre de l'ontologie et de l'anthropologie. Dans les deux prédications la nature incréée de Dieu s'accomplit par grâce dans la nature créée de l'homme, la divinise à partir de cette mors mystica contenue dans l'image du grain de blé tombé en terre. Le grain de blé de l'âme humaine créée doit être jetée dans le champ de l'humanité du Christ, pour que cette âme périsse comme la sienne et rapporte aussi du fruit au centuple. Selon deux modes : d'abord en se donnant pleinement à Dieu, c'est-à-dire en acceptant toutes les souffrances que Dieu veut lui envoyer. Et spirituellement, en acceptant la faim et son impossible rassasiement en ce monde : « Dieu doit être aussi puissant en tout ce que tu es, dit Eckhart, que dans sa nature propre incréée.[185] »

La vertu d'humilité est donc chez Eckhart celle qui convient en propre à la relation de donation entre Dieu et l'âme, c'est-à-dire à cette relation qui doit se comprendre non pas à partir du temps, mais à partir de l'éternité : « L'humilité de l'esprit, c'est que l'homme s'approprie et s'attribue tout le bien que Dieu lui a jamais fait aussi peu qu'il le faisait lorsqu'il n'était pas. »[186] , c'est-à-dire quand il était cette idée incréée dans la Pensée divine. C'est dans le « comme si tu n'étais pas » qui revient comme un leitmotiv aussi bien dans le Sermon 49 que dans le Sermon 52 que l'on doit entendre l'Incréé de l'homme, c'est-à-dire le travail d'enfantement de la grâce dans la nature humaine. Et l'Incréé comme étant l'Impossible de Dieu (sa nature absolue) du point de vue de l'homme, devient possible par la grâce de l'Incarnation du Verbe, la quintessence même du don de Dieu. Le Verbe éternel devient ainsi le vecteur de l'Incréé en l'homme et fait que celui-ci devienne par grâce ce que Dieu est par nature. Le mystère pascal du Verbe incarné devient ainsi mystère de naissance de

184 *Ibidem*.
185 Sermon 49, JAH II, Paris, Seuil, p. 123.
186 *Id.*, p. 125. Cf. Sermon 52, JAH II, Paris, Seuil, p. 148-149 : « C'est pourquoi je suis non-né (*ungeboren*) et selon mon mode non-né, je ne puis jamais mourir. »

l'Incréé en l'homme. L'*Incréé* de Dieu en l'homme est donc cette naissance comme manifestation de la grâce du Don de Dieu dans la vie de l'homme

L'Incréé de Dieu ne vit alors pour l'homme que dans la présence du Verbe en son âme et ne s'accomplit que dans la naissance éternelle du Verbe dans le fond de son âme (naissance comme expression même de la fécondité du Principe incréé). « Lorsqu'il n'était pas » ou encore selon son principe non-né (ungeboren), selon son fond incréé, l'homme réintègre le principe de lui-même, son éternité, l'unité avec le Principe. La dynamique de la donation qui trouve chez Eckhart sa racine dans la Trinité, et en l'homme dans l'humilité, à l'image du Fils, comprend l'Incréé du point de vue de l'homme comme ce passage de l'être humain du minus esse au magis esse, c'est-à-dire du moins être au plus être par la grâce incréée de l'Esprit que l'homme ne reçoit que lorsqu'il est lui-même détaché de tout le créé.

L'homme humble, pleinement détaché, n'est donc pas l'homme parvenu à la perfection mais l'homme qui vit tout entier en Dieu et pour Dieu, l'homme centré dans l'unité de son être qui est le fond de son âme uni au fond de Dieu, et ce fond est un sans fond incréé dans la donation est pleinement féconde et qui rend à la kénose du Christ la plénitude du sens de son don. A la suite d'Albert le Grand, Eckhart reprend la comparaison du diaphane pour caractère cet homme qui vit selon le fond incréé de son être, c'est-à-dire celui qui est tout entier pénétré de l'Incréé de la substance divine : « *Homo divinus et deiformis ipse ut sic nihil amat, nihil sapit, sed nec novit quidpiam, sive in gratia sive in gloria, nisi sit voluntas Dei et amor Dei. Propter quod necesse est, ut non minus gaudeat de bono in altero, nec minus in dono minori nec plus in dono majori, ut supra ostensum est figurative in manna caelesti*. »[187]

Le prédicateur de la période strasbourgeoise exhorte à cette unification à partir du fond le plus noble de l'âme qui est le fond même de Dieu, et leur unité, accomplie dans la naissance, est l'Incréé même du Principe. Ainsi dans l'homme noble, qui est l'homme juste et humble de la grâce, s'accomplit toute l'essence incréée de Dieu. Sans doute Eckhart situe-t-il sa prédication à partir de l'éternité, mais cette éternité pour le temps de la vie de l'homme, c'est-à-dire dans le devenir de sa vie d'être humain[188].

La notion d'Incréé constitue ainsi le creuset de la pensée d'Eckhart car en elle Eckhart réinterprète les principales thèses de la pensée chrétienne sur la constitution de l'être. En elle se trouvent réunis les quatre points du programme de prédication (Sermon 53), bases

187 *Commentaire de l'Evangile de Jean* n. 390.

188 Pour Maître Eckhart, la vie de saint Augustin est la vie noble par excellence car elle réalise l'Incréé dans le créé, c'est-à-dire que l'humanité d'Augustin est transformée par la grâce en l'incréé de Dieu. Augustin est ainsi pleinement fils dans le Fils, il est ce « vase fort, stable et portant en soi la noblesse de toutes les pierres précieuses. » Sermon 16b, JAH I, p. 148.

permettant de comprendre la spéculation eckhartienne sur la connaissance-génération du Verbe ou sur la naissance du Fils dans l'âme. Mais Eckhart va plus loin et pousse la spéculation jusqu'en un terrain mystique où la différence ontologique entre l'être humain et l'Incréé du Verbe en qui il naît tend à s'effacer non pas pour se résoudre en un quelconque panthéisme mais pour donner à la grâce trinitaire sa mesure qui est d'être sans mesure, c'est-à-dire absolue, à l'image du fond de la Déité : « Nous sommes alors un Fils unique que le Père a éternellement engendré de la ténèbre cachée et de l'éternelle impénétrabilité.[189] »

2.5 « Prout verba sonant » ?

Sur les vingt-huit articles retenus par la commission, tous considérés comme hérétiques, « *prout verba sonant* », la Bulle distingue deux groupes : les quinze premiers et les deux derniers seuls sont nettement condamnés : « Ils contiennent des erreurs et sont entachés d'hérésie et par le son que rendent les mots employés et par l'enchaînement des idées. »[190] Les onze autres sont déclarés « malsonnants, très téméraires et suspects d'hérésie, quoique avec beaucoup d'explications et de compléments, ils puissent prendre ou avoir un sens catholique. »

Et la notion d'incréé se situe dans ces onze articles restants. Il faudrait donc que Maître Eckhart puisse apporter des explications dans ses réponses ; mais il n'en fait apparemment rien, et nie même avoir employé le terme d' « *Incréé* » pour l'âme, comme on l'a vu plus haut. Récusant certaines propositions qui lui sont prêtées, il termine ainsi sa défense : « Ils taxent d'erreur ce qu'ils ne comprennent pas et taxent également tout erreur d'hérésie, alors que seule l'adhésion obstinée à l'erreur fait l'hérésie et l'hérétique. »

Maître Eckhart ne se serait pas, quant à lui, obstiné à affirmer certaines paroles « suspectes » qu'on lui prêtait. Il serait revenu sur chacune d'elles. Mais quelle a été plus précisément sa position à l'égard de l'*Etwas in der seêle* ? La position du maître rhénan semble en effet demeurer équivoque.

Car, dans sa deuxième défense, Eckhart affirme que l'âme ne peut pas être incréée car sinon elle serait intelligence pure, autrement dit elle serait Dieu. Ce qu'Eckhart, effectivement n'a jamais affirmé. Mais en même temps, toute son œuvre sur ces rapports entre Dieu et l'âme

189 Sermon 22, JAH I, Paris, Seuil, p. 192.
190 Cf. Théry, p. 233 et Winfried Trusen, p. 160.

qui trouvent leur pleine réalisation dans cette identité où l'âme, par et dans son fond rejoint le fond même de Dieu : dans son Sermon 10, il parle pourtant d'une âme *incréée* et *incréable* :

« Dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme incréée et incréable, l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même ». C'est là tout le problème de l'interprétation de *Genèse* 1, 26 et de *Colossiens* 1, 15. Ce comparatif d'égalité vaut cependant pour autant que l'âme a été touchée par Dieu, et non pas par elle-même. Autrement dit, le maître rhénan sous-entend une relation entre l'âme et Dieu fondée sur la notion même de grâce – sur laquelle nous reviendrons plus en détails dans la troisième partie de la thèse –. Eckhart sous-entend l'idée d'une participation de l'âme à la vie divine, et cette théorie de l'analogie ne peut donc pas envisager l'assimilation de l'âme à Dieu ; au contraire, il s'agit toujours de penser la relation entre l'âme et Dieu à partir de cette dialectique du créé et de l'incréé qui sous-tend tout son itinéraire spirituel. C'est ce qu'il laisse entendre dans cette phrase sibylline du Sermon 10 : « L'Unité est la distinction et la distinction est l'Unité »[191] Que faut-il en penser ? Est-ce que Maître Eckhart entend « Incréé » quand il prononce le mot « Unité » ?

3°) Un dialogue de sourds ?

3.1 Le *Votum Avenionense*

Il semble alors qu'Eckhart n'ait pas été compris de ses juges ou se soit mal disculpé. Mais l'on peut nuancer ce propos en disant que les présupposés eux-mêmes n'était pas clairs. La question demeure. « Ne peut-on pas, au-delà des documents historiques et des erreurs objectives, tenter de comprendre pourquoi le dialogue entre Maître Eckhart et ses juges d'Avignon se déroule comme un dialogue de sourds ? », s'interroge à juste titre Jeanne Ancelet-Hustache[192].

En partant de l'œuvre latine du Maître, nous analyserons les caractéristiques et les enjeux de ces termes dans l'évolution de la pensée eckhartienne et ses répercussions dans l'œuvre allemande où l'authenticité de certains Sermons semblent être l'objet de

191 10, I, 112.
192 In introduction aux Sermons allemands, p. 234. Les conclusions de Winfried Trusen sont à ce sujet très éclairantes.

controverse[193] - savoir si les recueils de prédications transcrites par des auditeurs, constituaient l'exception ou la règle[194] -. On montrera alors en quoi l'incréé et l'incréable se rattachent à une tradition qui trouve ses sources chez Augustin, Albert et Denys, et qu'ils se révèlent être des notions centrales pour comprendre la naissance de Dieu dans l'âme et pour réinterpréter le thème majeur de l'image. On verra ainsi que l'incréé et l'incréable dans l'âme représente l'image de Dieu retournée à son modèle divin ou l'intellect saisi dans sa nature originelle, ce qui revient au même. Car dans ses puissances supérieures, l'homme est formé à l'image de Dieu.

Il s'agira donc de montrer comment le créé retourne à l'incréé et redevient de l'incréé, selon la métaphore de l'étincelle qui retourne à son origine, ou ce « petit quelque chose » de l'âme vers lequel celle-ci se tourne et se concentre et qui lui permet d'être *par grâce* (je souligne) ce que Dieu est par nature. La *mors mystica* ou le mourir à soi est donc un recouvrement de sa part incréée, une connaissance de soi dans son fond, ce qui revient à une connaissance de Dieu dans sa déité : ne pas être à soi et pour soi revient à être incréé, c'est-à-dire en Dieu et pour Dieu et finalement semblable à Dieu lui-même dans sa part incréée qui, on le montrera est une donation de la grâce et non de la nature. L'union mystique apparaît comme le mouvement final de la métaphysique johannique, ou métaphysique du Verbe, qui fait intervenir le thème même de la grâce comme don de la parole fécondant et aboutit ainsi à la naissance de Dieu dans l'âme. En quoi la notion d'incréé nous conduit-elle alors à retrouver le point culminant et le fondement de la mystique eckhartienne, à savoir la naissance de Dieu dans l'âme ?

Le *Votum Avenionense* retrouvé dans les Archives du Vatican en 1935 contient les 28 propositions « malsonnantes » qui furent reprochées au Maître. En effet, le tribunal d'Avignon le déclarera hérétique en beaucoup de points de sa pensée, et notamment sur la nature incréée et incréable de cette « lumière qui est dans l'âme » en dépit de sa rétractation

193 Pour Josef KOCH, l'utilisation de Sermons allemands a constitué un procédé « déloyal », voire illégal, parce que ces Sermons n'étaient que des notes personnelles d'auditeurs, utilisées sans l'autorisation du prédicateur. En revanche, selon Kurt RUH, « c'est sans doute un des malentendus les plus tenaces à propos des Sermons allemands d'Eckhart » « Deutsche Predigtbücher des Mittelalters », in : Ruh, Kleine Schriften, vol. 2, p 298. C'est à P.-G. VÖLKER (« Die Überlieferungsformen mittelalterlicher deutscher Predigten » ZdAdL, 92, p. 212-227), que l'on doit la démonstration que les Sermons d'Eckhart n'étaient pas de simples transcriptions

194 A ce sujet, voir Kurt Ruh, Initiation à Maître Eckhart, « Le procès » , éd Cerf, p 268 - 269 : « La plus large portion des Sermons eckhartiens est consituée soit de prêches rédigés sous sa dictée, soit de copies diffusées avec son aval. Comment pourrait-on autrement justifier une édition critique des Sermons allemands, laquelle se propose par définition de restituer les paroles authentiques de l'auteur, maintes fois affligées de malentendus et d'une transmission négligente ? »

dans l'église des dominicains de Cologne en 1327[195]. Ce qu'Eckhart affirma sur l'*ungeschaffen* parut à l'époque hautement hérétique. Le scandale de ce terme dénotait d'une pensée elle-même très audacieuse aux yeux des théologiens qui y voyaient la négation de la création et l'assimilation pure et simple de Dieu et de l'âme. Nous nous attacherons donc plus particulièrement à la condamnation relative à l'article 27 dans lequel il lui est reproché d'affirmer la nature incréée et incréable de la partie intellectuelle de l'âme. Car que peut bien vouloir dire l'affirmation d'un quelque chose d'incréé dans l'âme créée ?

Voilà un paradoxe qui nous met manifestement en présence d'un nœud de la doctrine d'Eckhart et qui a pu la rendre suspecte d'hérésie. Comment faut-il donc l'entendre ?

3.2 *Rechtfertigungsschrift*

La difficulté du procès tient en partie à celle d'authentifier de nombreux textes du Maître. Dans son Apologie (*Rechtfertigungsschrift*), Eckhart a reconnu être l'auteur des propositions tirées de quinze Sermons, mais se défend de celles du Sermon *Intravit Jesus in quoddam castellum*. Pourquoi ? Que signifie ce refus ?

« Dans ce Sermon se trouvent beaucoup de choses obscures et douteuses[196] que je n'ai jamais dites »[197], et « Je constate que dans ce Sermon, qui m'a été reproché il y a longtemps déjà, figurent de nombreuses déclarations que je n'ai jamais faites. On y trouve aussi beaucoup de choses insensées, obscures, confuses et pour ainsi dire des songes. »[198] Et d'ajouter : « Je conteste en être l'auteur. »[199] Que faut-il en penser ? Ne sommes-nous pas ici confrontés au problème de la transcription de ses Sermons ? Ces derniers étaient souvent des *repartiones*, des notes prises par les religieuses à qui il prêchait. L'authenticité même des paroles énoncées est alors à difficile à authentifier.

On sait que, dans le Sermon 2, on trouve en filigrane la notion d'*Incréé* : « J'ai dit parfois qu'il est dans l'esprit une puissance qui seule est libre. Parfois j'ai dit que c'est une

195 La complexité du procès d'Eckhart est mise en lumière et analysée, de façon géniale, par Kurt Ruh dans son Initiation à Maître Eckhart. Pour lui, il faut avant tout se poser la question de l'authenticité des textes extraits de l'œuvre allemande : comment des théologiens responsables auraient pu tolérer que des laïcs – destinataires des textes en langue vernaculaire – puissent avoir à disposition des Sermons dont l'authenticité n'étaient pas assurée. Contre J. Koch, K. Ruh affirme l'authenticité des textes de ce corpus : « Eckhart a reconnu être l'auteur des Sermons allemands mis en cause lors du procès, à l'exception d'un seul » p. 269.
196 *obscura et dubia*.
197 Théry, p. 204.
198 *Absque intelletu, obscura et confusa et quasi somnia*. Théry, p. 258.
199 *Ibidem*.

garde de l'esprit, parfois j'ai dit que c'est une petite étincelle, mais maintenant je dis : ce n'est ni ceci ni cela, cependant c'est un quelque chose qui est plus élevé au-dessus de ceci et de cela que le ciel ne l'est de la terre. » On reconnaît là ce qu'Eckhart nommera *ungeschaffen* dans d'autres Sermons. Le fait qu'il lui dénie ici toute attribution, « ni ceci, ni cela » et le place au-dessus de toutes choses, montre son caractère séparé et étranger : ce n'est rien de créé, c'est in-créé, on ne peut donc le circonscrire, on ne fait que tenter de l'approcher, mais il semble constamment se retirer à nous, car c'est « un quelque chose qui est plus élevé au-dessus de ceci et de cela que le ciel ne l'est de la terre. » ; « Il est libre de tous noms, dépourvu de toutes formes, absolument dégagé et libre, comme Dieu est dégagé et libre en lui-même. Il est aussi absolument un et simple que Dieu est un et simple. » Un et simple, l'*Incréé* est libre en lui-même, car il est détaché du créé. Mais comment faut-il entendre ce détachement chez le maître rhénan ?

Eckhart aurait-il rejeté ces propos qui se retrouvent pourtant dans d'autres textes ? *Intravit Jesus*… est le Sermon le plus détaillé que l'on ait sur la doctrine de l'étincelle de l'âme ou le petit château fort. Si Eckhart a pris ses distances à l'égard de ce Sermon[200], il a défendu le passage incriminé au n. 51 du second rapport de Cologne : « cette essence nue de l'âme est le petit château fort dans lequel Jésus entre, certes davantage sous forme d'être que d'agir, donnant à l'âme un être divin, formé à l'image de Dieu, par la grâce qui touche à l'essence de l'être. »[201]

Par la grâce de Dieu, « je suis vraiment ce que je suis. »[202] Et cela est vraiment une doctrine morale qui incite l'homme à se dépouiller du créé, à renoncer aux choses terrestres, et à vivre sur le mode de l'*Incréé*. Il s'agit ici de reconnaître la création nouvelle qui se réalise en l'homme, dans le fond de son âme, et donc à partir de l'éternité de l'être. Aimer Dieu suppose donc l'aimer de manière *incréée* pour Maître Eckhart.

Ce dernier a confirmé l'idée du petit château fort (*bürgelîn*) compris comme pure essence de l'âme placée au-dessus de l'intellect et de la volonté. C'est dans ce « petit château fort » que s'établit la pure essence de Dieu, son *Incréé*. Or cet incréé apparaît paradoxalement comme la grâce de la création et met l'accent sur l'implication éthique et mystique de cette unité entre l'incréé de l'âme, ou son essence, et l'incréé de Dieu (son essence divine).

Le « quelque chose » dans l'âme demeure une énigme pour notre compréhension trop humaine, mais, du moins, réussit-on à en approcher les sens à travers l'exigence éthique

200 Théry, p 259.
201 Théry p 258
202 Saint Paul, 1 *Corinthiens* 15, 10.

qu'il impose (liberté, virginité, détachement) et l'union, mystique qu'il « promet ». Aimer Dieu sans manière et sans propriété suppose l'aimer dans et par cet incréé ou je suis rendu conforme à son essence.

Il nous faut retrouver l'élément indispensable de sa pensée pour comprendre le sens de l'*Etwas in der seêle*. Et on ne peut justifier de l'intégrité eckhartienne du Maître qu'en relisant ses écrits dans une perspective christocentrique où la relation intra-trinitaire est un chaînon indispensable pour comprendre la dynamique de la donation. Car celle-ci conditionne l'acte même de Dieu dans lequel se rejoignent sa pensée et son être. Et ce Don est une Révélation : celle de la Parole ou du Fils incarné qu est la grâce par excellence offerte à l'homme pour devenir à son tour fils unique de Dieu. Ainsi la grâce est ce chaînon essentiel, au cœur de la pensée métaphysique et mystique d'Eckhart.

Car c'est elle qui explique le « pâtir-Dieu » comme un mouvement passif de l'âme qui se ressouvient de son origine et accepte ainsi de recevoir la grâce de Dieu : car l'homme ne connaît et n'aime Dieu que par Dieu et non par lui-même, puisqu'il s'est abandonné : « Si Dieu doit être vu, il faut que ce soit dans une lumière qui est Dieu lui-même. »[203] Or cette vision nous renvoie à l'expérience paulinienne du chemin de Damas qui fait elle-même référence à celle du Maître : « Paul se releva de terre et les yeux ouverts, il vit le Néant. »[204] Reprenant le *Nihil videbat* des *Actes*, Eckhart donne une définition de l'incréé de Dieu comme Néant, ou lumière si lumineuse qu'elle aveugle l'œil humain. Avec le Sermon 71, on est au cœur de l'expérience mystique de l'*Incréé*. En un premiers sens, le rien de l'éblouissement qui est une absence de vue, devient le rien qui est vu : *unt daz nicht was gott – als et gott sah, daz heizet er eine nicht*[205]. Et en un second sens, Peu « *icht wan gott*, ne vit rien que Dieu, c'est-à-dire cette lumière *incréée* ou ce *Néant* qui est Dieu.

3.3 La position apophatique du Maître

La privation de vue devient alors la vue de l'incréé, du Néant de Dieu comme Absolu, c'est-à-dire de l'origine et du terme même de toute la création : la notion d'*Incréé* est alors perçue, dans une tradition dionysienne, comme un Néant ou un Rien par transcendance. Car le dernier sens nous dit que Paul vit toutes choses comme un Néant – *alliu dins als ein nicht*. Cette réalité de la vision incréée de Paul est aussi celle de l'union mystique entre le

203 Sermon 71, JAH III, Paris, Seuil, p.75.
204 Sermon 71, JAH III, Paris Seuil, p. 75.
205 Et ce néant était Dieu ; car lorsqu'il vit Dieu, il le nomme un néant.

grunt de l'âme et celui de Dieu, de ce lieu qu'Eckhart nomme souvent un « désert » et qui est l'endroit même de l'accomplissement de l'unité. C'est pourquoi Eckhart peut dire : « Tu dois totalement échapper à ton être-toi et te fondre dans son être-Lui et ton être-toi et son être-Lui doivent si totalement devenir un « mien » que tu comprennes éternellement avec lui *son être originaire incréé* et son Néant innommé. »[206]

Et c'est à cet « être originaire incréé » en tant que « Néant innommé » que maître Eckhart s'intéresse en tant que Principe afin de retrouver dans l'âme cette part incréée qui est de la même nature mais qui n'est appréhendable que dans l'union mystique, c'est-à-dire dans la relation de donation de Dieu à l'âme et de l'âme à Dieu, qui s'articule autour du thème central de la grâce et de la naissance de Dieu dans l'âme.

Ce dernier thème fut repris par Jean Tauler comme fondement de sa prédication. Ce disciple d'Eckhart, fortement ébranlé par le procès du Maître, évoquera, par allusions discrètes (mais claires pour son auditoire), la notion d'incréé dans plusieurs de ses prédications. Aussi au § 3 du Sermon 15, parle-t-il de l'union entre Dieu et l'âme « qui se réalise de deux façons, intérieurement et extérieurement, médiatement et immédiatement, dans l'esprit et dans la nature. »[207] Et par cette question du *comment* de l'union, il en vient à répondre à celle du *où*, c'est-à-dire de l'endroit même où il elle se réalise. Et pour ceux qui arrivent à l'état de l'union en Dieu, ils agissent, dit-il « en dehors du temps, dans l'éternité, en dehors du créé, dans l'incréé »[208] Car à l'endroit même de cette naissance, dans le plus intime de l'âme, ou dans le fond, il est question d'un autre espace et d'un autre temps. En bon disciple d'Eckhart, Tauler reprendra l'essence de la pensée du Thuringen telle qu'elle se développe par exemple dans le Sermon *In diebus suis placuit Deo*, où le maître évoque le « jour de Dieu », celui où le Père engendre dans l'âme son Fils unique et où l'âme renaît sans cesse au-delà du temps, dans le jour de l'éternité. De là, Eckhart parlera de ce premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme « incréée et incréable ». Comme telle, l'âme est alors établie dans ce fond et peut alors donner naissance au Verbe. On en vient ainsi au thème de l'identité entre Dieu et l'âme (« L'âme est par ce contact de Dieu *aussi noble que* Dieu lui-même » souligné par le comparatif d'égalité) qui valut tant de problèmes à Eckhart lors de ses procès. Car si Eckhart propose une égalité entre Dieu et l'âme, suggère-t-il pour autant une égalité de nature entre les deux ?

206 Sermon 83, JAH III, 153
207 Sermons de Jean TAULER, Pour la veille des Rameaux, page 113, éditions du Cerf.
208 *Ibidem*.

L'*Incréé* qualifie-t-il la nature de l'âme dès l'origine ou bien constitue-t-il la nature de l'âme en état d'union mystique, c'est-à-dire en état de grâce totale ? C'est là que se situe l'enjeu même de tout le mystère trinitaire dans la relation de donation qui unit l'homme à Dieu[209].

4°) Le séjour d'Eckhart à Strasbourg comme accomplissement des thèses de son œuvre latine[210]

Ainsi dans la relation entre Dieu est l'homme, on peut noter trois moments qui s'apparentent à une dialectique de la donation ou dialectique trinitaire qui a pour principe la notion d'incréé de Dieu. Ainsi l'incréé et l'incréable désigneraient dans leur ultime acception, l'unité entre le fond sans fond de l'âme et le fond sans fond de Dieu- et par là, se constituerait comme une notion charnière pour comprendre le passage, chez Eckhart, de la métaphysique de l'Exode à la métaphysique du Verbe car c'est dan cette dernière que la Parole du Père m'est adressée et fait son chemin en moi au point de m'engendrer en elle et de me faire sa propre origine, son propre lieu d'épanouissement.

---

209 A travers l'œuvre latine et allemande du Maître, on dégagera donc les différentes acceptions et portées de la notion d'« increatus » impliquant une conversion linguistique, métaphysique et spirituelle ainsi qu'un déplacement et un dépassement ontologiques : « dédevenir » pour devenir revient, dans la pensée eckhartienne, à retrouver l'*Etwas in der Seêle* et à advenir à son vrai soi, c'est-à-dire à son fond incréé ou au fond même de Dieu.

Ici apparaît le thème central de l'inhabitation et de la naissance de Dieu dans l'âme qui est directement relié à celui d'incréé puisqu'il touche à la problématique de fond que l'on a soulevé, à savoir le thème de l'identité qui ne veut pas dire, dans la bouche d'Eckhart une assimilation. La naissance de Dieu dans l'âme doit se distinguer de la filiation : on est engendré dans le Fils, il n'y a pas d'autodivinisation. L'inhabitation de Dieu dans l'homme revient à retrouver la dynamique trinitaire qui est une dynamique de donation : Le Fils de Dieu, son unique Parole, s'est fait homme et son incarnation constitue comme tel le lieu du salut et de la grâce, celui de l'inhabitation ou encore de l'*Etwas in der Seêle*, perçu comme cette intimité la plus cachée de l'âme.

Et « dans la mesure où l'homme se renie lui-même pour Dieu, dans cette mesure il est plus Dieu que créature » Retrouver sa part incréée, c'est s'anéantir et recevoir l'être-Dieu par la *durchbruch* qui conduit au *grund* qui est tout ensemble le fond de l'âme et le fond de Dieu.

Commençons donc par nous demander ce qu'est l'incréé : une entité cosmologique, une fonction sotériologique, un lieu d'inhabitation ou autre chose encore ? Et montrons qu'à travers l'appréhension de cette notion, Eckhart éclaire et approfondit le sens du christianisme en le rendant à sa transcendance ou à sa dimension sacrée. Mais comment définir l'incréé ? N'est-il pas de toute évidence du côté de l'expérience, de l'indicible ? Si Eckhart a atteint l'expérience mystique de l'union à Dieu, il se heurte dans ses Sermons et dans ses écrits, à la difficulté de traduire celle-ci dans les mots, toujours trop petits pour contenir une telle immensité qui se tient au plus près du silence : « c'est dans le silence que l'on peut entendre cette Parole, c'est là, dans l'ignorance, qu'on la comprend vraiment.»

210 De *Lesemeister* Eckhart devient à Strasbourg, *Lebemeister* donnant alors sa pleine mesure à la notion d'Incréé, proposant ainsi les fondements de son anthropologie articulée autour de la naissance éternelle du Verbe dans le fond incréé de l'âme, principe de la divinisation qui donne à l'homme vie, être et béatitude en l'Incréé de Dieu.

Or Dieu comme Parole est un Dieu Donateur, un Dieu dont l'essence est de dispenser la grâce de son être et de son esprit. La dynamique trinitaire est donc ainsi tout entière incluse dans la notion d'incréé de l'âme. Car l'union à l'incréé n'est jamais conquête, elle est don : « le Père en tout ce qu'il a jamais donné à son Fils Jésus Christ dans la nature humaine, m'a eu davantage en vue, m'a aimé plus que lui et me l'a donné plutôt qu'à lui (…) Tout ce qu'il lui a donné était à mon intention et il me l'a donné tout comme à lui » Et Maître Eckhart de pousser la formule jusqu'au bout en disant : « Je n'en excepte rien, ni l'union, ni la sainteté de la Déité, ni quoi que ce soit. »[211] En lien avec le fond incréé, cette idée sera condamnée par la Bulle qui sous-entendait par là comme une identité pure et simple entre Jésus-Christ et les hommes. Mais faut-il y voir une juste lecture de la pensée d'Eckhart ? En quoi l'accusation de panthéisme est-elle de courte vue lorsqu'on étudie de près la notion d'*Incréé* comme grâce ou Don de Dieu ? Dieu ne donne pas ceci ou cela : il se donne lui-même en tant qu'Incréé, c'est-à-dire dans son fond, au-delà de tout ce que l'on peut en dire. Et Eckhart assimile souvent ce fond comme un au-delà de l'être, et donc comme l'intellect même de Dieu. Et je chercherai à montrer que l'Intellect divin comme *incréé*, n'est autre que l'amour qui se dispense sous les flux de la grâce, grâce qui s'incarne en la Parole unique du Père et qui naît dans le fond de l'âme humaine.

« Puisque mon âme en Dieu se tient hors temps et lieu / Elle doit ressembler aux Lieu et Parole éternels. »[212]

Pour comprendre la notion d'*Incréé*[213] chez Maître Eckhart, il nous faut revenir tout d'abord à la relation entre le Créateur et sa créature où s'articulent ontologie et mystique : « La création donne l'être. »[214] dit Eckhart. Et avant l'être il n'y a rien : c'est le néant. « C'est le propre de la créature de faire quelque chose à partir de quelque chose, mais c'est le propre de Dieu de faire quelque chose à partir de rien. »[215]

---

211 Sermon 5a, JAH I, p. 70, Seuil. Ce Sermon contient des thèmes majeurs de la pensée eckhartienne. D'ailleurs, les premiers juges de Cologne en ont tiré dix articles. C'est un Sermon qui nous permet de comprendre la difficile question de l'identité de l'âme et de Dieu chez Eckhart dans la perspective même de l'incréé et en-deçà de toute accusation de panthéisme.

212 Angélus Silésius, *L'errant chérubinique* (traduction Roger Munier, Paris, Arufyen) / I, p. 34-35. *Die Seel ist Gotte gleich* (l'âme ressemble à Dieu). *Weil meine Seel in Gott steht ausser Zeit und Ort, / So muss sie gleiche sein dem Ort und ew'gen Wort*. (89)

213 Présente dans l'œuvre latine du Maître (increatus, increabile) et prenant toute son ampleur dans l'œuvre allemande (ungeschaffen, ungeschepfellich). Cette notion constitue comme un fil rouge de la métaphysique et de la théologie du Maître rhénan.

214OLME I, § 17, page 61. *Creatio est collatio esse*.

215 Sermon 39, JAH II, Paris, Seuil, p. 57.

La créature reçoit tout son être de Dieu et en même temps, la création la sépare de Lui puisqu'elle sort ou émane de l'*esse* du Créateur. Or, « les créatures portent en elles une marque de la nature divine dont elles émanent, en sorte qu'elles puissent opérer selon la nature divine d'où elles ont flué. »[216] C'est sur cette *marque* divine en la créature qu'il nous faudra revenir pour comprendre les notions d'*incréé* et d'*incréable* chez le Maître rhénan. Car les créatures de Dieu émanent selon deux modes. Le premier mode de ces émanations est en « leur racine, de même que les racines produisent l'arbre », dit Eckhart. Le second mode d'émanation est « selon un mode unifiant. »[217] Or il en va de même pour la divinité, comme par un système d'équivalence : « L'émanation de la nature divine se produit aussi selon deux modes. L'une de ces émanations est celle du Fils à partir du Père, elle a lieu selon le mode de l'engendrement. L'autre émanation est selon un mode unifiant, l'Esprit Saint ; cette émanation est celle de l'amour du Père et du Fils : c'est l'Esprit Saint car tous deux s'aiment en lui. »[218] Ainsi « Dieu maintient toutes les créatures comme en bride pour qu'elles agissent à sa ressemblance. »[219] De là, on peut déduire que l'autre trait inhérent de la créature est de tendre vers le plus élevé qu'elle puisse réaliser, autrement dit vers le Principe incréé qui est l'origine et la fin de son être créé : « La nature ne voudrait pas seulement produire le fils ; si elle le pouvait, elle voudrait le père.[220] » Le désir de l'*Incréé* qui habite le créé est donc rivé à une impossibilité ontologique. L'impossibilité de Dieu n'a donc de sens que pour la créature qui ne peut expérimenter l'impossible de l'Incréé – l'impossibilité pour elle de « produire le père », d'être incréée, et donc de faire quelque chose *ex nihilo* –. L'impossibilité de l'Incréé concerne la créature comprise dans le devenir temporel ; car selon le temps, la créature subit les défaillances accidentelles : « Si la nature opérait hors du temps, elle ne subirait pas de défaillances accidentelles. »[221] C'est donc à partir de l'éternité qu'il nous faudra comprendre l'*Incréé* chez Maître Eckhart.

Or selon que les créatures portent en elles une « marque de la nature divine », elles ne sont pas seulement comprises selon le temps et le créé. Par leur âme, elles ont le pouvoir d'accéder à la dimension incréée d'elles-mêmes, à cette nature divine en elles. Ainsi « où prend fin la créature, Dieu commence à être »[222], à être en tant qu'Incréé, *Gottheit*, c'est-à-

216 Sermon 47, JAH II, Paris, Seuil, p. 106.
217 Sermon 47, JAH II, Paris, Seuil, p. 106.
218 *Ibidem*.
219 *Ibidem*, p. 107.
220 *Ibidem*.
221 *Ibidem*.
222 *Cf* Sermon 47, JAH II, Paris, Seuil, p. 108 : « Où prennent fin les esprits les plus bas commencent les choses corporelles les plus hautes. » Ainsi Dieu étant esprit, la moindre chose qui est esprit est plus noble que la chose corporelle la plus élevée.

dire à devenir « possibilité » pour l'homme, car « l'être de l'âme est réceptif au flux de la lumière divine ». Par son âme, la créature devient « capable de Dieu » : l'impossible de l'Incréé peut devenir possible en elle : « Plus il est en nous de ressemblance avec Dieu, plus nous sommes spirituels. »[223] « L'âme est créée comme un lieu entre le temps et l'éternité. »[224] Par un côté d'elle-même, elle touche au temps, par l'autre, à l'éternité. « Avec ses puissances supérieures, elle touche à l'éternité, mais avec ses puissances inférieures, elle touche au temps. » L'âme agit donc dans le temps non pas selon le temps, mais selon l'éternité, non pas selon son mode créé, mais selon son mode *incréé*. L'âme semble ainsi transcender la création et le temps par une possibilité éternelle et incréée, la possibilité du Principe incréée en elle. La possibilité incréée de l'âme est ainsi son pouvoir-être-Dieu en elle, la marque de son éternité. L'âme, selon qu'elle est éternelle, est non seulement capable de l'*Incréé*, mais encore peut devenir par grâce l'*Incréé* que Dieu est par nature.

Elle porte ainsi en elle sa propre divinisation par l'inhabitation de l'*Incréé* en son fond. Si l'œuvre latine insiste sur la perfection de la création, l'œuvre allemande souligne la nécessité de rejoindre l'origine, le Principe[225], en passant par la part incréée de soi, c'est-à-dire par ce « quelque chose » dans l'âme[226]. Or l'expérience mystique de l'union à Dieu postule le détachement[227], véritable attitude intérieure qui traduit un travail de dépassement des images[228]. Par ce travail négatif, l'homme rejoint le fond de lui-même qui est identique au fond même de Dieu : « En tout homme qui s'est foncièrement renoncé (*gelâzen*, laissé), il faut que Dieu se répande totalement selon son pouvoir, si complètement et absolument que dans toute sa vie ni dans tout son être ni dans sa nature ni dans toute sa Déité, il ne réserve rien qu'il ne doive absolument répandre en fécondité dans l'homme qui s'est « abandonné » à Dieu (*gelâzen*) et a occupé la place la plus basse. »[229] On comprend pourquoi Eckhart « choisit l'homme noble comme axe de sa prédication strasbourgeoise » comme l'a montré Marie-Anne Vannier dans Eckhart à Strasbourg : « Eckhart reprend et développe, dans une perspective pastorale, l'idée de constitution de l'être, qui sous-tend l'œuvre latine. Il réinterprète alors le thème patristique de l'*assumptus homo*, de l'homme assumé, du Fils » (p.

223 Sermon 47, JAH II, Paris, Seuil, p. 108.
224 Sermon 47, JAH II, Paris, Seuil, p. 108.
225 C'est-à-dire l'Absolu comme étant Dieu dans son fond, dans sa substance incréée.
226 *Etwas in der Seele*, Predigt 42.
227*Abgeschiedenheit* est le terme technique qu'Eckhart utilise pour parler de cette attitude de pauvreté spirituelle. Car le détachement va mener l'homme « vers la pureté et de la pureté à la simplicité et de la simplicité à l'immuabilité, et celles-ci produisent une ressemblance entre Dieu et l'homme » DW 5, 411, 11 - 413.
228W. Wackernagel l'a bien analysé dans *Ymagine denudari* (éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction), Paris, Vrin, 1991.
229 Sermon 48, JAH II, Paris, Seuil, p. 112-113.

35) – autrement dit de l'homme qui vit désormais de la grâce et dans la grâce de l'Esprit Saint. La présence du Verbe dans l'âme s'accomplit dans la naissance éternelle qui est ce mystère même de l'Incréé en l'âme et qui rejoint essentiellement le mystère de la Pentecôte. Ainsi Eckhart propose des figures de la « filiation », de la constitution de l'être de fils dans le Fils à travers Marthe, l'homme noble ou l'homme juste, saint Paul..., développant ainsi "une poétique du moi"[230] qui, en se déconstruisant "brise la coque" *(Durchbruch)* pour laisser sourdre le « quelque chose dans l'âme », l'image incréée véritable qui est celle même de la Trinité dans son mystère. D'où, explique Marie-Anne Vannier « l'idée d'assomption plus encore que de constitution du sujet qui ressort des écrits d'Eckhart, idée qui est déjà en germe dans l'œuvre latine et qui prend toute sa mesure dans l'œuvre allemande où Eckhart unit anthropologie et ontologie[231]. »

Si Eckhart se nourrit d'une Tradition, il garde à son égard une profonde originalité comme en témoigne son développement du thème des relations entre Dieu et l'âme. A travers lui, le *Lebemeister* exhorte ses fidèles à un véritable chemin de vie intérieure au terme duquel la Parole inouïe du Père, c'est-à-dire son Fils unique, naît dans l'âme offrant ainsi à l'homme la possibilité de devenir à son tour « fils » dans le Fils. Cette naissance du Verbe dans l'âme traduit une relation d'union à Dieu qui donne alors la vraie liberté, celle qui est précisément accordée aux « enfants de Dieu » : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. »[232] C'est pourquoi on ne peut comprendre l'enseignement du Maître rhénan qu'en l'intégrant dans une théologie trinitaire qui, si elle vise à être dépassée, n'en reste pas moins un moment essentiel à toute réalisation spirituelle véritable. Par conséquent, le *Commentaire sur l'Evangile de Jean* sera une œuvre majeure pour notre propos.

4.1 Le prédicateur à Strasbourg : un maître à penser

Les prêches de Strasbourg intègrent ce qui fut développé dans ce *Commentaire* eckhartien qui se fonde sur le thème de la naissance de Dieu dans l'âme, fondement essentiel de la mystique eckhartienne. Or cette naissance ne peut se comprendre que par l'Incarnation du Verbe de Dieu, Incarnation qui a pour premier fruit que, par *grâce d' adoption*, l'homme soit cela même que le Christ est par nature. Parce que le Verbe s'est fait chair pour moi, Il

[230] Niklaus Largier, "Repräsentation und Negativität. Meister Eckharts Kritik als Dekonstruktion", in *Contemplata aliis tradere*, Bern, Peter Lang, 1995, p. 389.
[231] Marie-Anne Vannier, « Les résonances contemporaines du langage eckhartien »
232*Evangile selon saint Jean*, *Prologue*, 12.

peut naître en moi et donc je peux le dire. Or il s'agit bien là d'une grâce, d'un don de Dieu, et comme telle, elle ne trouve tout son sens et toute sa portée que dans l'accueil que l'âme lui fait[233]. Car à quoi sert que le Père prononce et donc engendre sa Parole si ce n'est pour que celle-ci naisse en moi[234]? « Car il serait de peu de prix pour moi, nous dit le Maître, que le Verbe se fût fait chair pour l'homme dans le Christ s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu. »[235] Cette fécondité du Verbe dans l'âme de l'homme rend toute sa paternité au Père et donne à l'homme de devenir à son tour fils unique dans le Fils unique[236].

Ainsi « si je dois être fils, affirme Eckhart, il faut que je sois Fils dans le même être dans lequel il est Fils. »[237] Mais ici il ne faut lire aucune idée de fusion ni aucun panthéisme. Eckhart souligne au contraire le rôle essentiel du Verbe dans toute sa prédication, à l'encontre même du Libre Esprit qui passe sous silence cette médiation ainsi que le rôle capital de la grâce. Donc on comprend aussi par là à quel point la Trinité est l'origine même de notre vie spirituelle : car il s'agit bien de prendre conscience de cette invitation de Dieu (appel de sa grâce) à participer à la vie des Trois Personnes, à leur union d'amour : « Dans sa nature simple, le Père engendre naturellement son Fils, aussi véritablement il l'engendre dans le plus intime de l'esprit, et c'est là le monde intérieur. »[238]

Or cet appel de Dieu est un *dire* qui prend chair dans le Fils, Miroir du Père, et qui offre à l'homme le Souffle de Vie (l'Esprit Saint) : c'est là tout le mystère de la seconde révélation, à savoir l'Incarnation : « 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. »[239] Or quel sens recouvre l'adjectif « unique » ? Que signifie le fait que le dire de Dieu soit « unique » ? Pourquoi le Père n'a-t-il qu'un Fils ?

Ces questions sont essentielles si l'on veut comprendre ce que recouvrent les termes d'*increé* et *incréable* pour la partie intellectuelle de l'âme, c'est-à-dire ce « *quelque chose* »

233Le Christ constitue la promesse de la grâce d'adoption ou plutôt le rappel de sa possibilité toujours renouvelée: « Le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu, c'est que l'homme soit par grâce d'adoption ce qu'il est, lui, par nature. » *Oeuvres Latines de Maître Eckhart* 6, § 106.

234 « Le Père engendre son Fils dans le plus intérieur de l'âme et il t'engendre en même temps que son Fils unique non pas moindre » (Pr 30, JAH , I, 244). C'est pourquoi Eckhart reprend la parole de saint Paul à Timothée« Annonce la Parole, prononce-la, produis-la, et enfante-la » Timothée 4, 2. Ainsi par la prédication se réalise cette naissance de Dieu dans l'âme.

235*OLME* 6, § 117. Le Verbe s'est fait chair : le Christ, Premier Engendré est venu habiter en moi. Par son *incarnation*, il me donne la possibilité de devenir fils de Dieu par adoption. Car quand Dieu se fait homme pour nous dans le Christ, il nous offre sa paternité de Père éternel en devenant notre Père.

236 Et son *Commentaire du Prologue de l'Evangile de Jean* dans le même sens.

237 *Ibidem*.

238 Le « monde intérieur » ou, serions-nous tentés de dire « le monde incréé » du point de vue de l'homme. Sermon 5b, JAH I, Paris, Seuil, p. 78.

239 Sermon 30, JAH I, 244.

qui passe l'entendement même. Car si le dire de Dieu est proféré dans le temps (sens du Verbe incarné) n'est-il pas antérieur au temps lui-même ? Si ce dire est venu dans un espace limité (la Judée) se limite-t-il à cet espace ? Autrement dit le Verbe n'est-il pas au-delà de l'espace et du temps ? N'est-il pas par essence éternel et atopique ? Car si ce Verbe est appelé à être ouï par la part incréée de l'âme n'est-ce pas parce qu'il est inouï et lui-même incréé ? « 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. »[240] On peut comprendre en cela la caractère extraordinaire de cet appel, de cette Voix qui vient de nulle part (« Tu ne sais ni *d'où* il vient » *Jean* 3, 8) et qui résonne dans part secrète de moi, part qui dépasse la connaissance discursive et qui s'expérimente avant par connaissance intuitive dans une reconnaissance de ma vocation d'homme et de femme créée à l'image et à la ressemblance de Dieu : « C'est si pur et si élevé et si noble en soi-même qu'aucune créature ne peut y pénétrer, mais Dieu seul y réside. »[241]

Car à ce « quelque chose », à ce « fond » nulle créature n'a accès, Dieu seul y pénètre mais non pas en tant qu'il est ceci ou cela, non pas dans sa nature de Verbe engendré mais en tant qu'il est incréé, c'est-à-dire en tant que *Gottheit*, Dieu d'avant Dieu[242], lieu du Silence d'où précisément peut sourdre la Parole. D'où vient la Parole si ce n'est du Silence même qui est sa condition d'apparition ? « Dieu ne peut donc y pénétrer avec aucune mode, Dieu peut seulement y pénétrer avec la nudité de sa nature divine. »[243] Aussi convient-il d'analyser la notion d'*Incréé* à la lumière de cette interprétation eckhartienne de l'*Evangile de Jean*. Car il s'agit bien de laisser cette Parole, Don absolu de Dieu, se dire en moi. Or ce dire est une naissance, une fécondation intérieure si bien que la propre parole de l'homme s'en trouve transformée radicalement : ainsi, toute parole proférée par l'homme qui s'est laissé toucher par la grâce viendra de la bouche même de Dieu. Or ce « dire » de grâce me permettra de reconnaître ma part « incréée », c'est-à-dire ce « quelque chose » (*Etwas in der Seele*) en moi par quoi je suis semblable à Dieu, « dans le plus intérieur et dans le plus élevé de l'âme »

240 *Ibidem,* page 244.
241 Sermon 42, JAH II, Paris, Seuil, p. 78.
242Ou Dieu au-delà de Dieu, abîme ou Désert d'où sourdent les Trois Personnes de la Trinité. C'est ce que Maître Eckhart désigne le plus souvent sous le vocable de la *Gotheit* : « Car avant que fussent les créatures, Dieu n'était pas Dieu, Il était ce qu'Il était. » *Pr* 52, JAH II, 146. Dieu comme tel, au-delà de tout ce que peut en dire la créature c'est le « Dieu qui était ce qu'Il était », de toute éternité, avant même que je sois créé : éternité, non-lieu et Néant -au sens où il passe la mesure de tout et la précède - le caractérisent. Tel et son abîme ou son incréé. Or le corrélat de cet incréé qu'est Dieu essentiellement n'est-ce pas l'incréé que l'homme est lui-même en sa part la plus fine, la plus subtile, la plus intime, là où précisément il rejoint l'abîme divin ? « Lorsque j'étais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu et j'étais cause de moi-même. » (*id*, p 146)
243 *Ibidem*, p 78.

dit-il au *Sermon* 30, *Praedica Verbum.*[244] Ainsi dans le temps et l'espace, il y a cette relation entre Dieu et sa créature, une relation qui signe un rapport de dissemblance et de dépendance, puisque tout l'être de la créature dépend de Dieu qui sans lui est un néant : c'est là le sens de la dimension du créé.

Mais au-delà du temps et de l'espace, il y a le « Dieu d'avant Dieu », le Dieu de tout temps et de tout espace parce qu'Il est au-delà d'eux et les comprend, la Déité qui m'interpelle dans l'expérience mystique la plus radicale où de la dualité de la relation créée je suis appelé à une non-dualité dans l'unité même à ce « fond sans fond » (*Grund öhne Grund)* de Dieu par le « fond sans fond » de moi-même : c'est la dimension incréée : là « ce que je voulais, je l'étais et ce que j'étais je le voulais. »[245] Or les deux sont-elles antinomiques ? Dans quelle mesure, Eckhart parvient-il à les penser dans une relation de continuité et non pas de dissociation ?

4.2 De la théologie à l'expérience mystique

On verra que la pensée mystique de l'*Incréé* qui s'ancre dans le thème central de la Parole ouïe et inouïe en l'homme, c'est-à-dire à la fois née et *non-née*[246] en moi, autrement dit engendrée ici et maintenant et de toute éternité promeut la dignité d' « enfant de Dieu » à l'homme, c'est-à-dire sa plus haute liberté, et donc la réalisation de la Promesse, du Don par l'accomplissement de la relation créée dans l'unité. Car ainsi l'homme rejoint son Principe, recouvrant la splendeur de sa lumière originelle : « L'homme acquiert ce qu'il a été éternellement et ce qu'il demeurera à jamais. »[247] L'âme réintègre alors toute sa noblesse première, puisqu'en sa partie *incréée* elle touche l'*Incréé* même de Dieu : « Dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme incréée et incréable, l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même. »[248]

Cette équation de noblesse, pensée mystique par excellence qui donne une valorisation conjointe de Dieu et de l'homme est un fondement valable en tout temps parce qu'il est hors du temps, *incréé* et *incréable*, il échappe à nos contingences et signe la

244 JAH I, p. 244.
245 Sermon 52, JAH II, Paris, Seuil, p. 146.
246 « Selon mon mode non-né, j'ai été éternellement et suis maintenant et dois demeurer éternellement. Ce que je suis selon la naissance, cela doit mourir et être anéanti, car c'est mortel; c'est pourquoi il lui faut se corrompre dans le temps » Sermon 52 in Dieu au-delà de Dieu, Sermons XXXI à LX traduits par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Albin Michel, Paris, 1999.
247 Sermon 52, JAH II, Paris, Seuil, p. 149.
248 Sermon 10, JAH I, Paris, Seuil, p. 112.

communion de l'âme et de Dieu : l'incréé en moi m'appelle à vivre une eucharistie permanente, où la Parole comme Pain de Vie, retrouve la saveur originelle, se donne dans son goût suressentiel qui m'éveille et me fait être fils dans le Fils, ni plus ni moins.

Dieu touche l'âme, il éveille en elle ce goût nostalgique de l'incréé et l'invite à y revenir pour Le retrouver et s'unir à Lui. Mais ce retour est rendu possible par le Fils, « Verbe-Miroir » de l'*Incréé* en moi et de l'*Incréé* de Dieu qu'il annonce. Car si le Verbe est venu dans le temps pour m'ouvrir la voie, Il est partout en tout temps présent, ni là ni maintenant mais éternellement. *Ungeschaffen* / *Increatus* c'est donc au sens absolu du terme l'être même de Dieu, c'est-à-dire ce qui le désigne dans l'abîme de sa Déité. Or l'homme y a part grâce au Verbe médiateur qui se fait chemin, Pâque vers le Père et au-delà vers ce Silence d'avant la Trinité, condition d'émergence même de la création comme hymne à Dieu. L'*Incréé* définit alors en l'homme la part ou le lieu où Dieu peut s'engendrer dans la radicalité de son être ou la simplicité de son essence : « ce qui n'est ni ici ni là, où toutes les créatures sont oubliées, c'est la plénitude de tout l'être. »[249] L'*Increé* semblerait donc désignerait un lieu, une demeure au fond de moi que paradoxalement je ne pourrais pas situer : aucune géographie précise, seule la certitude ressentie et vécue de la Présence de Dieu dans un « fond sans fond », Présence expérimentée comme celle de l'Inouï en moi : à la fois Tout-Autre que moi et parfaitement semblable à moi. C'est ce mystère de « complète réciprocité »[250] que traduirait alors ce terme. Dieu est à la fois intérieur à l'âme qui vit de cette présence divine immanente et extérieur à elle puisque celle-ci cherche à revenir à Lui, car il est son Principe, c'est-à-dire ce en quoi elle trouve sa fin et son commencement. Cette dynamique du retour est essentielle dans la pensée du maître et elle s'inspire de Plotin et de Proclus : « Par la création, Dieu dit, fait savoir, conseille et ordonne à toutes les créatures, du fait même qu'il les créé, de le suivre, de le prendre pour fin, de *retourner en hâte vers lui*, cause première de tout leur être. »[251]

L'idée du retour est déjà présente dans les oeuvres des auteurs de l'Antiquité tardive[252]. Tout émane de l'Un, principe inconditionné au-delà de l'être. Or à ce mouvement d'émanation ou de procession correspond un mouvement inverse de retour ou de conversion vers le principe, dont l'amour est le moteur. Une multiplicité d'âmes individuelles s'élancent vers l'indétermination et le non-être, mais dans un tel élan, elles se détournent de leur vraie

249 Sermon 11, JAH I, Paris, Seuil, p. 117.
250 *Ibidem*.
251 I*n Johannem* 1, 43.
252 Plotin, IIIème siècle, Proclus, Vème siècle.

nature: « chacune veut être elle-même et se fatigue pour ainsi dire d'être avec autre chose. »[253] Aussi l'âme humaine doit-elle faire retour à cet Un dont elle est issue, dont elle porte l'empreinte au plus profond d'elle-même : elle doit rejoindre sa « cause première » c'est-à-dire son origine pour être véritablement elle-même[254]. La relation de l'âme individuelle à l'Un se fonde sur la nostalgie de la perte de l'être originel. Maître Eckhart saura s'en inspirer en le réintégrant dans une perspective chrétienne. Ainsi le don de l'être lors de la création implique l'idée d'une relation entre le Créateur et sa créature. Celle-ci n'est rien sans Dieu, elle n'a pas plus d'être qu'un moucheron, c'est pourquoi il lui faut revenir à lui pour accéder à une consistance ontologique. La créature appartient au multiple, au néant, car ce que les créatures sont, elle le sont en Dieu[255] : « La multitude en tant que chute de l'un, déchoit du bien et de l'être et elle déchoit ensuite dans le mal et le néant ou non-être. » (*in nihil sive in non ens*)[256] La création, perçue comme une sortie de l'un est donc une chute dans le multiple, une perte ontologique qui aboutit à une « imperfection de tout ce qui est créé » (*multitudo igitur imperfectio est consequens omne creatum*) au néant de la créature sans Dieu. Cette réalité entraîne celle de la nécessité du retour. Car « la multitude a son être dans l'unité : c'est dans l'un et par l'un qu'elle le reçoit et qu'elle y subsiste. »[257] C'est pourquoi Eckhart exhorte l'âme à rejoindre cette unité avec l'être de Dieu.

L'âme est créée « à l'image et à la ressemblance de Dieu »[258] : « Il a créé l'âme de l'homme si semblable à lui-même que ni au ciel ni sur la terre, parmi toutes les créatures magnifiques que Dieu a si merveilleusement créées, il n'en est aucune qui lui soit aussi semblable que l'âme humaine seule. » C'est pourquoi Eckhart apparente l'âme à un temple, c'est-à-dire à un espace sacré, entièrement voué à Dieu : « C'est pourquoi Dieu veut que ce temple soit vide afin qu'il n'y ait rien d'autre que lui seul. » Mais de quoi ce temple doit-il être « vide » ? Il doit être vide de tout ce qui le rattache aux créatures, au multiple, à la

253 *Ennéades* IV, 8, 4, 11

254 Mais quelle est la nature de l'Un plotinien ? « Parce qu'elle est génératrice de toutes choses, cette nature n'est aucune d'entre elles, nous dit Plotin. Donc on ne peut dire qu'il est quelque chose, ni qu'il est qualifié ou quantifié, ni qu'il est Intellect ou âme. Et il n'est pas mû, mais pas non plus en repos, ni dans le lieu, ni dans le temps. » (Plotin, *Traité* VI, 9, P. Hadot.) L'Un néoplatonicien échappe à tout ce que l'on peut en dire. L'Un est au-delà de toute connaissance. Or cette hénologie négative ou apophatique donnera naissance à la théologie négative du Pseudo-Denys qui christianisera les positions néoplatoniciennes.

255Car « toutes les créatures sont un pur néant. Je ne dis pas qu'elles sont minimes ou sont quelque chose : elles sont un pur néant . Ce qui n'a pas d'être est néant. » Pr 4, I, JAH, 65. Ainsi Maître Eckhart peut en déduire l'idée suivante : « Où prend fin la créature, Dieu commence à être » Pr 5b, I, JAH 78. La créature semble donc être perçue comme moins que rien. Cette pensée saura lui être reprochée par ses juges qui y voyaient un mépris de la création, un négation du monde comme oeuvre de Dieu. Mais Eckhart a bien su dire que si la créature est néant c'est qu'elle tient son être d'un autre : « Si Dieu se détournait un instant de toutes les créatures, elles deviendraient néant. » (Ibidem) Autrement dit tout l'être des créatures dépend de Dieu.

256 *Expositio Lib Genesis* n. 114, pages 380-381.

257 *Ibidem*.

258 Sermon 1.

matière, à l'espace et au temps. L'âme vide est alors une âme retirée au cœur d'elle-même, en ce lieu intérieur où elle est un parfait miroir de Dieu[259], car elle y a rejoint son image originelle, éternelle : là elle est « semblable à Dieu » nous dit le Maître. Or cette origine divine confère sa noblesse à la plus haute puissance de l'âme qu'il désigne par l'image de *scintilla animae* dans *Quasi stella matutina*. C'est dans ce Sermon qu'Eckhart nous livre une des clés de sa pensée pour comprendre l'*Incréé* car c'est là qu'il livre ses textes apophatiques les plus forts. Or on peut comprendre pourquoi il fut une des cibles privilégiées pour les enquêteurs de Cologne. Que peut-on comprendre de l'*incréé* dans ce Sermon et en quoi nous permet-il de saisir l'originalité et la portée de la *Wesenmystik* du Maître[260] ?

4.3 La proposition 27

*« Il y a quelque chose dans l'âme d'incréé et d'incréable et c'est cela l'intellect. »*Condamnée comme hérétique, cette proposition est l'un des axes de la pensée d'Eckhart. En quoi son audace fonde l'originalité de la pensée du Maître, et rejoint le thème central de sa mystique, à savoir la naissance éternelle du Verbe dans l'âme ? La notion d'intellect incréé est en effet au principe de sa pensée spirituelle et spéculative. L'intellect ne relève en rien des contingences du créé, il est incréé et incréable, et comme le Verbe, se produit par un acte de génération. Or Stanislas Breton affirme à ce sujet que « l'analogie avec le Verbe est plus qu'une analogie[261]. » Car en ce quelque chose d'incréé et d'incréable, Eckhart pense l'identité de nature, par la grâce, entre le fond de l'âme et le fond de Dieu. La radicale profondeur de l'âme se réfère donc à l'intellect en sa radicale nudité, c'est-à-dire non

259Eckhart utilise l'image du miroir pour parler de la relation entre l'être de Dieu et l'être de l'homme : « Comme le miroir reçoit l'éclat de la lumière et le reflète, tout en restant ce qu'il est : miroir, ainsi Dieu habite avec sa nature, son être et sa divinité dans l'âme sans être l'âme (éd. F. Pfeiffer, DM de 14). L'image connote deux idées : la fonction originelle du miroir, qui est la réceptivité, et le caractère dérivé de l'être créé, qui n'existe qu'en émanant de sa source. La réceptivité évoque l'idée de la naissance de Dieu dans l'âme, « incarnation continue » correspondant à la « création continue ». L'immutabilité du miroir exprime l'identité absolue de Dieu, en opposition à l'altérité de la créature : cette dialectique dit la différence ontologique entre Dieu et le créé. Une autre image exprime encore cette différence : alors que le miroir naturel reflète chaque fois une image nouvelle de l'homme, Dieu porte toutes les images, si bien que rien n'est nouveau en lui. (DW, tome 2, p 600). En outre, à la différence des images du miroir, l'image de Dieu est vivante dans l'âme, quoique Dieu reste en lui-même (DW, tome 1, p 266). Eckhart refuse ainsi le panthéisme tout en maintenant le mystère de l'union entre Dieu et l'âme.

260Car au cours de son séjour à Strasbourg, Maître Eckhart développe une mystique spéculative, une mystique de l'être et non pas une mystique fondée sur le cantique.

261 Stanislas Breton, *Philosophie et mystique*, J. Millon, p. 57.

plus à cette intelligence créée qui conceptualise et s'approprie le monde, mais en cette intelligence adverbiale qui reproduit la génération éternelle du Verbe dans l'âme dans un pâtir-Dieu où l'action conjointe du détachement et de la grâce constituent l'homme en sa radicale profondeur. Par l'intellect, l'homme devient pleinement participant de la Trinité, dont le Verbe est le centre intelligible, et qu'Eckhart assimile à l'antériorité même de la Création, à ce Fond de la Déité, qui est le lieu même des idées-archétypes de Dieu. Le Créateur n'est donc en lui-même, retiré en son fond, en sa Déité. Le langage de Dieu n'est pas celui des créatures : l'Incréé ne peut donc être pensé que du point de vue de Dieu. Le transposer du point de vue des créatures reviendrait aussitôt à le nier. On ne peut donc comprendre l'incréé comme un terme conceptuel. Il nous échappe nécessairement en ce qu'il relève d'un autre langage, d'une autre pensée. Comment dès lors définir l'incréé ? La création à l'état incréée, est le pur intellect de Dieu, son idée même de la création. La question du langage nous renvoie à l'action, celle de la Parole au faire. Car en Dieu c'est une même chose qu'agir et dire. Or si Dieu se communique lui-même à ses créatures, on doit supposer qu'en parlant il livre et communique son propre être absolu et que, dans ce but, il rend l'esprit créé capable de saisir cette communication pour ce qu'elle est et signifie, c'est-à-dire comme une participation gracieuse de l'Absolu. Qu'en est-il de la position de l'homme par rapport à l'incréé de Dieu ?Lorsqu'il se tourne vers sa créature, le Créateur ne l'atteint qu'en l'élevant à lui au-delà d'elle-même et de son conditionnement temporel et créé, en lui ouvrant l'accès au lieu incréé, présence divine en elle comme réminiscence de l'Absolu. Ainsi Dieu se communique lui-même selon son essence. C'est pourquoi Il donne éternellement sa parole pour qu'elle naisse éternellement en l'homme et que par cette naissance, l'homme devienne par grâce ce que Dieu est par nature. La participation de l'homme à la nature divine rend possible ce qui se donnait préalablement comme impossible tant dans le langage que dans l'expérience spirituelle. C'est par la grâce de l'Incarnation, qui ouvre la voie du possible, que l'homme parvient à vivre la réalité du mystère incréé dans sa vie. Or cette relation va pousser l'homme hors de ses limites, et le conduire, au terme de renoncements multiples, dans ces abîmes inconnues de lui-même et qui indiquent, dans une vérité qui vient de la lumière de Dieu, ce qu'est l'idée de l'homme. Maître Eckhart part de l'expérience de l'unité de l'être et la déploie dans les registres ontologique, noétique et mystique dans son œuvre latine et allemande. Ainsi Stanislas Breton distingue ces trois registres dans trois langages : « Jadis, j'avais distingué, dans l'œuvre eckhartienne, les étageant sur une succession, à la fois hiérarchique et chronologique, les trois langages qui me paraissent la caractériser. En un premier temps, l'ontologie aurait été le langage de base ; puis, un intermède métabase eût sacrifié l'être à

l'intellect et au Verbe ; enfin, le sans fond de l'abîme aurait absorbé, dans une anabase définitive, les stades antérieures. Je suis revenu sur ces décisions tranchées. En fait, souvent les trois types de langage interfèrent[262]. » Ces « divisions tranchées » avaient toutefois un fondement, affirme Stanislas Breton. « Pour reprendre une expression d'un Sermon latin, je dirais volontiers que ces langages sont un transit. Sur eux plane l'impératif : *Oportet transire*, il faut passer et trépasser[263]. » Que faut-il en déduire ? L'Incréé, renvoyant au thème de la Déité et de la préexistence, sera donc l'objet de modifications qui l'inclineront tantôt vers l'être, tantôt vers l'un ou vers l'abîme. La notion d'Incréé nous conduit donc dans l'impératif d'un perpétuel transit où les « langages interfèrent pour mieux exprimer l'unité », affirme Marie-Anne Vannier dans la continuité de Stanislas Breton[264]. Ainsi l'unité n'est pas chez Eckhart un terme qui signifierait une identité fusionnelle. L'Incréé n'est pas cette notion où tout confondre mais le principe où elles se rejoignent dans leur interférence mobile. La participation à l'incréé de Dieu donne à la promesse des Ecritures le terrain propre de son effectuation. Le terme d'alliance nous enjoint à réfléchir sur la nature même de cette relation et sur ses fruits spirituels. Dans quelle mesure cette alliance engage-t-elle l'homme et Dieu totalement ? La Parole que Dieu adresse à l'homme est toujours en même temps participation à l'essence divine. En accueillant la Parole, l'homme se voit promu à une dignité supérieure, celle de fils unique dans le Fils ; c'est là une catégorie proprement chrétienne, ancrée dans l'évangile de Jean. L'homme n'accède ainsi au rang de personne chez Eckhart que dans cette filiation par la grâce. Ainsi la personne se révèle dans l'individu lorsque Dieu, l'Unique absolument, l'appelle par son nom, unique lui aussi en raison du choix divin, lui attribuant ce nom nouveau que nul ne connaît, hormis celui qui le reçoit. Cela indique une transformation. Et c'est en elle que se tient la promesse. L'individu n'accède à sa noblesse que lorsqu'il s'élève au rang de fils adoptif. Cette réalité situe la relation entre l'homme et Dieu dans l'ordre d'une naissance, non pas celle qui est posée avec la génération sexuelle et qui résulte d'une inadéquation de l'esprit et du corps, mais celle qui découle de l'unité de tout l'être sur le plan spirituel : « En vérité, si Dieu le Père, avec toute sa puissance, souhaitait donner à l'âme, dans sa nature, ce qu'il y a de plus noble, et si l'âme souhaitait recevoir de Lui ce qu'il y a de plus noble, c'est de cette naissance que Dieu le Père devrait attendre une telle noblesse[265]. » La naissance ancre l'homme dans une relation d'ordre surnaturel dans la

262 Stanislas Breton, *Philosophie et mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 46.
263 *Ibidem*.
264 Marie-Anne Vannier, « L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart » in *Revue des sciences religieuses* 74, n° 3 (2000), p. 329-346.
265 Maître Eckhart, Sermon 101, Dum medium silentium, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 37.

mesure où elle fait intervenir la grâce, c'est-à-dire le don absolu du Père à l'âme : cette naissance permet le plein épanouissement de la donation et ainsi rend possible l'effectuation de la promesse – l'enfantement de la Parole dans le plus pur de l'âme. – L'homme, jusque là individu naturel, entre désormais dans une relation surnaturelle immédiate avec Dieu et reçoit la vocation personnelle de devenir fils dans le Fils. Il est élevé au-dessus de sa condition créée et par la naissance, participe par grâce à l'incréé que Dieu est par nature. C'est pourquoi c'est dans le fond de l'âme que se produit la naissance, car c'est dans ce fond que l'âme est véritablement image de Dieu, et trouve ainsi la relation la plus intérieure : « C'est dans ce fond que se trouve le « milieu du silence ». Il n'y a ici que repos, et une demeure pour cette naissance et cette opération par laquelle Dieu le Père prononce ici sa Parole. Car, de par sa nature, ce fond ne peut rien recevoir d'autre que la seule essence divine, sans aucun intermédiaire. Dieu entre ici dans l'âme dans son entièreté et non pas seulement en partie. Dieu pénètre ici le fond de l'âme[266]. » L'événement de la naissance n'arrache cependant pas l'homme au monde et à l'action mais lui donne d'accomplir son être filial en l'ancrant dans le Principe incréé, dans le fond de la Trinité. La vocation de l'homme en son sens spécifique s'établit ainsi sur un fond théologique trinitaire qui apparaît déterminant dans la constitution de son être filial à l'image du Fils pour le Père dans l'unité de l'Esprit Saint. Car Dieu engendre son Fils dans l'âme de la même manière qu'il l'engendre dans l'éternité : « Dieu le Père a sur lui-même un parfait regard intérieur et une insondable transparence de Lui-même à Lui-même[267], sans aucune image. C'est ainsi que Dieu le Père engendre son Fils : dans l'unité véritable de la nature divine. Voyez ! C'est de cette manière et d'aucune autre que Dieu le Père engendre son Fils dans le fond et l'essence de l'âme, et s'unit à elle[268]. » Le caractère unique, incréé et divin de l'homme est ainsi une promesse contenue dans ce plus intime de lui-même qu'Eckhart nomme le « fond de l'âme », en lequel l'homme s'éveille à la conscience de sa filiation divine, et en lequel, par la naissance du Verbe éternel, il prend part à sa dignité de fils dans le Fils. L'incréé ne sépare pas l'homme de son être créé, mais l'accomplit dans l'ordre de la création, en le situant dans l'assomption de sa nature par la grâce de l'Incarnation : « C'est pourquoi tu dois nécessairement être dans l'essence et habiter dans le fond. C'est là que Dieu doit te toucher, dans la simplicité de son Être, sans

266 Maître Eckhart, Sermon 101, Dum medium silentium, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 42.
267 Ein volkomen înseben in sich selber und ein abgründic durchkennen sî selbes mit im selber: littéralement „un parfait regard en soi-même et une connaissance totale et sans fond de soi-même par soi-même. Maître Eckhart, Sermon 101, Dum medium silentium, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 46.
268 Maître Eckhart, Sermon 101, Dum medium silentium, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 46.

l'intermédiaire d'aucune image[269]. » Ainsi le sujet humain se constitue dans l'ordre de la création en habitant le fond de son âme. C'est dans cette attitude profondément intérieure qu'il a sa vocation surnaturelle et incréée, qu'il participe au mystère le plus intime de la révélation, celui de la vie trinitaire. Ainsi le fond incréé de l'âme, cette petite étincelle ou ce quelque chose est ce point d'insertion en l'homme, ce lieu d'où puisse émerger le don éternel du nom de fils : « C'est toi mon fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré » (*Psaume* 2, 7), associé au don de l'Esprit : « l'Esprit du Seigneur est sur moi, car il m'a oint et m'a envoyé » (*Isaïe* 61, 1). L'homme participe ainsi en son fond à la vitalité de la Trinité, à ce courant éternel de vie entre le Père, le Fils et l'Esprit. Cette relation immédiate et intime, tenue par la promesse de la naissance du Verbe dans le fond de l'âme confère une dimension nouvelle au rapport qui unit Dieu et l'âme. Ce que la Bible entend par alliance reste encore inexploré du point de vue de l'incréé de Dieu et de l'âme tant cette réalité dépasse toute connaissance et tout langage explicite ; c'est là que nous atteignons à la dimension mystique de l'œuvre d'Eckhart tel que l'envisage Alois Maria Haas dans *Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*[270]. Au centre de l'œuvre d'Eckhart, la figure principale de la révélation biblique, l'homme-Dieu, Jésus-Christ. Par le Fils, la Parole de Dieu s'introduit comme Parole incarnée dans le monde créé. Singulier incréé en tant que Verbe incarné du Père, le Fils partage aussi le destin créé. Et dans la dynamique pascale de mort et de résurrection, le Verbe s'offre comme Incréé au créé, expiant ainsi pour l'homme et lui ouvrant la voie de sa propre filiation. C'est ici que prend toute son importance la présence a priori du « nous » divin, incréé dans le « je » humain et créé. Cette présence du « nous » trinitaire est le point d'attache anthropologique de la fonction médiatrice du Christ. Par la médiation du Christ, l'homme participe à cette dynamique pascale, et doit ainsi réaliser sa Pâque. Dans la continuité de la kénose du Christ, l'homme se réalise lui-même, n'accède à la réalité de son fond, à son être incréé, que dans une mort, une situation de vide, afin de se détacher de toute modalité d'appartenance, de tout ce qu'il y a de créé en lui ; c'est là qu'on atteint la dimension mystique de l'incréé du point de vue de l'âme, en ce point où elle croise l'incréé du point de vue de Dieu ; il s'agit pour l'homme de se laisser en quelque sorte absorber par le néant de Dieu. Dieu, Principe incréé, est par nature au-dessus de ses créatures. L'Incarnation de Dieu, le don de sa nature incréée à la création, ne déroge en rien à sa transcendance, mais au

269 Maître Eckhart, Sermon 101, Dum medium silentium, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 48.

270 *Sowohl der Theologe wie der Literarhistoriker, die sich mit der mystischen Erfahrung beschäftigen, kommen daher nicht darum herum, die entscheidende – in der christlichen Mystik : die grundlegende – Rolle der Sprache zu berücksichtigen, die nicht nur als Vehikel sondern oft nicht minder als Medium, ja sogar als thematischer Inhalt (Erfahrung der Geburt des Wortes in der Seele) der mystischen Erfahrung fungiert.*

contraire l'exalte par la manifestation d'un amour sans mesure. Ce que le Père fait apparaître en Jésus mort comme « péché du monde » à la place des pécheurs, est l'immensité de sa parole d'amour, parole de pardon, de miséricorde absolue. Or il démontre en son Fils que sa Parole incarnée est vivante puisqu'il la ressuscite corporellement. L'anthropologie d'Eckhart se centre sur cette dynamique pascale et en particulier sur l'événement de la résurrection qui est l'accomplissement de la promesse, l'épanouissement du don de foi, d'espérance et de charité : ce qui fut enfanté dans le créé ressuscite dans l'incréé : « Ce qu'on sème dans la corruption ressuscite dans l'incorruption. » (1 *Corinthiens* 15, 42). Ainsi la résurrection non seulement est la garantie du salut, mais elle est avant tout la possibilité pour l'homme créé de recouvrer son intégrité incréée, de devenir par grâce ce fils que Jésus est par nature avec le Père, dans l'union de l'Esprit.

II°) DU CHAMP SEMANTIQUE AU CHAMP METAPHORIQUE

Plus que d'une langue il convient de parler d'un langage concernant la champ du spirituel. Car loin de se fonder sur une grammaire et sur ses codes, il a sa signifiance propre se caractérisant par des traits qu'il convient de mettre ici en lumière relativement au thème de l'incréé : structuré de part en part par la métaphore. Le recours répété à ce procédé dans l'œuvre latine et allemande du Maître semble pouvoir donner figure à un monde particulier, inaccessible à partir des seuls sens premiers des expressions.

1°) La dimension métaphorique des textes

La métaphore est la survivance de quelque chose d'antérieur à la pensée, trace d'un temps sacré que Maître Eckhart nomme « *éternité* ». Mais qu'est-ce que l'éternité ? « La particularité de l'éternité, c'est que l'être et la jeunesse sont un en elle, car l'éternité ne serait pas éternelle si elle pouvait se renouveler et n'était pas perdurable. »[271] Autrement dit ce qui est éternel est séparé de l'*ici* et du *maintenant*, et comme tel, relève de l'incréé et justement Eckhart parle à partir de l'Incréé: ainsi, c'est ce qui transcende le temps repérable pour l'âme à son changement, c'est-à-dire à son éloignement ou à son rapprochement de Dieu. La métaphore est donc cette forme linguistique qui laisse entrevoir cette « éternité », c'est-à-dire de l'expérience spirituelle qui ne touche ni au temps ni à l'espace, qui se situe hors des catégories de la sensibilité, du créé, comme en un clair-obscur. En effet, l'éternité se donne chez Maître Eckhart comme une notion consubstantielle à l'*Incréé*. Il l'analyse au Sermon 14, *Surge illuminare Iherusalem*, à partir de l'adverbe « aujourd'hui » (*hoede*). « *David sprach :*

271 Predigt 83, *Renovamini spiritu*, *DW*, Kohlhammer, Stuttgart p 439 : *Der ewikeit eigenschaft ist, Das wesen und iugent in ir eins ist; wan ewikeit nit ewig enwere, obe si nuwe werden mochte und nit alle wegen were.*

« hoede hayn ich din geboren ». Wat is hoede ? Ewicheit »[272] « David dit : « Aujourd'hui je t'ai engendré. » Que signifie aujourd'hui ? L'éternité. Or l'éternité est une naissance ou un engendrement pour le Maître : « Je me suis éternellement engendré en tant que toi, et toi en tant que moi ». « *Ich hayn mych dich inde dich mych eweclichen geboren* »[273]. Cette naissance implique une réciprocité. Laquelle ? Il s'agit de cette relation qui unit l'âme humaine à la Déité (*Gottheit*) de Dieu : relation où l'unité et l'égalité de nature doit se faire au niveau du fond *incréé*, c'est-à-dire à partir de l'éternité. Or l'éternité est, chez Eckhart, le temps même de la grâce. C'est pourquoi l'union de l'âme à Dieu et la *deificatio* ne trouvent leur sens que dans et par la lumière éternelle de la grâce qui est elle-même incréée. C'est pourquoi, « il ne suffit pas à l'homme noble et humble d'être le Fils unique que le Père a éternellement engendré, il veut aussi être Père et entrer dans la même similitude avec la Paternité éternelle et engendrer celui dont je suis engendré éternellement (*ewenclichen geboren*). »[274] Chez Eckhart, la véritable naissance ne peut donc être qu'éternelle car il la pense à partir de l'unité du fond incréé de l'âme et du fond incréé de Dieu[275]. Or en quel sens la métaphore traduit-elle une transgression dans l'ordre même du discours et nous conduit-elle à une dimension mystique ?

Traduire une expérience spirituelle par les mots implique une perte et conduit donc à n'en rendre que faiblement la pureté intérieure. Car la parole induit toujours une extériorité infléchissant la lumière de la grâce ainsi « mêlée à la créature ». Mais si la parole ne peut pas ne pas être mêlée de créé, par la métaphore, elle rend compte de cette part incréée de la grâce en elle comme si le mur du concept se lézardait. Le langage qui a recours à l'image rend

---

272 *DW* page 238 – 239 ; *Surge illuminare Jherusalem*, JAH I, page 136

273 Cette phrase résume à elle toute seule tout le Sermon 52 où il est question de naître « en tant que nous-mêmes », c'est-à-dire de devenir ce que nous avons été éternellement dans le sein de la Déité : Lorsque j'étais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu et j'étais cause de moi-même ; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité. Je me voulais moi-même et je ne voulais rien d'autre ; ce que je voulais, je l'étais et ce que j'étais, je le voulais et là j'étais dépris de Dieu et de toutes choses, mais lorsque, par ma libre volonté, je sortis et reçus mon être créé j'eus un Dieu, car avant que fussent les créatures, Dieu n'était pas « Dieu », mais il était ce qu'il était. Mais lorsque furent les créatures et qu'elles reçurent leur être créé, Dieu n'était pas Dieu en lui-même, il était « Dieu » dans les créatures.

Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledie sîn und ein bekenner mîn selbes nâch gebrûchlîcher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was daz wolte ich, und hie stuont ich ledie gotes und aller dinge. Aber dô ich ûzgiene von mînem vrîen willen und ich enpfiene mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen got; wan ê die crêatûren wâren dô enwas got niht ‚got', mêr : er was, daz er was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfiengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht ‚got' in im selben, mêr: er was ‚got' in den crêatûren.

274 14, I, page 136.

275 Et c'est pourquoi le prophète dit : « En vérité, tu es le Dieu caché » au fond de l'âme, où le fond de l'âme et le fond de Dieu sont un seul fond. » Sermon 15, *Homo quidam nobilis*, JAH I, page 143 DW page 253 : Da gottes grund und der sele grund ain grund ist.

compte d'une image antérieure à lui-même : Image de Dieu en l'homme qui par le *logos*, est « coopérateur de Dieu ». Il s'agit ici de comprendre en quoi la connaissance métaphorique est alors une connaissance par analogie, et donc en quoi les manifestations du créé contiennent toujours en elle l'écho de l'*Incréé*[276] Les analyse d'Alois Maria Haas vont dans ce sens[277] : « *Meister Eckhart wäre nicht der bekannte exklusive Mystiker, wenn er die Theologie der Gottebenbildlichkeit schlicht in einer zwar eigenwilligen, aber nichtsdestoweniger traditionellen analogia entis aufgehen liesse*. »[278]

La connaissance par analogie est une connaissance « métaphorique », une connaissance transportée d'un registre vers un autre, du dicible vers l'indicible. Par les images qu'il emploie et les réseaux de concepts qu'il utilise, Eckhart fait évoluer son auditeur et son lecteur dans un univers mystique qui ne lui reste accessible que par le truchement d'un discours dérivé, second. Ce discours est bâti d'expressions qui n'ont de sens, au départ, que dans l'univers d'un discours premier, conceptuel ne supposant aucun rapport nécessaire avec l'intention du discours second. Mais comment ce dernier révèle-t-il le premier, et lui donne-t-il sa consistance propre ?

1.1 Le caractère vectoriel du symbole

La notion d'incréé se prête particulièrement bien à ce travail métaphorique dans la mesure même où elle échappe aux appréhensions premières. Ainsi « le caractère vectoriel du symbole », tel qu'en parle Jean Ladrière s'adapte bien à la notion d'incréé : il s'agit davantage de faire signe vers une réalité inédite que de tenter de la décrire et d'en dégager les caractéristiques propres. Mais Eckhart ne confère-t-il pas à l'incréé plus qu'un « caractère vectoriel de symbole » ?

Le Thuringien introduit donc dans le discours métaphorique, cette veine mystique, part d'indicible où l'*ungeschaffen* trouve un terrain propre à sa modalité expressive. Qu'il s'agisse de l'incréé de Dieu ou de l'incréé de l'âme, Eckhart retrouve le mode d'expression des mystiques, et donc quelque chose de l'ordre de la transgression. Et celle-ci se lit d'abord dans les contradictions qui émaillent ses textes : « Plus l'homme est pauvre en esprit, plus il

276 La métaphore permettant ainsi en quelque sorte de faire le lien entre le monde temporel et le monde éternel, le visible et l'invisible.
277 *Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Srache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1979.
278 Page 232 / Cf Robert C. Zaehner, *Mystik Hamonie und Dissonanz / Die östlichen und westlichen religionen*, chapitre VI : *Die Geburt Gottes*.

est détaché et considère toutes choses comme néant ; plus il est pauvre en esprit et plus toutes choses lui appartiennent et sont son bien propre. »[279] Il semble apparemment impossible de lier ces affirmations. Or si l'on fait exception de cette contradiction apparente, on constate que cette dernière devient l'un des moteurs possibles de la vection symbolique, et l'on recherche un effet de sens. Autrement dit, ces contradictions se donnent comme autant de clés du chiffre, l'incréé étant ce lieu « chiffré » vers lequel tend tout parole. En quel sens la métaphore appelle-t-elle alors ce décryptage ? Ainsi si l'on reprend les affirmations des minutes du procès, Eckhart semble là encore se contredire, mais là encore, dans l'ordre de l'interprétation, les phrases s'entr'appellent et construisent du sens. Ainsi, si l'on reprend le thème de « l'incréé de l'âme » qui fut notablement reproché à Eckhart, on relève des réponses du Maître apparemment divergentes, mais qui cependant convergent dans la conception eckhartienne de l'*Imago Dei*. Les métaphores de l'*Incréé* traduisent la difficulté même à définir de quoi il retourne : « *scintilla* », « *bürgelîn* », « *syndérèse* » ? Mais de quoi est-il exactement question ? Autant d'images pour traduire l'incréé de l'âme humaine comme en témoignent les Sermons 2, 10, 12 et 48 – pour ne citer que ceux-là –.

« Ce petit château fort où Dieu Lui-même ne pénétrera jamais un instant. »[280]

« Une puissance dans l'âme .... qui saisit Dieu dans son désert et dans son propre fond. »[281] « Il est dans l'âme quelque chose de si apparenté à Dieu que c'est un et non uni. »[282] « Une lumière qui est dans l'âme, qui est incréée et incréable ... qui saisit Dieu tel qu'Il est en lui-même »[283] Or ici ce qui est désigné est si difficile à nommer qu'Eckhart parle d'un « quelque chose » (*etwas*). Mais tout le problème est de savoir s'il assimile ce « quelque chose incréé » à l'âme toute entière ou bien à une partie de l'âme. Dans certaines déclarations, Eckhart insiste sur le caractère créé de cette chose : « La petite étincelle de l'âme qui est créée par Dieu et qui est une lumière imprimée d'en haut. »[284] « Dieu créa l'âme, il la créa selon sa plus sublime perfection, afin qu'elle soit une fiancée du Fils unique. »[285]

Quel est le sens de la prédication d'Eckhart lorsqu'il exhorte son disciple à revenir à l'incréé de l'âme, à ce « *grund ohne grund* » qui passe le temps et l'espace ? L'*intentio*

279 Sermon 72, JAH III, p. 95, Paris, Seuil. Ce passage est d'ailleurs confirmé par un Sermon prononcé à l'occasion de la fête de saint François et confirmé par ce texte extrait des Sermons spirituels : « En vérité, si un homme abandonnait un royaume et le monde entier et qu'il se garde lui-même, il n'aurait rien abandonné. Oui, et si un homme s'abandonnait lui-même, quoi qu'il garde, richesse, ou honneur, ou quoi que ce soit, il aurait abandonné toutes choses. »
280 2, I, 56.
281 10, I, page 111.
282 12, I, 122.
283 48, II, 113.
284 20a, I, page 175
285 22, I, p 195

auctoris est-elle d'expliciter l'unité de la relation entre l'âme et Dieu, le « baiser de la Déité », comme il le dit au Sermon 10 ? Et dans ce cas, le maître rhénan donnerait-il la priorité au mystique sur le théologique ?

L'incréé caractérise ce « fond sans fond » de Dieu et de l'âme humaine, *Gotheit* et *Etwas in der Seêle*. Mais ce lieu est-il un simple réceptacle ? N'a-t-il pas une fonction qui lui est propre ? Empreinte du sceau divin, dépositaire de l'Image de Dieu en moi, il échappe pourtant à toute image. Son statut paradoxal, son absence de qualités, son insaisissabilité même en font un *Néant* au sens d'une surabondance qui dépasse toute appréhension conceptuelle et qui nous oblige ainsi à toujours nous dépasser à toujours aller au-delà de nous-mêmes : d'où le titre du Sermon 84 : *Puella surge*[286]! Le Christ enseigne ainsi à l'âme que, par une seule parole, elle doit surgir au-dessus de toutes choses corporelles, s'élever au-dessus d'elle-même et atteindre au fond incréé pour y demeurer. C'est en effet là qu'elle vivra la réalité spirituelle de la naissance éternelle. Car la quête spirituelle d'Eckhart est mue par la nécessité de la transfiguration : *Und als der sun ein wort des vaters ist, alsô lêret er die sêle mit éinem worte, wie si ûf sol stân und wie si sich sol erheben boben sich selber und wonen boben ir selber*[287].

C'est pourquoi il s'agit d'en venir au « Néant de Dieu », à l'apophase ou à l'inconnaissance : « Ce à quoi il nous parvenir ici, c'est à un savoir transfiguré. »[288] Et cette phrase s'éclaire par le passage du *Sermon* 52, lorsque le Maître pose comme principe au retour à l'Incréé de se libérer de Dieu même : *Her umbe sô bîten wir got, daz wir gotes ledic werden*[289] Il nous faut donc nous détacher du créé, de la dualité, pour revenir à l'incréé, à l'unité. C'est à ce chemin de détachement qu'Eckhart engage l'homme : détachement radical où tout notre savoir doit être aboli, quitte ensuite à être réintégré à la place subordonnée qui est la sienne. Telle est la stricte exigence de la voie négative, « recherche où l'on se voit obligé à rejeter successivement tout ce qui peut être trouvé ou nommé, en niant finalement la recherche même, pour autant qu'elle implique encore l'idée de ce qui est cherché. »[290] C'est ainsi qu'Eckhart nous amène à nous détacher de Dieu même (*daz wir gotes ledic werden*), c'est-à-dire de l'idée du Dieu Créateur. Il s'agit donc de s'affranchir de la possession même du savoir de Dieu, d'atteindre à la nescience. Car « notre savoir « naturel » n'est qu'un non-

286 'Stant ûf !' Autre écho au Sermon 43 : 'Adolescens, tibi dico : surge !'
287 Et comme le Fils est une Parole du Père, il enseigne à l'âme par une seule parole qu'elle doit surgir et s'élever au-dessus d'elle-même et demeurer au-dessus d'elle-même. Sermon 84, JAH III, page 157, Paris, Seuil. / Kohlammer, page 455.
288 Sermon 102, page 84.
289 « C'est pourquoi nous prions Dieu d'être dépris de Dieu », Sermon 52.
290 Vladimir Lossky, *Théologie négative*, page 13.

savoir en ce qui concerne à la fois Dieu et le sens de notre propre vie »[291] Et en effet ce savoir naturel n'atteint pas Dieu en son fond, en sa nature incréée. C'est pourquoi le *Got* doit devenir objet de détachement si l'on veut parvenir à l'essence nue de Dieu, par-delà toute motivation accidentelle comme par-delà tout savoir exprimé. La prière à Dieu ne doit donc pas être une prière de demande, mais une prière de détachement de Dieu même, car Dieu tel que la connaissance naturelle le connaît n'est pas Dieu, c'est-à-dire qu'Il n'est pas Dieu dans son essence.

Abolir notre vision et notre intelligence de Dieu semble donc être une condition préalable à toute connaissance de Dieu lui-même. L'homme ainsi détaché ne sait rien, car seul le vide du savoir permet à Dieu de faire sa percée (*durchrbruch*) en lui[292]. L'exigence de la nescience est donc avant tout une exigence de vacuité intérieure, c'est-à-dire de disponibilité ou d'ouverture à la grâce de Dieu. C'est pourquoi Eckhart dit au Sermon 52 que « l'homme doit être aussi vide de son propre savoir qu'il l'était lorsqu'il n'était pas. » L'homme « vide[293] » ou « pauvre » doit donc avant tout laisser l'initiative à Dieu : Dieu seul doit opérer en lui, l'homme ne doit rien y ajouter de lui-même. Telle est la pureté ou la noblesse de l'âme chez Maître Eckhart : une âme parfaitement disposée à Dieu, et qui ainsi reconnaît toute la transcendance divine : il doit être tellement dépris de tout savoir qu'il ne sait ni ne reconnaît ni ne ressent que Dieu vit en lui ; plus encore (*mêr*), il doit être dépris de toute connaissance vivant en lui, car lorsque l'homme se tenait dans l'être éternel de Dieu, rien d'autre ne vivait en lui et ce qui vivait là, c'était lui-même. *Wan, dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô enlebete in im niht ein anderz ; mêr : waz dâ lebete, daz was er selber.* Nous disons donc que l'homme doit être aussi dépris de son propre savoir qu'il l'était lorsqu'il n'était pas ; qu'il laisse Dieu opérer ce qu'il veut et que l'homme soit dépris[294]. On constate ainsi que dans la théologie eckhartienne tout concourt à revenir à l'Incréé de Dieu par la voie négative, et par à retrouver cette part de l'Incréé divin en l'homme lui-même : « Si je regarde un miroir, mon visage y est reflété. Il n'en serait jamais ainsi si une couche de plomb n'avait été posée derrière. Ainsi, il faut que l'âme soit recueillie et concentrée dans la plus noble puissance qui

291 Emilie Zum-Brunn, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, page 177.
292 Car un tel homme est sorti de lui-même et a atteint la connaissance de Dieu par l'inconnaissance, selon cette unité qui est au-delà même du savoir naturel ou de l'intelligence humaine.
293 Cet état renvoie au concept de *gelâzenheit* (délaissement) qui comme le détachement, n'est pas une simple vertu morale, mais est le fruit de la grâce et a lieu dans la grâce. La délaissement renvoie au *gotlîden*, au sens d'un « laisser Dieu être Dieu en soi » sans rien ajouter ni retrancher, et donc sans nulle intervention personnelle de notre volonté ou de notre intellect. Comme le dit Alain de Libéra, « le délaissement est donc un état de libre vacuité, que l'on atteint en se « laissant » soi-même, en « sortant de soi », pour que Dieu « entre ». Alain de Libéra, Eckhart, Tauler, Suso et la divinisation de l'homme, Bayard éditions.
294 Sermon 52.

se trouve en elle (*Alsô muoz diu sêle zesamengezogen sîn und dîhte an die edelste kraft*) pour recevoir le flot divin qui la comble et la réjouit. »[295] Dans cette perspective, qu'est-ce que cela implique pour l'essence de l'âme ? L'âme n'est alors plus considérée comme étant l'intellect, mais comme ce « quelque chose » (*etwas*) d'où fluent la connaissance et l'amour, parallèlement à la différenciation en Dieu de l'Intellect au sein de l'Etre non étant, c'est-à-dire au sein de la *Gotheit* ou de la nature incréée du fond divin, de ce qu'Emilie Zum Brunn appelle « la réalité transintellective » dont le Verbe émane et dont Il est l'Image[296] » Car pour Eckhart, l'âme doit être comprise non pas à partir du créé, mais à partir de l'incréé, c'est-à-dire partir de l'Image divine incréée déposée en elle dès avant sa naissance de le temps. C'est pourquoi, au Sermon 52, il ne cesse de rappeler à ses auditeurs que l'homme doit devenir pleinement homme en redevenant ce qu'il a été de toute éternité, dans l'idée même de Dieu. Et en tant que tel, l'homme doit se situer dans le monde incréé ou surnaturel qui est, a été et sera le sien de toute éternité. Que veut dire « surnaturel » ?

Il s'agit ici de la nature originelle de l'âme, ou son essence en Dieu. Et cette dernière ne trouve la pleine mesure de sa réalité que dans le cosmos exemplaire, ce monde intelligible que l'âme doit devenir quand elle se tourne vers l'Incréé de Dieu, c'est-à-dire vers l'essence nue de Dieu correspondant à la pureté qui n'est pas dans le monde ni hors du monde, et donc à celle de « l'Un qui jaillit en lui-même » C'est pourquoi il faut saisir Dieu comme « mode sans mode, être sans être »[297], et ainsi se saisir soi-même comme âme incréé, homme « surnaturel »[298] Comme l'a bien dit Alain de Libéra : « Tous les instruments de la théologie eckhartienne se rejoignent » dans une seule et même visée : « la venue de la grâce en l'âme, en son fond détaché de tout.[299] » On touche ici au cœur de la mystique d'Eckhart : la

295 Sermon 81, JAH III, page 138, Paris, Seuil. Stuttgart, Kohlhammer, page 396.
296 Emilie Zum-Brunn, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, page 175.
297 Sermon 71, JAH III, page 80
298 Eckhart s'inscrit ici dans la lignée d'Albert mais va plus loin que lui dans sa conception de la pauvreté spirituelle : « L'évêque Albert dit qu'un homme pauvre est celui qui ne peut se contenter de toutes les choses créées par Dieu, et c'est une parole juste/ Mai nous parlerons encore mieux et considérerons la pauvreté selon une signification plus haute : est un homme pauvre celui qui ne veut rien et qu ne sait rien et qui n'a rien. » Mais comme Albert, Eckhart pense l'âme comme « *surnaturalis* », c'est-à-dire par-delà le monde créé ou le cosmos. A ce propos, il s'inscrit dans la lignée d'Avicenne, assimilant ainsi l'intellect à la faculté de se détacher de son propre être déterminé, faculté qui permet de rejoindre l'identité avec Dieu et avec soi-même dans la sphère de l'incréé. En cela la conception eckhartienne de l'âme s'éloigne de celle d'Aristote (et de saint Thomas). Car pour le Stagirite l'âme est a forme du corps. Aussi cette définition situe-t-elle l'homme à l'intérieur de la nature, le conditionnant ainsi à n'être qu'un homme cosmologique. Un tel homme, selon Eckhart, ne pourrait connaître Dieu que comme un « quelque chose » entendu selon la voie naturelle du savoir, voie qui s'oppose à celle, surnaturelle, de la dynamique apophatique ou de la négativité. Il s'agit donc, pour Eckhart de parvenir au-dessus de la nature, dans la surnature ou l'incréé de Dieu et de l'âme, parente en cela de la *Gotheit* et comme elle, insondable. C'est pourquoi cette doctrine du fond de l'âme se rattache à la tradition de la mystique rhéno-flamande.
299 Alain de Libéra, Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme, page 51, Paris, Bayard.

naissance éternelle de Dieu dans l'âme. Car, selon le maître dominicain, dans et par cette naissance, je réalise mon humanité, c'est-à-dire que je deviens tel que j'ai été de toute éternité dans la pensée de Dieu. Et dans cette réalisation, Eckhart accorde une place majeure à la grâce, et donc à l'Esprit Saint[300], en ce qu'il s'agit de « devenir par grâce ce que Dieu est par nature », c'est-à-dire de revenir au fond incréé de l'âme qui est uni par grâce au fond incréé de Dieu : la grâce que le Saint-Esprit apporte à l'âme est accueillie sans ce qui est autre qu'elle, si l'âme est recueillie dans la puissance simple qui connaît Dieu. La grâce jaillit dans le cœur du Père et flue dans le Fils et de leur union à tous deux elle flue de la sagesse du Fils et flue dans la bonté du Saint-Esprit et est envoyée dans l'âme avec le Saint-Esprit. Et la grâce est un visage de Dieu, elle est imprimée dans l'âme avec le Saint-Esprit sans ce qui est autre qu'elle et elle rend l'âme conforme à Dieu. Si l'âme était élevée aussi loin au-dessus de toutes choses jusqu'à sa plus sublime liberté, en sorte qu'elle touche Dieu dans la nudité de la nature divine, elle ne reposerait jamais avant que Dieu ne s'insère en elle et elle en Dieu. La plus grande félicité au ciel et sur la terre réside dans l'égalité. Ce que la nature divine réalise dans le plus élevé de l'âme est l'égalité[301]. » Tel est le sens de la liberté pour Maître Eckhart : devenir fils dans le Fils pour sourdre dans le Saint Esprit du cœur du Père.

Ainsi l'anthropologie du Thuringien s'allie à une théologie christologique et trinitaire, centrale si l'on veut comprendre de quoi il retourne quand à l'Incréé divin, c'est-à-dire à l'Un originel de Dieu et à l'incréé de l'âme, c'est-à-dire à ce fond qui rayonne par grâce l'Image divine elle-même – dans son pur éclat incréé –. C'est pourquoi il faut se placer à partir de l'éternité, comme le recommandait déjà Jean Tauler, pour comprendre la pensée d'Eckhart. Tel est le sens de l' *In der Stunde* (« à cette heure ») du Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei* : il s'agit ici du perpétuel présent de l'Incréé divin ; c'est dans cet autre temps que s'accomplit la naissance, « car à cette heure, il a tellement élevé l'âme au-dessus de sa demeure naturelle qu'aucune créature ne peut parvenir jusqu'à elle.[302] » Ainsi le Dieu incréé conduit l'âme vers son fond incréé hors de la dignité et de la noblesse de toutes les créatures, c'est-à-dire qu' Il la rend « égale à lui-même par grâce » : *er machet sie im selber glîch an der gnâde*.[303] C'est cette exigence qui signe notre dignité d'Image de Dieu:

300 « Et la grâce est un visage de Dieu, elle est imprimée dans l'âme avec le Saint-Esprit sans ce qui est autre qu'elle et elle rend l'âme conforme à Dieu. » Sermon 81, JAH III, page 139.
301 Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, p. 140.

302 Sermon 81, JAH III, page 139.
303 *DW* I,3, page 400. Et la grâce divine s'imprime directement au plus intime de l'âme, « pour que, si quelque difficulté assaille l'homme dans son corps et dans son âme, la grâce demeure et ne soit en rien perdue. » 81, III, page 141.

dépassement incessant vers ce « plus » de nous-même, l'incréé créé une asymptote et non une droite ascendante qui aurait un point de départ et un point d'arrivée. L'originalité d'Eckhart est de décrire une courbe spirituelle dans un mouvement sphérique qui rappelle cette définition de Dieu « une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part » du *Livre des 24 philosophes*. L'incréé de Dieu et de l'homme se rejoignent au lieu de ce fond sans fond où nul n'est chez soi et n'a ainsi ni point d'ancrage situable ni marque temporelle précise et linéaire : l'éternité de la naissance de Dieu dans l'âme dit une circularité spatiale et temporelle où aucun point, aucun sol n'est assuré : ainsi la monade engendre la monade et réfléchit sur elle-même sa propre ardeur. Retour sur soi qui n'est pas signe de repli mais au contraire de surabondance. Et l'auto-affirmation de Dieu comme Principe Incréé s'accomplit dans la naissance éternelle « car l'image de l'âme possède des dispositions particulières pour cette naissance éternelle qui se produit dans l'âme d'une manière propre et spécifique et est opérée par le Père dans le fond et dans le plus intérieur de l'âme »[304] Le plus intérieur de l'âme est donc ce *fond*, « là où jamais les images n'ont éclairé ni les puissances reposé ». Il s'agit donc d'une demeure détachée du créé, ne contenant rien de ce qui pourrait induire une extériorité. Telle est donc la pureté ou l'absolu de cette demeure : de se tenir loin de toutes les créatures qui sont néant et de ne reposer que sur elle-même sans chercher son appui sur un fondement extérieur. Comment Eckhart en parle-t-il ?

1.2 Du symbole au concept

« Pour l'âme qui a reçu l'influx de la grâce divine et goûté à la noblesse divine, tout ce qui n'est pas Dieu devient amer et insupportable. D'autre part, elle tend vers le plus élevé, en sorte qu'elle ne peut rien supporter au-dessus d'elle. »[305] Il s'agit là de la *Puritas essendi*, c'est-à-dire de la noblesse même de l'âme, de son fond incréé, quand l'âme « est élevée aussi loin au-dessus de toutes choses jusqu'à sa plus sublime liberté. » Selon Eckhart cette liberté est la plus sublime qui se puisse concevoir puisque l'homme « touche Dieu dans la nudité de sa nature divine »[306] Ainsi l'âme est pure parce qu'elle est touchée par l'Esprit Saint incréé – elle reçoit « le baiser de la Déité » (Sermon 10), et réalise ainsi par la grâce de Dieu, l'égalité de nature entre son fond et le fond de Dieu. Ici, Eckhart fait référence à ce « lieu » de l'âme

304 Sermon 102, *Ubi est ?* , Arfuyen, page 68.
305 Sermon 81, JAH III, page 140
306 *Ibidem*.

intime et caché où brille la lumière divine[307] Nous sommes donc ici renvoyés au Sermon 2, *Intravit Jesus in quoddam castellum*, où il est question du « petit château fort » (*bürgelîn*), de cet « un unique » en l'âme « que jamais puissance, ni mode, ni Dieu lui-même ne peuvent y regarder.[308] » Sans mode et sans propriété créées, cet « un unique » est donc *incréé*, et par là touche Dieu en tant qu'il est incréé. Stanislas Breton analyse cette part intime incréée de l'âme comme un « chez soi » de l'âme[309]. En effet, l'âme n'a donc pas à s'aliéner en je ne sais quel « dehors » qui l'asservirait.

En Dieu, elle est « chez elle ». Elle retrouve, en descendant « vers elle-même », sa première demeure : l'être du Verbe et la surexistence de ce qui en Lui était Vie »[310] Aussi la *Puritas essendi* renvoie à cette « demeure » ou à ce « Lieu » du fond de l'âme où Dieu était le Verbe non-dit (*das ungewortet wort*), Verbe incréé dans la profondeur sans fond de la nature divine, là où précisément ce Verbe ne se comprend pas dans le fond. Or il faut noter ce qu'en dit Kurt Ruh, à propos du procès à Cologne où certains passages du Sermon 2 avaient été incriminés. Et l'Apologie n'est qu'un commentaire du passage incriminé au n. 51 du second rapport de Cologne : « Et cette « essence nue de l'âme » est le « petit château fort » dans lequel Jésus entre, certes davantage sous forme d'être que d'agir, donnant à l'âme un être divin, formé à l'image de Dieu, par la grâce qui touche à l'essence et à l'être selon la parole : « Par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis (I *Cor*. 15, 10). Et cela est vraiment une doctrine morale qui incite l'homme à renoncer à tout et à se dépouiller de tout, à s'appauvrir, à n'avoir aucun amour pour les choses terrestres, et dans la mesure où qui que ce soit voudrait sincèrement être disciple du Christ, qu'il aime Dieu sans « manière » et sans « propriété » définie par cette « manière »[311].

Or, « face aux juges, nous dit Kurt Ruh[312], Eckhart confirme dans ce passage qui l'engage totalement la représentation du petit château fort, comprise comme « pure essence » de l'âme placée au-dessus des facultés telles qu'intellect et volonté, il affirme que c'est le lieu où s'établit la « pure essence » de Dieu, donc l'unité de l'essence. Il ajoute que cette essence divine est la grâce de la création et met avec force l'accent sur l'implication éthique de cette unité, sujet essentiel de sa prédication. » Or, dans la perspective de l'*Etwas in der Seêle* – affirmation du fond incréé de l'âme qui lui fut clairement reprochée – le lieu originel où est conservée cette pureté primordiale. Or cette *Puritas essendi* doit être compris comme une

307 *In Johannem*, page 268.
308 Sermon 2, JAH I, page 56.
309 *Deux mystiques de l'excès, Surin et Eckhart*, page 131.
310 *Ibidem*, page 132
311 Théry, page 258 & Trusen, page 365.
312 Kurt Ruh, *Initiation à Maître Eckhart*, page 224.

essence supérieure à l'intellect et à la volonté. Et le *castellum* ou la *scintilla* est pour ainsi dire un principe de convergence des puissances spirituelles, autrement dit les puissances de l'âme (volonté et intellect) sont les fondements du *bürgelîn* qui se donne lui-même comme *Principium*. En tant que puissance (*kraft*), la scintilla se distingue donc des puissances. Car elle ne désigne en rien une activité ou une opération au sens où l'intelligence naturelle l'entendrait. Qu'est-ce à dire ? Dans ce « château fort » ou cette étincelle a lieu la naissance éternelle. Autrement dit en lui, naît le Verbe de toute éternité. C'est pourquoi en ce fond incréé de l'âme Dieu « verdoie et fleurit » selon toute sa nature essentielle, c'est-à-dire en tant qu'Il est *Gotheit*. Aussi est-ce en tant qu'incréée que l'âme est la plus réceptive à Dieu et capable de recevoir Dieu, car c'est en tant que telle qu'elle connaît par grâce, c'est-à-dire par docte ignorance : « Car cette ignorance te ravit et t'enlève à toutes choses connaissables comme aussi à toi-même. »[313]

Telle est donc la substance de l'âme qu'il est propre à Dieu d'habiter. Or elle (la substance) est plus élevée que l'intellect lui-même. C'est pourquoi aucun appui sur un fondement extérieur n'est ici nécessaire. Car cette noblesse intérieure qui est cachée dans le fond de l'âme est un principe premier[314], en sorte que l'intellect se fonde sur lui, mais en aucune façon ne la fonde, car il est substantiellement et originellement en elle. C'est donc en ce lieu incréé que l'âme à toute sa vie et toute sa béatitude. L'homme qui aurait ainsi rejoint son âme incréée deviendrait essentiel et du même coup réel. Il aurait ainsi atteint son identité la plus profonde, identité de l'unité avec le Fond incréé de Dieu. Tel est le sens du « baiser de la Gotheit » dont parle Eckhart au Sermon 10. Or il faut noter que pour Eckhart le seule et même réalité qui est la Déité incréée, c'est-à-dire sans mode, inexprimable et inaccessible à toute différence, est aussi Père, Fils et saint Esprit. Aussi ne peut-on séparer le pur-repos de Dieu de son pur-engendrer, ou encore l'Un originel de la *Gotheit* de la dynamique créatrice du *Got* trinitaire. C'est pourquoi, on peut rejoindre en cela la thèse de Rudolf Otto[315] affirmant que « la seule et même réalité qui est, comme Unité en éternel repos et « sans pourquoi », immobile et sans opération, est celle-là même qui confère l'être et la vie » Plus loin, il parle très justement d'une « diastole de l'Un absolu dans la pluralité de ses aspects et la systole de

313 Sermon 101, *Dum medium silentium*, page 61, Paris, Arfuyen.
314 « Que sais-tu de la noblesse que Dieu a mise dans la nature ? Elle n'est pas encore toute écrite mais demeure cachée. Car ceux qui ont écrit sur la noblesse de l'âme ne s'en sont pas approchés plus que leur intellect naturel ne le permettait. Jamais ils ne sont entrés dans le fond. » Sermon 101, page 59, Paris, Arfuyen. Le fond de l'âme renvoie donc à cette essence incréée de l'âme que l'intellect humain ne peut en rien saisir. Car elle passe le temps et l'intelligence. Aussi ne peut-on y atteindre que par nescience.
315 *Mystique d'Orient et mystique d'Occident, distinction et unité,* page 177, Lepold Klotz Verlag.

la pluralité de ses aspects dans l'éternelle Unité en repos »[316]. Aussi peut-on parler d'un processus vital interne à la *Gotheit*. Et ce même processus renvoie au créé et à l'incréé, en tant que radicalement distincts mais essentiellement reliés. Le Maître nous parle de « connaissance inconnue qui est à la fois celle de la Déité et celle de l'âme unie à elle en elle par son fond incréé et incréable[317]. Ainsi, dans cette perspective de réflexion sur l'incréé de Dieu et l'incréé de l'âme, on suivra le propos d'Emilie Zum-Brunn qui affirme qu'Eckhart « préfère alors le terme d'essence à celui d'intellect pour désigner le fond de l'âme au-dessus des puissances et, parallèlement le Fond divin d'où émane le Verbe.

Cette notion de « Fond » ne renferme pour autant rien de statique, mais contient en elle-même une dynamique originelle : dynamique amoureuse qu'on a qualifié de dynamique de donation et qui se manifeste dans les relations trinitaires et dans celles qui unissent Dieu et l'homme par l'intellect, et l'homme aux autres hommes. Dynamique négative parce qu'elle revient au néant de Dieu, elle demande à l'homme un travail de « dédevenir », travail de négativité où l'homme devra faire la vide en lui-même, c'est-à-dire réaliser la percée, le retour au « fond sans fond » (*grund öhne grund*), au silence simple de la Déité et mourir au créé afin de pouvoir le réintégrer dans un rapport plus juste, plus intérieur, plus noble : La figure du Verbe est alors centrale et réalise une médiation entre l'incréé de Dieu et celui de l'homme. Or comment réalise-t-il cette médiation ? Est-ce parce qu'il est pleinement homme et pleinement Dieu ?

La naissance éternelle du *Logos* par le Père renvoie à la double nature du Verbe-Fils. En tant que tel, le *Verbum* se manifeste dans l'âme humaine. Car le *Logos* de Dieu désire constamment et en tout homme renouveler le mystère de son incarnation. Le Père donne son Verbe à l'âme selon la nature et selon la surnature, c'est-à-dire selon le créé et selon l'incréé. En tant que tel, le Verbe est alors l'Image parfaite du Père et reflète ainsi toute sa grâce, mais de façon cachée. Et c'est en tant que Lumière incréée qu'Il vient dans l'âme : « Car Jésus, lumière et reflet du cœur paternel (...) ce Jésus est uni à elle et elle à lui, et elle rayonne et brille avec elle comme un unique Un et comme une lumière claire et pure dans le cœur paternel. »[318] Ainsi si le Verbe-Fils, vient dans le monde, s'insère dans le temps et l'histoire des hommes, Il n'est pas du monde, il ne se comprend pas selon les conditions d'appréhension mondaines. Et c'est pourquoi, Il n'est pas reçu par les ténèbres du monde. Le Verbe médiateur vient dans le monde par une présence cachée. L'incarnation du Verbe est elle-même la

316 *Ibidem*, page 177.
317 c'est-à-dire inexprimé et inexprimable.
318 Sermon 2, JAH I, page 54.

dépositaire de la Lumière du Fond de la Déité. Et en tant qu'incréé le Verbe est au-delà de toute dire exprimable. Car le Père a déjà engendré son Fils de toute éternité en la source la plus intime de sa Déité : « C'est parce que cette Parole est si profondément cachée qu'elle vient de nuit, dans l'obscurité »[319] Ainsi Eckhart dit bien, au Sermon 101, que cette Parole cachée, intérieure, « est venue dans le secret à la manière d'un voleur » (*Cf. Sagesse* 18, 14). Mais puisque cela est secret ou caché, comment peut-on encore parler de Logos ? Or, c'est bien là tout le paradoxe du Dieu *Got* et *Gotheit* du Maître. Car, selon Eckhart, « le propre de la Parole est de révéler ce qui est caché »[320]

Par cette médiation, la dynamique de la donation se parachève dans la naissance de Dieu dans l'âme. Ultime mouvement de la dynamique, cette naissance du Fils dans l'âme conditionne la naissance de l'homme à lui-même, à sa propre humanité. Car si l'homme veut devenir noble, il lui faut passer par ce lent et douloureux chemin du retour, cette route vers la source incréée de lui-même qui signifie pour Eckhart un chemin d'intériorisation. Dans ce retour à son « soi le plus intime » l'homme s'ouvre à la grâce et se rend *capax Dei* (capable de Dieu) et se prépare à l'expérience de la naissance éternelle. Or dans quelle mesure le langage va-t-il rendre compte de l'exigence et de la réalité de cette expérience absolue ?

Pierre Gire[321] a su mettre en lumière l'importance de cette question des mots utilisés par Eckhart, et en particulier de son langage métaphorique : « Si l'expérience spirituelle dont témoignent les mystiques dans l'histoire millénaire du christianisme se définit comme une saisie intime du mystique par l'exigence de l'Absolu … alors elle doit être exprimée … pour que l'intériorité du dynamisme vécu se libère dans sa propre extériorisation » Que signifie alors que « l'intériorité du dynamisme vécu se libère » ? On est ici au cœur de la prédication de Maître Eckhart, de ce qu'il a vécu en tant que *Lebemeister*. Car c'est en opérant une torsion sur le vocabulaire que le Thuringien révèle l'exigence du retour à l'Incréé, et qu'il affirme ainsi la finalité de la percée : la naissance éternelle qui est auto-affirmation de Dieu et du divin en l'homme. Comment dire alors cette réalité de « l'incréé de Dieu » et de « l'incréé de l'homme » sans tomber dans les confusions obscures d'une parole trop subjective ?

Stanislas Breton met l'accent sur cette difficulté du langage chez Eckhart dans Deux mystiques de l'excès. Il parle à juste titre de « langages qui se chevauchent »[322] En effet, nous

319 Sermon 101, *Dum medium silentium*, page 59 / Saint Jean dit : « La lumière a brillé dans les ténèbres, elle est venue chez elle, et par son pouvoir, tous ceux qui l'ont reçue sont devenus fils de Dieu : il leur a été le pouvoir de devenir fils de Dieu.
320 101, page 55. / « Cela est ouvert et a resplendi devant moi, comme si quelque chose allait se manifester. Et c'était Dieu qui m'était annoncé. De cela retentit une Parole, mais il me fut caché ce que c'était. » *Id*.
321 In Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode, Cerf, Paris, p 290
322 page 129

dit-il « le maître spirituel oublie très rarement le docteur en métaphysique qu'il a été. » Autrement dit, on ne peut comprendre le *Lebemeister* sans faire référence au *Lesemeister*. On ne peut opérer une stricte distinction entre eux. Car, en quelque sorte, ils ne cessent de communiquer dans toute l'œuvre du Maître. Aussi, Stanislas Breton affirme la nécessité de renoncer à un découpage. Et pour cela, il s'exprime en ces termes : « La réalité est plus souple, plus dynamique aussi. Elle mêle inextricablement, ce que nous avions séparé. L'un transparaît parfois à la cime de l'être, et « le nuage de l'inconnaissance » les recouvre fugitivement de son ombre. »[323] Mais voici qu'il nuance son discours afin de se prémunir de toute lecture confuse : « il serait déraisonnable de tout confondre dans la monotonie d'un mouvement uniforme »[324] Comment sort-il alors de l'impasse ? Sa thèse est alors de mettre en avant des « *transits* », car « sans être nommés comme tels, ils opèrent de fait dans le discours eckhartien. « Le transit et l'*oportet transire* ne sont pas de vains mots » nous dit-il. Et en effet, on ne peut comprendre l'entreprise spirituelle du Maître dominicain que dans cette dynamique des passages telle que Breton l'a exposée. Car il s'agit bien chez le Maître d'une nécessité incessante de dépasser (les images, le créé, les mode d'appartenance, etc.)

Son chemin est un chemin de perfection ou plutôt d'ennoblissement de l'âme par la grâce de Dieu ; dans cette perspective, la finalité de la naissance de Dieu dans l'âme s'inscrit elle aussi dans cette nécessité de dépassement dans la mesure où l'homme ne naît pleinement que lorsqu'il a rejoint son être « non-né » (*ungeboren*). Aussi cette mystique affectionne-t-elle le paradoxe. Car l'homme ne peut y asseoir aucune assurance rationnelle. L'exigence est d'un autre ordre : c'est une exigence de dépassement, de pureté, et d'essence. Ainsi, nous dit Stanislas Breton « on ne s'étonnera pas de ces passages, plus ou moins brusques où, tour à tour, l'être s'efface dans l'un et l'un dans l'être en tant que position de soi »[325]. Le passage de la métaphysique de l'Exode à la métaphysique johannique traduit ainsi la mystique de l'être (*Wesenmystik*) d'Eckhart au sens où cette dernière s'inscrit dans la filiation de l'homme, son « devenir-Dieu » par grâce.

Or la langage apophatique jalonne les sermons d'Eckhart : « Dieu n'a pas de nom », « Il n'est pas bon », « Il n'est ni ceci ni cela ». Il est *versagen des versagennes*, « négation de la négation » et *verlougen des verlougennes*, « privation de la privation », à la fois débordant et en même temps caché, dissimulé à l'intérieur. Les travaux d'Ingeborg Udert-Lampka[326] et

323 *Ibidem*.
324 *Ibidem*.
325 *Id*., page 129.
326 I.Udert-Lampka, *Die Paradoxie bei Meister Eckhart in der Eckhartliteratur. Erneute Betrachtung Eckhartschen Sprachgebrauchs*, thèse de doctorat, Freiburg i Br, 1962.

de Joseph Zapf[327] ont montré que l'emploi des expressions paradoxales chez Eckhart avait un caractère didactique et jouaient donc un rôle dans le cadre de sa prédication. De même concernant l'incréé, l'ineffable, l'inconnaissable, toutes les énonciations d'impossibilité, Dieu étant au-dessus de tout ce que l'on peut en dire, renvoie à un dépassement du créé et des images. Dieu se situe toujours dans un « au-delà », Eckhart soulignant ainsi sa transcendance tout en ne condamnant pas l'homme au silence, mais au contraire à une exigence mystique de « détachement » de toutes les images.

Ainsi, comme l'affirme Donatella Bremer Buono dans son article sur le langage mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart, « de la théologie négative émerge une théologie de la contradiction, du paradoxe, de l'absurde[328]. » On comprend ainsi que dans le cadre de sa mystique, les emplois d'hyperboles et d'oxymores sont fréquents : « La suprême hauteur de l'élévation réside dans le profond abîme de l'humilité[329]. » Dieu, en tant qu'il transcende le créé et se situe dans l'éternité, qu'il est l'Eternité, est désigné comme *Ungeschaffen* : *Ad litteram. Secundum Chrysostomum evangelista, volens breviter concludere gloriam verbi, quod caro factum est, esse ineffabilem secundum se totam per singula, ait quod gloria ejus erat qualis decet unigenitum a patre. Talis enim naturaliter habet omnia quae pater, infra : « omnia quae habat pater, mea sunt », et tertio decimo : « sciens quia omnia dedit ei pater in manus », « et omnia mea tua sunt, et tua mea », et « quod dedit mihi pater, majus omnibus est », quia « omnia per ipsum facta sunt », ipse autem factus non est, sed majus accepit a patre, naturam scilicet patris increatam, quae utique majus aliquid est omnibus, utpote creator, principium et finis omnium.* Au sens littéral, d'après Chrysostome, l'Evangéliste voulant montrer brièvement que la gloire du Verbe, qui s'est fait chair, est ineffable en elle-même tout entière, en chaque trait singulier, dit que sa gloire était celle qui convient au Fils unique du Père. Car il est tel que par nature il a tout ce qu'a le Père – plus loin il est dit : « Tout ce qu'a le Père est à moi » ; et au chapitre treizième : « Sachant que le Père avait remis toutes choses entre ses mains » « et tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi » ; et « ce que m'a donné le Père est plus grand que tout », parce que « toutes choses ont été faites par lui », tandis que lui-même n'a pas été fait, mais a reçu du Père quelque chose de plus grand, à savoir la nature incréée du Père, laquelle est assurément

[327] J. Zapf, *Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckhart*, Thèse de doctorat, Koln, 1966.
[328] In *Voici Maître Eckhart*, p. 247.
[329] *DW* 5, p. 293.

quelque chose de plus grand que tout, en tant qu'il est créateur, le principe et la fin de toutes choses[330].

De l'œuvre latine nous sommes renvoyés à l'œuvre allemande où le Maître se situe dans la même perspective hyperbolique : Ganc ûz allem geschaffenem guote und ûz allem geteiltem guote und ûz allem gestücketem guote: über allez diz will ich dich setzen in daz ungeschaffen und in daz ungeteilte und in daz ungestückete guot, daz ich selbe bin, und sprach ouch : ‚ganc in die vroüde dînes herren'. Je t'établirai au-dessus de tout le bien créé, de tout le bien partagé, de tout le bien divisé, au-dessus de tout cela je veux t'établir dans le bien incréé et dans le bien sans partage et dans le bien non divisé que je suis moi-même[331]. » *Waere der mensche aller alsô, er waere alzemâle ungeschaffen und ungeschepfelich; waere allez daz alsô, daz lîphaftic und gebresthaftic ist, waere daz werstanden in der einicheit, ez enwaere niht anders, dan daz diu einicheit selber ist.* Si l'homme était tout entier ainsi, il serait totalement incréé et incréable; si tout ce qui est corporel et déficient était ainsi compris dans l'Unité, ce ne serait rien d'autre que ce qu'est l'Unité elle-même[332].

L'incréé nous renvoie au surabondant *überswenkend* qui est « si parfait que personne ne peut dire le moindre mot sur lui », explique Stanislas Breton ; ainsi dans cette continuité de l'hyperbole, l'incréé désigne l'*Überbildung*, l'image au-dessus de l'image : *Ich sprach niuwelîche an einer stat : dô got geschuof alle crêatûren, und haete dô got niht vor geborn etwaz, daz ungeschaffen waere, daz in im getragen haete bilde aller crêatûren : daz ist der vunke – als ich ê sprach ze sant Magfire, daz ir niht vergebens hie ensît gewesen – diz vünkelîn ist gote alsô sippe, daz ez ist ein einic ein ungescheiden und daz bilde in sich treget aller crêatûren, bilde sunder bilde und bilde über bilde.* « J'ai dit récemment quelque part que, lorsque Dieu créa toutes les créatures, Dieu n'avait-il pas auparavant donné naissance à quelque chose d'incréé qui porte en soi les images de toutes les créatures ? C'est l'étincelle – comme je l'ai dit précédemment au Mariengarten – si ce n'est pas en vain que vous étiez là – Cette petite étincelle est si apparentée à Dieu qu'elle est un un unique sans différence et qu'elle porte en soi l'image de toutes les créatures, images sans images et images au-dessus de toutes les images[333]. »

[330] *Commentaire de l'Evangile de Jean* § 122, *OLME* 6, pp. 240-241.
[331] *DW* I,3 / p. 123,6 / Predigt 66, *Euge serve bone et fidelis*.
[332] *DW* I,1 / p. 198 / Predigt 12, *Qui audit me*.
[333] *DW* I,1 / p. 380.

1.3 Au-delà des images

Eckhart n'invente pas à proprement parler la notion d'incréé, qui apparaît déjà dans le *Periphyseon* de Jean Scot Erigène ou encore dans les textes de la mystique féminine rhéno-flamande. Toutefois l'usage qu'il en fait est tout à fait original, car il intègre ce terme à sa dialectique de l'image (par *Überbildung*, il faut entendre 'l'incréé dans l'âme », c'est-à-dire l'image qui est au-dessus de l'image) et à sa théologie trinitaire : Saint Paul dit : « Nous connaîtrons Dieu comme nous sommes connus. » Or je dis : « Nous le connaîtrons tout comme il se connaît lui-même » dans le reflet [le Fils] qui est la seule image de Dieu et de la Déité, de la Déité seulement en tant qu'elle est le Père. Tout comme nous sommes semblables à l'image dans laquelle toutes les images ont flué et ont émané [le Fils] où nous sommes reflétés dans cette image et également transférés en l'image du Père, dans la mesure où le Père la reconnaît en nous, dans cette même mesure nous le connaissons comme il se connaît lui-même[334]. C'est pourquoi Notre-Seigneur dit : « La vie éternelle, c'est que l'on te connaisse comme un seul vrai Dieu. » Eckhart part de l'incréé, de l'éternité pour parler du temps et de la créature. Autrement il se situe depuis l'*Etwas in der seele*, depuis le fond de la Trinité immanente. Ainsi l'homme doit se « libérer du créé » pour revenir à l'incréé dans l'âme, à ce « petit château fort dans l'âme », à cette « enceinte sacrée » où il peut pleinement goûter la présence trinitaire : « J'ai dans mon âme une puissance qui est absolument réceptive à Dieu. Je suis aussi sûr que rien ne m'est aussi « proche » que Dieu, que je le suis d'être un être humain. Dieu m'est plus proche que je ne le suis de moi-même ; mon être dépend de ce que Dieu m'est proche et présent[335]. »

Le préfixe d'incréé ne renvoie pas à une privation mais à un au-delà : un au-delà des images créées pour recouvrer la pleine clarté de l'image incréé, autrement dit la connaissance éternelle de Dieu. Ainsi la notion d'incréé nous permet avant tout de comprendre cette identification entre hénologie et noétique dans l'œuvre d'Eckhart et qui correspond à l'expérience du ravissement de saint Paul sur le chemin de Damas, telle que décrite dans le Sermon 71 : Eckhart invite l'homme à revenir dans son quelque chose d'incréé en lui pour connaître Dieu comme Incréé, c'est-à-dire comme Un. Or ce « Un » incréé n'est pas un concept abstrait mais la Présence trinitaire elle-même dans le fond de l'âme. Ainsi dans le Sermon 71, Eckhart envisage Dieu depuis l'*Etwas in der Seele*, depuis cette expérience

[334] Sermon 70, *Modicum et non videbitis me*, JAH III, p. 71.
[335] Sermon 68, *Scitote, quia prope est regnum Dei*, JAH III, p. 54.

unitive du Fond où Dieu est présent en tant qu'Il est au-delà de tout mode, comme l'a montré Marie-Anne Vannier dans son article « L'Être, l'Un et la Trinité chez Eckhart » : « Dans ce Sermon, il n'envisage pas seulement Dieu comme intellect, mais, à la suite d'Albert le Grand, il explique qu' « au-dessus de l'intellect en recherche, est un autre intellect qui ne cherche pas, qui demeure dans son être pur et simple, saisi dans cette lumière ». Mais, il n'en reste pas pour autant à la conception de l'intellect agent, il va plus loin et envisage la vie trinitaire dans son jaillissement même, ce qui l'amène à dire : « Il faut saisir Dieu comme mode sans mode, comme être sans être, car il n'a pas de mode », il est l'Unité même. »

Or cette Unité même n'est autre que la *Gottheit*, le Fond trinitaire, dans son silence et son mystère. En fait, Eckhart « met l'accent sur l'Un et sur le rôle constitutif de la conversion, de l'*épistrophè*, en revanche, il ne désigne pas tant par l'Un un principe abstrait, mais la communion trinitaire elle-même, qui transforme de l'intérieur celui qui la connaît. Eckhart opte ici pour un raccourci. Il ne parle pas plus de la génération du Fils que de la naissance de Dieu dans l'âme, mais c'est là le principe même de l'unité, qui n'implique pas de perte de substance comme dans l'émanation, mais qui suppose, au contraire, la participation à la vie trinitaire. Car si sa conception de l'Un est inspirée de Plotin, elle l'est également, et surtout, de Maïmonide et Eckhart la met en oeuvre pour essayer de comprendre la nature de Dieu, comme on le voit dans le *Sermon* 21, où il propose sa définition de l'Un. Il y précise qu' « 'Un' désigne ce à quoi rien n'est ajouté. L'âme prend la Déité telle qu'elle est pure en soi (...). Dieu a une négation de la négation, il est 'Un' et nie toute autre chose, car rien n'est en dehors de Dieu (...). Je dis que Dieu ne pourrait jamais engendrer son Fils s'il n'était pas 'Un'. Du fait que Dieu est Un, il prend là tout ce qu'il accomplit dans les créatures »[336]. Les expressions qu'il utilise sont paradoxales, mais Eckhart s'attache par là à rendre compte de la *puritas essendi*, de la pureté de l'être, qui est une autre manière de parler de la plénitude, de l'absolu de Dieu, comme le Il propose véritablement ses gammes théologiques souligne d'ailleurs l'expression : « rien n'est en dehors de Dieu » (Marie-Anne Vannier, *Ibidem*).

Ainsi l'expérience de l'unité incréée n'est autre que la naissance du Verbe se réalise dans l'un de l'âme, dans sa partie la plus haute, la plus noble, cette part d'elle-même qui seule est « libre ». Comme tel, le fond de l'âme s'érige comme « principe ». Aussi peut-on le dire incréé et incréable puisque ce quelque chose dans l'âme (*aliquid animae*) participe du Fond

[336]JAH I, p. 185-187.

incréé de la Déité. Sommet et profondeur ce fond de l'âme, se situe alors de plein pied au centre de la mystique de l'être d'Eckhart. Il concentre à lui tout seul l'essentiel du langage mystique. Au-delà de l'être le fond de l'âme rappelle la condition du *Logos* johannique. C'est pourquoi, au Sermon 9, Eckhart enjoint l'homme à devenir comme une étoile du matin (*quasi stella matutina*) : toujours présent à Dieu et toujours près de lui, également proche, élevé au-dessus de tout le créé. Il l'exhorte ainsi à être « comme un adverbe auprès du Verbe »[337] Car à sa manière le fond de l'âme reproduit le fond de la Déité qui surabonde en processions trinitaires. L'âme doit se défaire de sa part créée, pour se faire ce qu'elle est, c'est-à-dire recouvrer sa part incréé, l'Image de Dieu en elle, et devenir alors pleinement elle-même : « Il faut que l'âme qui doit aimer Dieu et à qui il doit se communiquer, soit si complètement dépouillée de la temporalité et de tout goût des créatures, que Dieu ne goûte en elle que son propre goût[338]. »

Elle doit donc dépasser les images pour retrouver l'Image, retrouver ainsi le lieu de la coïncidence entre étincelle et Déité – laquelle opère partout mais ne se montre nulle part, puisqu'elle est ineffable. Et si l'étincelle (nommée également 'syndérèse') constitue l'image la plus noble de l'intelligence divine dans la fine pointe incréée de l'intellect créé, on peut alors en déduire que la sphère infinie constitue la métaphore la plus frappante de l'intelligence divine elle-même, dans son rapport à tout le créé – et cette chose subtile et très rare qu'est l'étincelle, Eckhart nous montre que c'est le vrai trésor de l'âme, car c'est le « lieu » même de sa « similitude de quelque chose en Dieu » - *in idea alicujus in Deo*[339].

« Il est dans l'âme une puissance qui est l'intellect. Dès l'origine, dès qu'elle prend conscience de Dieu et le goûte, elle en a cinq propriétés. La première est le détachement d'« ici » et de « maintenant ». La seconde, c'est qu'elle est pure et sans mélange. La quatrième, c'est qu'elle opère et cherche en elle-même. La cinquième, c'est qu'elle est une image. Cinquièmement : c'est une image. Eh bien ! prêtez grande attention et retenez bien ceci. Vous avez là tout mon prêche. L'image [modèle] et l'image [copie] sont ensemble si absolument une que l'on ne peut pas concevoir de différence. On conçoit bien le feu sans la chaleur et la chaleur sans le feu. On conçoit bien la soleil sans la lumière et la lumière sans le soleil, mais on ne peut pas concevoir de différence entre l'image [modèle] et l'image [copie]. Je dis davantage : Dieu avec sa toute-puissance ne peut concevoir de différence car cela naît et meurt ensemble. Quand mon père meurt, je ne meurs pas pour autant. Quand il meurt, on ne

337 Sermon 9, I, page 104.
338 Sermon 73, *Dilectus Deo et hominibus*, JAH III, p. 91.
339 Lossky, *op. cit.*, p. 358.

peut pas dire : « C'est son fils. » On dit : « C'était son fils. » Si l'on rend le mur blanc, étant blanc, il est semblable à toute blancheur, mais si quelqu'un le rend noir, il est mort à toute blancheur. Voyez : il en est de même ici ; si l'image formée d'après Dieu disparaissait, l'image qu'est Dieu disparaîtrait aussi[340]. » L'intellectualité caractérise ainsi cette puissance en vertu de laquelle l'homme peut être dit créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : cette unité de l'image et de son modèle fait de l'homme rien moins que le reflet de l'Incréé, un reflet de la Trinité. Ainsi la préséance accordée à l'homme en vertu de son être-à-l'image de l'intellect divin est une constance à travers la théologie du Maître – et sur cette théologie, il fonde toute sa mystique en laquelle l'incréé dans l'âme joue un rôle déterminant dans le principe d'union entre Dieu et l'âme.

Or la particularité de l'intellect est de percer : percer en Dieu, et de Dieu en la Déité même. Il ne cesse de « percer », de traverser les images pour parvenir à l'image la plus nue, la plus pure de Dieu : « L'intellect regarde à l'intérieur et fait sa percée à travers tous les arcanes de la Déité (*alle die winkel der gotheit*), il prend le Fils dans le cœur du Père et dans le fond et l'introduit dans son propre fond. L'intellect pénètre plus avant : ni la bonté ni la sagesse ni la vérité ni Dieu lui-même ne lui suffit. Oui, en bonne vérité : Dieu ne lui suffit pas plus qu'une pierre ou un arbre. Il ne se repose jamais ; il pénètre dans le fond d'où émanent la bonté et la vérité et le saisit *in principio* dans le commencement d'où sont issues la bonté et la vérité avant de prendre aucun nom, avant la percée, dans un fond beaucoup plus noble que le sont la bonté et la vérité. A sa sœur la volonté, Dieu suffit bien en tant qu'il est bon, mais l'intellect sépare tout cela, pénètre et fait sa percée dans les racines d'où émane le Fils et où s'épanouit le Saint-Esprit[341]. »

C'est pourquoi Maurice de Gandillac met l'accent sur le verbe *ûfheben* dans son article consacré à la « dialectique » de Maître Eckhart[342] exploitant le double sens de « lever », « assumer » » d'une part, et de « supprimer », « déposer » d'autre part. Or pour Eckhart il ne s'agit pas tant d'assumer au sens de « porter sa croix », que de « déposer », au sens de « se défaire », « se détacher » de tout ce qui est souffrance, poids ou souci (*abelegen und abetuon*). En ce verbe *ûfheben* il faut alors voir un équivalent du verbe *entbilden*, c'est-à-dire de la dynamique même de dépassement des images, du multiple créé – en ce verbe omniprésent dans sa pensée, Eckhart marque le moment central de toute la dialectique de l'image, celui même qui va permettre d'aboutir à l'*Überbildung* – où il marque le sens et

[340] Sermon 69, *Modicum et jam non videbitis me*, JAH III, pp. 64-65.
[341] Sermon 69, *Modicum et jam non videbitis me*, JAH III, p. 65.
[342] Maurice de Gandillac, « La 'dialectique' de Maître Eckhart », in *La mystique rhénane*, Paris, 1963, pp. 70-89.

l'aboutissement d'une percée continuelle de l'âme en Dieu. Et c'est dans cet *Überbildung* que « s'épanouit l'Esprit Saint », c'est-à-dire, selon nous, l'Image au-dessus de l'Image, l'incréé comme essence divine de la Trinité, la « lumière divine » comme telle, dans toute sa clarté suressentielle : « La lumière du soleil est minime comparée à la lumière de l'intellect et l'intellect est minime comparé à la lumière de la grâce. La grâce est une lumière transcendante et domine tout ce que Dieu a jamais créé ou pourrait créer. La lumière de grâce, si grande qu'elle soit, est encore minime comparée à la lumière divine[343]. »

Cette lumière est celle qui émane du fond même de la Trinité et qui, par l'Esprit Saint, élève l'âme jusqu'à l'*Etwas in der Seele* où elle est unie à Dieu, et ressent alors pour Lui un véritable amour, noble, parce que dépouillé des images : « Le troisième amour est divin. Par là nous devons apprendre comment Dieu a éternellement engendré son Fils unique et l'engendre maintenant et éternellement, dit un maître, et ainsi il l'engendre, comme une femme qui a mis au monde, dans toute âme bonne soustraite à elle-même, demeurant en Dieu. Cette naissance est sa connaissance qui a éternellement jailli de son cœur paternel et en qui il a toutes ses délices. Et tout ce qu'il peut réaliser, il le consume dans la connaissance qui est son engendrement et il ne cherche rien en dehors de lui. Il a toutes ses délices dans son Fils et il n'aime que son Fils et tout ce qu'il trouve en lui, car le Fils est une lumière qui a éternellement brillé dans le cœur paternel. Pour y parvenir, il faut que nous montions de la lumière naturelle dans la lumière naturelle dans la lumière de la grâce et qu'en elle nous croissions vers la lumière que le Fils est lui-même. Là nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle – c'est la troisième Personne – et s'épanouissant du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque[344]. »

C'est pourquoi l'incréé du point de vue de l'âme, comme l'incréé du point de vue de Dieu, est cette « lumière divine » qui n'est autre que la Présence du Saint Esprit par laquelle l'âme est élevée jusque dans le fond d'elle-même qui est le Fond de Dieu : « Si donc je parviens à ne me représenter en aucune image et à ne représenter aucune image en moi, et si j'évacue et rejette ce qui est en moi, je puis être transféré dans l'être nu de Dieu, et tel est l'être pur de l'Esprit[345]. » Ainsi, dans son quelque chose d'incréé, l'âme reçoit toute la lumière suressentielle de la Trinité par présence sanctifiante de l'Esprit Saint ; en ce fond, elle est immédiatement transparente à la lumière de l'être : Saint Jean dit que « de tous ceux qui

[343] Sermon 70, *Modicum et non videbitis me*, JAH III, p. 71.
[344] Sermon 75, *Mandatum novum do vobis*, JAH III, pp. 104-105.
[345] Sermon 76, *Videte qualem caritatem dedit nobis pater*, JAH III, p. 112.

ont la foi », animée par l'amour divin, et en témoignent par leurs œuvres bonnes, « s'écouleront des eaux vives ». Par là, il veut désigner le Saint-Esprit ; tel est l'étonnement du prophète qu'il ne sait comment nommer le Saint-Esprit en raison de son œuvre rapide et merveilleuse. C'est pourquoi il le nomme « impétueux » à cause de son écoulement rapide, car il flue dans l'âme aussi parfaitement qu'elle a pénétré dans l'humilité et s'est amplifiée pour le recevoir. J'en suis certain : si mon âme était aussi prête et si Dieu trouvait autant d'espace en elle que dans l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il la comblerait aussi parfaitement de ce 'flot', car le Saint-Esprit ne peut se retenir de fluer partout où il trouve de l'espace et aussi loin qu'il trouve de l'espace[346]. » Recueillie dans le plus noble d'elle-même, l'âme reçoit cette lumière, elle goûte la présence de l'Esprit Saint et la goûtant, comme la Vierge Marie l'a goûtée, elle peut alors enfanter le Verbe : « Je te salue, pleine de grâce. » A quoi me servirait que Marie fût « pleine de grâce » si je n'étais aussi rempli de grâce ? Et à quoi me servirait que le Père engendre son Fils si je ne l'engendrais aussi ? C'est pourquoi Dieu engendre son Fils dans une âme parfaite et il l'engendre afin qu'elle continue à l'enfanter dans toutes ses œuvres. Ainsi devons-nous être unis par l'amour du Saint-Esprit dans le Fils, et par le Fils connaître le Père et nous aimer en lui et lui en nous avec leur amour réciproque[347]. » Et c'est là ce qu'Eckhart entend par le troisième amour ou la troisième connaissance : Le troisième amour est divin. Par là nous devons apprendre comment Dieu a éternellement engendré son Fils unique et l'engendre maintenant et éternellement, dit un maître, et ainsi il l'engendre, comme une femme qui a mis au monde, dans toute âme bonne soustraite à elle-même, demeurant en Dieu. Cette naissance est sa connaissance qui a éternellement jailli de son cœur paternel et en qui il a toutes ses délices. (…) Là nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle – c'est la troisième Personne – et s'épanouissant du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque[348]. »

Précédant toute image proprement dite, l'*Überbildung* est aussi ce qui fonde toutes les images. Ainsi quand l'âme voit ce qui fait d'elle l'image de Dieu, elle fait naître Dieu en elle[349] – elle est alors pleinement réceptive à l'action de l'Esprit Saint en elle : Ainsi, « il faut que l'âme soit recueillie et concentrée dans la plus noble puissance qui se trouve en elle pour

[346] Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, p. 137.
[347] Sermon 75, *Mandatum novum do vobis*, JAH III, p. 105.
[348] Sermon 75, *Mandatum novum do vobis*, JAH III, pp. 104-105.
349 « L'âme s'enfante elle-même en elle-même et s'enfante à partir d'elle-même et s'enfante de retour à soi. » Sermon 43, *Adolescens tibi dico : surge*, JAH II, page 85, Paris, Seuil.

recevoir le « flot » divin qui la comble et la réjouit. Saint Jean écrit que les apôtres étaient réunis et enfermés lorsqu'ils reçurent le Saint-Esprit[350]. »

1.4 Une notion mystique

Le langage mystique pose la difficulté des mots. Car comme le dit très justement Pierre Gire : « s'il parle, son rapport à l'ineffable déconstruit le discours qu'il tient »[351] Son langage s'approche de ce qu'il veut traduire mais n'y parvient de fait réellement jamais, destiné à une d'inachèvement qui lui serait inhérent. La parole d'Eckhart tente donc toujours de trouver les métaphores justes, les images verbales, qui traduiraient la réalité spirituelle du sujet advenant à lui-même à partir du Principe qui le fonde. Or c'est par une référence rigoureuse à la tradition qu'Eckhart évite toutes les errances et tous les égarements de ce langage, et garde sa quête authentique en usant de la bonne distance avec les formes sémantiques disponibles. Aussi évite-t-il tout hermétisme et communique-t-il avec un auditoire.

Notion mystique par excellence, l'Incréé reste un indicible, et en cela ne peut se réduire au concept philosophique abstrait de « Principe », mais désigne bien plutôt une Présence – celle même de la Trinité dans le Fond de l'âme, dans l'*Etwas in der Seele*. Mais l'intuition que l'homme spirituel peut avoir de cette préexistence de Dieu en lui, reste quant à elle formulable quoique par le balbutiement de mots. Autrement dit nulle forme de parole ne peut réellement la dire, mais le langage reste tout de même le seul moyen de s'en approcher. L'affirmation comme appropriation est donc impossible à soutenir pour l'Incréé. Et c'est là que le mouvement de négativité est rendu nécessaire, et fonde toute approche possible de ce qui demeure sans fondement. La parole eckhartienne est une éthique de la parole : éthique de la parole détachée, c'est-à-dire qui refuse la lettre morte, instituée et cherche l'esprit ; c'est donc une mise en mouvement du dire sous l'impulsion même de la grâce. Dans le vocabulaire d'Eckhart elle prend ainsi la forme d'une brisure, d'une cassure, d'une fissure dont rend compte cette « torsion du vocabulaire » dont parlait Pierre Gire : elle n'est donc pas testament, ni ancien ni nouveau, au sens où elle serait transmise par un héritage, elle n'est ni parole annoncée, ni parole qui annonce. Mais alors quelle est-elle ? Elle est, pourrait-on dire, cette parole de la distance, de l'intervalle : parole qui s'ouvre à la parole elle-même et qui s'oppose au langage conceptuel. Et c'est dans cet intervalle même que se déploie la métaphore. La parole imagée est alors parole du sujet spirituel habité par la grâce de Dieu. C'est donc une

[350] Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, p. 139.
351 *Ibidem*, page 290.

parole fondamentalement éthique dans la mesure où elle met en mouvement le sujet parlant, elle ébranle le déjà-parlé et fait alors toutes choses nouvelles. Ainsi Kurt Ruh[352] a bien montré qu'Eckhart, dans la continuité des mystiques, se servent de véritables métaphores comme dans le cas du « *Bürgelîn* » ou « petit château fort » ou encore de l' « *intimum animae* », la partie la plus intérieure de l'âme que l'on rend par l'*Etwas in der seele* ou la *seelenfünklein*, « petite flamme de l'âme » ou « *vestigium Dei* », « trace de Dieu » qui est traduit *vuozspor gottes*.

D'autre part des chercheurs comme Ruedi Imbach[353] et Loris Sturlese ont tenté de clarifier la position d'Eckhart à l'égard de la scolastique, et ont ainsin montré dans quelle mesure il pouvait être désigné comme un mystique. L'emploi de la métaphore a-t-elle alors une fonction philosophique ? C'est ce que pense des chercheurs comme Grete Luers[354] et J.M. Soskice[355]. Mais la métaphore présente aussi des aspects littéraires et linguistiques qu'on ne saurait négliger : par associations de réseaux lexicaux, Eckhart confère à des mots du vocabulaire commun, comme « lumière », ou « feu », ou « briller » ou « brûler » une terminologie nouvelle de type mystique. Ainsi la grâce, *gnâde*, est vue comme une lumière transcendante, mais une lumière qui n'est rien comparativement à une autre lumière qui n'est pas nommée, mais qu'on suppose être celle de l'Esprit Saint lui-même, la lumière incréée par excellence : « La lumière du soleil est minime comparée à la lumière de l'intellect et l'intellect est minime comparé à la lumière de la grâce. La grâce est une lumière transcendante et domine tout ce que Dieu a jamais créé ou pourrait créer. La lumière de grâce, si grande qu'elle soit, est encore minime comparée à la lumière divine. (Sermon 70, *Modicum et non videbitis me*, JAH III, p. 71). Ainsi : « Le troisième amour est divin. Par là nous devons apprendre comment Dieu a éternellement engendré son Fils unique et l'engendre maintenant et éternellement, dit un maître, et ainsi il l'engendre, comme une femme qui a mis au monde, dans toute âme bonne soustraite à elle-même, demeurant en Dieu. Cette naissance est sa connaissance qui a éternellement jailli de son cœur paternel et en qui il a toutes ses délices. Et tout ce qu'il peut réaliser, il le consume dans la connaissance qui est son engendrement et il ne cherche rien en dehors de lui. Il a toutes ses délices dans son Fils et il n'aime que son Fils et tout ce qu'il trouve en lui, car le Fils est une lumière qui a éternellement brillé dans le cœur

[352] « Das mystische Sweigen und die mystische Rede », in : A. Weiss/ G. Hayer (sous la dir.de), *Festschrift für Ingo Reiffenstein*, Göppingen, 1988, pp. 463-472.
[353] « Die deutsche Dominikanerschule : drei Modelle einer Theologia mystica », in *Grundfragen Christlicher Mystik*, 126, 1987, pp. 157-172.
[354] *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdebourg*, München, 1926, pp. 15-20.
[355] *Metaphor and Religious Language*, Oxford, 1985, pp. 223-226.

paternel. Pour y parvenir, il faut que nous montions de la lumière naturelle dans la lumière naturelle dans la lumière de la grâce et qu'en elle nous croissions vers la lumière que le Fils est lui-même. Là nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle – c'est la troisième Personne – et s'épanouissant du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque[356].

Ainsi les termes *lieht*, „lumière" et *sunne*, „soleil" sont tous deux des métaphores de Dieu incréé; *funke* / *vunkelîn*, « étincelle », des métaphores exprimant le caractère incréé du « quelque chose » dans l'âme, ou si l'on veut la part surnaturelle de l'âme. Ces métaphores, explique Donatella Bremer Buono, déjà présentes dans la tradition mystique, ne sont devenues « un concept central » qu'avec Eckhart[357]. Ainsi l'incréé se rattache au vocabulaire mystique d'Eckhart avec le terme central chez lui de wüeste, « désert » qui se rapporte comme einoede, « solitude », au caractère incréé de la divinité d'une part, et de l'autre à l'état de recueillement, d'intériorité, requis pour la connaissance véritable de Dieu. C'est cette même idée qui se dégage dans les métaphores relatives à l'état de noblesse de l'âme : ainsi dans le sermon 1, Eckhart emploie le terme de « temple » pour désigner le caractère sacré, surnaturel de l'âme : *Swenne dirre tempel alsus ledic wirt von allen hindernissen, daz ist eigenschaft und unbekantheit, sô blicket er alsô schône und liuhtet alsô lûter und klâr über allez, daz got geschaffen hât, und durch allez, daz got geschaffen hât, daz im nieman widerschînen mac dan der ungeschaffene got aleine.*

Quand ce temple se libère ainsi de tous les obstacles, c'est-à-dire de l'attachement au moi et de l'ignorance, son éclat est si beau, il brille avec tant de pureté et de clarté au-dessus de toute ce que Dieu a créé et à travers tout ce que Dieu a créé, que nul ne peut avoir autant d'éclat, sinon seul le Dieu incréé. *Und bî rehter wârheit, disem tempel ist ouch nieman glîch dan der* ***ungeschaffene*** *got aleine. Allez daz under den engeln ist, daz glîchet sich disem tempel nihtes niht.* Et en toute vérité : personne n'est réellement pareil à ce temple sinon seul Dieu incréé. Tout ce qui est au-dessous des anges ne ressemble absolument pas à ce temple.

Dans le sermon 2, il utilise l'expression de « château fort » : « Si vraiment un et simple est ce petit château fort, si élevé au-dessus de tout mode et de toutes les puissances est cet unique un, que jamais puissance ni mode, ni Dieu lui-même ne peuvent y regarder. En toute vérité et aussi vrai que Dieu vit, Dieu lui-même ne le pénétrera jamais un instant, ne l'a encore jamais pénétré de son regard selon qu'il possède un mode et la propriété de ses

[356] Sermon 75, *Mandatum novum do vobis*, JAH III, pp. 104-105.
[357] « Le langage de la mystique dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart », in *Voici Maître Eckhart*, p. 258.

Personnes[358]. » Et dans le sermon 81, il parle d'une ville qui est l'âme : « *« Ville »* signifie « *civium unitas* », c'est-à-dire une ville fermée vers l'extérieur et unie intérieurement. Telle doit être l'âme dans laquelle Dieu doit fluer, préservée extérieurement des embûches et unie intérieurement dans toutes ses puissances. Ainsi, il faut que l'âme soit recueillie et concentrée dans la plus noble puissance qui se trouve en elle pour recevoir le « flot » divin qui la comble et la réjouit. Saint Jean écrit que les apôtres étaient réunis et enfermés lorsqu'ils reçurent le Saint-Esprit.

Mais la grâce que le Saint-Esprit apporte à l'âme est accueillie sans ce qui est autre qu'elle, si l'âme est recueillie dans la puissance simple qui connaît Dieu. La grâce jaillit dans le cœur du Père et flue dans le Fils et de leur union à tous deux elle flue de la sagesse du Fils et flue dans la bonté du Saint-Esprit et est envoyée dans l'âme avec le Saint-Esprit. Et la grâce est un visage de Dieu, elle est imprimée dans l'âme avec le Saint-Esprit sans ce qui est autre qu'elle et elle rend l'âme conforme à Dieu[359]. » On comprend ainsi pourquoi l'attribut de « noble » qui revient souvent dans les sermons allemands d'Eckhart, est un terme qui convient particulièrement à ce « quelque chose d'incréé dans l'âme : In dem êrsten berüerenne, dâ got die sêle berüeret hât und berüerende ist ungeschaffen und ungeschepflich, dâ ist diu sêle als edel als got selber ist nâch der berüerunge gotes. Dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme incréée et incréable, l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même[360].

Eggers a montré à quel point les adjectifs comme *adel, adelîc, edel* (autant d'adjectifs qui désignent la noblesse), apparaissent dans le langage mystique du Moyen Âge pour désigner aussi bien Dieu que l'âme ainsi que la relation d'union de l'âme à Dieu, ou l'expérience mystique de l'unité : « Eckhart nous parle ainsi d'un noble qui part conquérir un royaume, c'est-à-dire de l'homme qui essaie d'arriver à Dieu, d'un Dieu qui nous invite à sa cour céleste[361]. » Si l'on retrouve les métaphores caractéristiqus de la littérature épique et de la poésie courtoise, comme l'a montré Hermann Kunisch[362], Eckhart en fait un emploi radicalement nouveau et les ancre dans la perspective d'une mystique de l'être (*Wesenmystik*) en laquelle l'expérience de la naissance du Verbe dans l'âme apparaît centrale pour comprendre le sens de « cette grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme » (Sermon 53). Car

[358] Sermon 2, *Intravit Jesus in quoddam castellum,* JAH I, p. 56.
[359] Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, pp. 138-140.
[360] *DW* I,1 / p. 172; Predigt 10, *In diebus suis placuit Deo.*

[361] Eggers, *Deutsche Sprachgeschichte*, cit., p. 192.
[362] « Vom Verhältnis höfischer Dichtung zur Mystik », in : U. Hennig / H. Kolb, éd., *Mediaevalia letteraria, Festschrift für Helmut De Boor*, Munchen, 1971, pp. 413-450.

si Dieu a mis en l'âme humaine créée une part de sa divinité incréée, c'est pour que l'homme s'en souvienne et ainsi se détache de tout ce qui n'est pas Dieu afin de revenir à ce « royaume » et ainsi de donner naissance au Verbe dans ce « petit château fort ». On comprend ainsi que l'incréé dans l'âme, comme marque de la présence intime et cachée de Dieu, soit ce « lieu » le plus profond et le plus intérieur, et donc le plus noble, image du fond même de la Trinité, et soit un récurrent du langage mystique d'Eckhart. Car cette « fine pointe » apparaît à la fois comme la condition préalable à la naissance et le lieu même de cette naissance. Or si les métaphores abondent à son sujet c'est, à notre avis, pour en dégager le caractère surnaturel et incréé – et ainsi la rattacher à l'ordre d'une expérience mystique de l'unité au fond de Dieu, et ainsi la participation de l'âme à la vie trinitaire.

C'est dans cette perspective de l'unité mystique du fond de l'âme au fond de Dieu qu'Eckhart comprend l'incréé – non pas comme la divinisation de l'homme par ses propres forces, mais comme la présence même de l'Esprit Saint qui œuvre pour l'accomplissement de l'unité de l'homme à Dieu, et ainsi pour la filiation de l'homme : « Père, je te prie de les rendre un comme moi et toi sommes un. » Où deux doivent devenir un, l'un doit perdre son être. De même : si Dieu et l'âme doivent devenir un, l'âme doit perdre son être et sa vie. Autant il en demeurerait ainsi, autant certes ils seraient unis, mais s'ils doivent devenir un, l'un d'eux doit perdre absolument son être et l'autre conserver son être : ainsi ils sont un. Or le Saint-Esprit dit : ils doivent devenir un comme nous sommes un. « Je te prie de les rendre un » en nous[363]. » : *Und sol got und diu sêle ein werden, sô muoz diu sêle ir wesen und ir leben verliesen. Als vil, als dâ blibe, als vil würden sie wol geeiniget. Aber, süln sir ein werden, sô uoz daz ein sîn wesen zemâle verliesen, daz ander muoz sîn wesen behalten : sô sint sie ein. Nû sprichet der heilige geist : sie suln ein werden, als wir ein sîn. „Ich bite dich, daz dû sie ein machest" in uns.*

Ainsi métaphorique eckhartienne a été interprétée par Josef Koch et Vladimir Lossky comme une « réponse du mystique à la nécessité de transmettre par l'intermédiaire des images, par analogie, ce qui peut être connu, en réalité, qu'au moment de l'extase ». Ainsi les états d'union à Dieu, le sentiment de présence d'un quelque chose d'incréé en soi, comme ce plus intime à soi-même que soi (et qui est la présence de Dieu) sont donnés par des métaphores, des allégories et des symboles. Des chercheurs comme Kurt Ruh ont vue dans le

[363]Und sol got und diu sêle ein werden, sô muoz diu sêle ir wesen und ir leben verliesen. Als vil, als dâ blibe, als vil würden sie wol geeiniget. Aber, süln sir ein werden, sô uoz daz ein sîn wesen zemâle verliesen, daz ander muoz sîn wesen behalten : sô sint sie ein. Nû sprichet der heilige geist : sie suln ein werden, als wir ein sîn. „Ich bite dich, daz dû sie ein machest" in uns. DW III, p. 101/ Sermon 65, Deus caritas est et qui manet in caritate, JAH III, p. 38.

langage d'Eckhart une « recherche de médiation entre intuition et spéculation dune part, entre pensée et langage de l'autre ». Ainsi Ruh s'intéresse à l'analyse des moyens stylistiques, comme l'analogie ou l'antithèse ou l'apostrophe, pour montrer de quelle façon ils revêtent dans l'économie du discours du Maitre un rôle de première importance.

De ce fait l'éthique est liée à l'herméneutique. Or cette dernière n'est pas seulement à entendre comme expérience de la compréhension sémantique, mais incarne une attitude fondamentalement spirituelle, rendant possible l'approche de notions comme celle de l'incréé, qui semble échapper à toute appréhension du langage conceptuel. L'éthique de la parole eckhartienne est donc une exigence d'intimité et d'unité entre le dire et le vivre : pour dire avec de pauvres mots ce qu'il vit au plus profond de lui, l'homme doit s'en remettre entièrement à la grâce de Dieu, sans quoi sa pensée du divin devient dogmatique et idéologique. Il y aurait donc chez Eckhart une noblesse de la parole comme telle : noblesse au sens où cette parole serait prononcée par un homme noble, c'est-à-dire un juste, un homme libre, qui se nourrirait de la Parole de Dieu, lui rendant alors toute sa dimension et la laissant en tout premier lieu s'exprimer elle-même à travers sa bouche. La Parole est donc d'abord *Verbum* et ce Verbe est essentiellement silencieux, incréé. C'est pourquoi Dieu naît dans l'âme au milieu du silence : *dum medium silentium.*[364] Car quand saint Jean dit : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu. » que signifie ce commencement ? En quoi ce commencement induit-il la présence du Verbe auprès de Dieu, la présence du Verbe comme Dieu ? « Eh bien ! nous dit Eckhart, celui qui doit entendre cette parole dans le Père – où règne un grand silence (*dâ ist ez gar stille*) – celui-là doit être très silencieux (*der muoz gar stille*) et détaché (*gescheiden*) de toutes les images (bilden) et même de toutes les formes (formen). »[365] Car entendre cette parole ne semble pas suffire, il faut l'entendre dans le Père « où règne un grand silence. » Or que signifie se tenir « silencieux » ? C'est d'abord pour Maître Eckhart une attitude intérieure : non pas un repli sur soi, une régression dans le créé, mais un profonde ouverture à la parole. Et cette ouverture a pour sens une pure vacuité , c'est-à-dire une écoute détachée, une écoute qui se place à partir du silence incréé du Père, donc qui comprend le Logos comme Parole intérieure, Parole du tréfonds de la divinité. C'est pourquoi l'homme doit faire silence, il doit faire le vide en lui-même s'il veut parvenir à entendre cette Voix de fin silence. Car c'est si noble en soi-même qu'aucune parole, aucun bruit créé, ne sauraient y pénétrer. Car « le silence du Père »

364 Que signifie alors « au milieu du silence » ? Pour le comprendre, revenons au Sermon 42, *Adolescens tibi dico : surge,* dans lequel reprend l'analyse du début du Prologue de saint Jean.
365 Sermon 42, II, p. 78 DW II, page 307

correspond à son Fond incréé, à ce Abîme sans Fond où la Déité a sa retraite et jouit alors d'un pur silence. Et ce silence apparaît comme la condition de possibilité de la Parole dans le monde créé. Ce silence est donc celui de l'origine, c'est un silence de l'avant et de l'après Parole, un silence qui signifie en lui-même et par lui-même la pureté ou l'absolu de la Déité de Dieu, de sa nature divine incréée C'est pourquoi l'unique Parole du Père ne peut advenir que de ce silence, auquel il faut revenir comme à une demeure parfaite, un lieu qui est sans lieu, un fond qui est sans fond, une Parole qui n'a pas de dire mais qui est tout entière dans son silence : Parole Principe qui ne se fonde sur rien d'autre que sur elle-même, pure manifestation du Père, en tant qu'elle conserverait en elle tout l'éclat incréé de sa paternité originelle. C'est pourquoi « toute notre béatitude, c'est que l'homme fasse la percée et dépasse tout le créé et toute la temporalité et tout l'être, et pénètre dans le fond qui est sans fond. »[366]

L'incréé se donne en effet dans sa transcendance, incompréhensible, innommable, inaccessible, sa présence s'offre en retrait, retrait à partir duquel la métaphore se constitue et construit ainsi la voie d'accès au dire, à la communication. Si la Parole divine se donne déjà sous une forme métaphorique dans la vive flamme du Buisson de l'*Exode*, elle ouvre la voie à la métaphore du langage humain par sa révélation théophanique : elle exhorte donc à dépasser les concepts, à renouveler sans cesse le langage pour aller au-delà même des visions temporelles. La métaphore est alors le sol linguistique qui invite au voyage du verbe en ce qu'il permet les métamorphoses et créé ainsi une véritable dynamique de la parole et de l'esprit. Ainsi, pour donner un exemple, on peut revenir au Sermon 2, Eckhart évoque la puissance dans laquelle Dieu « *verdoie* et *fleurit* avec toute sa divinité » « *Got âne underlâz glimmende und brinnende mit aller sîner rîchet, mit aller sîner süezicheit und mit aller sîner wunne* »[367] Ce « verdoiement » et ce « fleurissement » de Dieu renvoient métaphoriquement à un pur épanouissement de sa Déité, comme si la Principe divin, en tant que « Flux originaire » se répandait dans le fond de l'âme. On note ici la métaphore de la croissance végétale : comme une plante qui trouverait la « bonne terre », Dieu, se répand dans le fond de l'âme, en tant que ce dernier se donne comme une pure réceptivité (*virgo / juncvröuwelicheit*[368]) et ainsi comme terrain fécond à la naissance du Verbe en elle (*mulier / wîp*).

Les métaphores du *Sermon* 2 sont riches de sens. Ainsi, comme Kurt Ruh l'analyse : « Ce lien entre la mystique du *logos* et celle du Christ est une curiosité propre au

366 42, II, p 79.
367 Sermon 2, JAH I, page 54 / DW, Kohlhammer, pages 35 & 36.
368 Der mensche maget sîn, juncvrouwe, diu den megetlîchen Jêsum enpfâhen sol. Nous traduisons : l'homme doit être vierge s'il veut accueillir Jésus vierge.

« petit château fort » »[369] Dans le *Sermon* 2 il est en effet question de la naissance du Verbe dans l'âme. Et celle-ci se produit sur le modèle trinitaire. Mais le Fils, seconde hypostase trinitaire, est aussi appelé Jésus, et comme tel, il est désigné selon sa nature humaine, c'est-à-dire en tant que Verbe incarné : « C'est pourquoi l'homme doit être vierge qui veut concevoir le Jésus virginal »[370] L'entrée du Christ dans le « petit château fort » renvoie à ce passage où Eckhart recommande à la vierge d'être une femme. C'est pourquoi « *« femme »* est le mot le plus noble que l'on puisse attribuer à l'âme, bien plus noble que *vierge* »[371]. Dans la continuité de la métaphore végétale, Eckhart fait allusion aux «*fruits »* de l'âme. Et pour qu'elle soit féconde, l'âme doit devenir une femme. Car, nous dit Eckhart « la fécondité du don est la seule reconnaissance pour le don et alors l'esprit est femme dans la reconnaissance qui, à son tour, enfante Jésus en retour dans le coeur paternel de Dieu. »[372] Intégré à la dynamique de la donation, cette image de la fécondité de l'âme vierge « qui est une femme, libre, sans lien, sans attachement et qui est en tout temps également proche de Dieu et d'elle-même » apparaît comme un exemple frappant de ce langage métaphorique utilisé par Eckhart. La critique de la virginité y prend alors tout son sens : *Daz nû deer mensche iemer mê juncvrouwe waere, sô enkaeme keine vruht von im*[373]. Car par là, le Maître met en avant l'idée centrale de sa *Wesenmystik*, à savoir la naissance de Dieu dans l'âme et les fruits qui en résultent. La métaphore de la végétation trouve ici toute sa mesure[374]. La virginité de l'âme n'a en effet aucune utilité si cette âme n'est pas devenue femme en totale fécondité[375]. Car l'âme vierge qui n'est pas devenue une femme laisse les dons se perdre. Or il est ensuite question de la qualité et de la quantité de ces fruits, selon le degré plus ou moins élevé du détachement de l'homme : les « époux » eux-mêmes, les âmes mariées avec le Christ produisent peu de fruits dans la mesure où ils sont attachés à la propriété, attachés à la prière, aux jeûnes : « le fruit est petit, nous dit Eckhart parce qu'il a été produit avec attachement à l'œuvre, et non dans la liberté[376]. » Le maître rhénan dénonce ici toutes ces religieuses qui veulent se sauver par les oeuvres, s'attachant à toutes sortes d'exercices extérieurs et ascétiques. Cette remise en question de l'ascèse monastique, est une critique de toutes les

369 *Initiation à Maître Eckhart*, page 227.
370 2, JAH I, 55
371 2, I, 52
372 *Ibidem*
373 Si l'être humain était toujours vierge, il ne porterait jamais de fruit.
374 Ceci n'est pas sans rappeler les passages de l'Evangile où il est question de semailles et de moisson, de terre fertile ou non, ou encore de figuier stérile que l'on coupe.
375 Sol er vruhtbaere werden, sô muoz daz von nôt sîn, daz er ein wîp sî. Pour que l'être humain soit fécond, il est nécessaire qu'il soit une femme.
376 2, I, 53.

formes d'attachement spirituelles liées à la vie religieuse[377]. Car de tels attachements apparaissent, selon Eckhart, comme des obstacles fondamentaux à toute vie spirituelle féconde. Pour lui en effet de tels dons « se corrompent et s'anéantissent tous, si bien que l'être humain ne s'en trouve jamais plus heureux ni meilleur.[378] » L'âme « vierge qui est une femme » est donc la métaphore même de la liberté. Et, dans la mystique de l'être eckhartienne, la liberté correspond à une pleine et entière fécondité. Car « cette vierge, qui est une femme, produit ce fruit et cette naissance et elle produit ce fruit tous les jours cent fois ou mille fois, même d'innombrables fois, enfantant et rendue féconde à partir du fond le plus noble ou, pour mieux dire, à partir du même fond (*ûz dem selben grunde*) où le Père donne naissance (*gebernde*) à son Verbe éternel (*êwic wort*). »[379]

Par l'image, Eckhart nous renvoie donc toujours au-delà de l'image, nous invitant ainsi à dépasser la lettre du texte pour en rechercher l'esprit. Cette investigation exige alors la démarche spéculative d'un esprit ne cessant de sonder les profondeurs, tout en se dépouillant lui-même de toute attache, de toute propriété, dans un constant exercice ascétique de détachement. C'est pourquoi, comme dans la métaphore de l'âme à la fois vierge et femme, l'esprit qui cherche Dieu doit lui aussi être virginal et détaché afin de porter du fruit. Mais quel est ce fruit ?

377 C'est d'ailleurs ce qui valut à Eckhart d'être inquiété par ses censeurs. Or, comme l'explique Kurt Ruh : « ce Sermon lui avait été reproché avant même son procès de Cologne, donc à Strasbourg, une hypothèse que confirme l'Apologie du *Livre de la Consolation*, où Eckhart répond aux critiques soulevées par sa manière de pratiquer la cura monialium. Initiation à Maître Eckhart, page 229.

378 *Ibidem*. Die gâbe verderbent un werdent alle ze nihte, daz der mensche niemer saeliger noch bezzer dar abe wirt. *DW*, Kohlhammer, page 28.

379 2, I, page 53. Dise vruht und dise geburt machet disiu juncvrouwe, diu ein wîp ist, geborn und bringet alle tage hundert mâl oder tûsent mâl vruht joch âne zal gebernde und vruhtbaere werdebde ûz dem aller edelsten grunde

1.5 Métaphorique et mystique

Eckhart parachève la métaphore de la fécondité par celle de la lumière (*lieht*) : après le verbes « verdoyer » et « fleurir » qu'il avait employés pour traduire l'idée même de naissance féconde, il emploie à présent les verbes « rayonner » (*liuhtet*) et « briller » (*schînet*) pour dire toute la lumière qui en résulte. Mais de quelle lumière s'agit-il ? La lumière qui apparaît comme le résultat de cette fécondité, n'a rien à voir avec la lumière naturelle de l'intelligence humaine, mais elle la dépasse en ce qu'elle émane directement du « cœur paternel » (*veterlîchen hersen*). Or à quoi le Maître assimile-t-il ce dernier ? Ici on doit faire un rapprochement avec ce « *grund* » dont on a parlé un peu plus haut. Pourquoi ? Parce que ce « fond » est celui-ci même du cœur paternel d'où le Fils est engendré. Il est ce « lieu le plus noble » et ainsi le lieu même de l'engendrement de la Parole intérieure. Or la nature de fond originel, de cette source de Lumière, est incréé et incréable, car il est ce lieu secret, caché où le Père engendre son Fils. Il est ce lieu du silence, retranché au plus profond de la Déité, lieu de la « manière propre » de Dieu, de son cœur paternel, et donc de son essence donatrice. Or le fond de l'âme est à l'image même de ce fond possédant ainsi les dispositions particulières pour la naissance éternelle.

Car c'est dans un fond identique au sien que Dieu opère, c'est-à-dire dans une âme libre, dépouillée de toutes les formes d'attachement au créé. La nature incréée et incréable de ce « *grund* » renvoie alors à l'image de la « vierge, qui est une femme », c'est-à-dire à cette disponibilité caractéristique de l'homme noble et libre, disponibilité qui signifie une ouverture, une possibilité de fécondité. Mais où se situe ce fond ? Eckhart parle du « cœur » du Père, du « fond » le plus noble de l'âme. Autrement dit, il est ici question du lieu le plus intérieur qui se puisse concevoir. Or cette intériorité semble devoir échapper, par sa radicalité même, à toute forme de définition possible dans la mesure où elle ne correspond en rien à un espace ordinaire et ne peut ainsi se laisser circonscrire. C'est pourquoi cette intériorité échappe à toutes les projections de l'entendement, et se situe dans l'invisible et le tréfonds du cœur, là où nul regard ne peut entrer.

Telle est l'aporie inhérente à l'image du « *bürgelîn* » car en ce « petit château fort » « jamais puissance ni mode ni Dieu lui-même ne peuvent y regarder »[380] Car il s'agit là d'un lieu « sans lieu » ou d'un lieu « sans nom » qui correspond à la nature incréée de Dieu. Il

380 2, I, page 56

faudrait donc se placer du point de vue de l'éternité pour pouvoir en parler. C'est pourquoi il s'agit ici de la Lumière de la grâce éternelle, celle même qui sourd du fond de la Déité : « je dis Déité parce qu'il n'y a pas encore de diffusion et que rien n'est touché ni pensé »[381]. Or, comme Eckhart l'a déjà dit au Sermon 21 : « la grâce n'opère pas d'œuvre »[382], c'est une pure lumière qui jaillit d'elle-même en elle-même, c'est-à-dire du fond même de l'essence divine : « la grâce verse totalement tout ornement dans l'âme ; c'est une plénitude dans le royaume de l'âme.[383] » C'est pourquoi cette lumière éternelle et incréée est un accomplissement de l'unité du fond de l'âme et du fond de Dieu : « elle ramène l'âme à Dieu. Et là, l'âme reçoit le fruit naît de la fleur [384]». La métaphore est assez explicite, et met l'accent sur cette transformation fécondante de « la fleur » en « fruit ».

L'incréé de Dieu n'est donc ni un ceci ni un cela, ni un ici ni un là. Il n'est rien de ce qu'on peut en dire, il est au-delà de tout nom et même au-delà de l'indicible lui-même. Tel est le Dieu Un : par « Un », Eckhart entend la nature incréée de Dieu . Or « que désigne Un ? » questionne la Maître au Sermon 21 : « « Un » désigne ce à quoi rien n'est ajouté. L'âme prend la Déité telle qu'elle est pure en soi, là où rien n'est ajouté, à quoi la pensée n'ajoute rien. « Un est la négation de la négation » Dieu Incréé s'identifie alors à ce Dieu « Un », « négation de la négation ». C'est pourquoi connaître Dieu, selon son essence ou sa Déité, c'est le connaître selon son « Un » ou sa nature incréée. Et cette connaissance ne fait plus appel aux mots du raisonnement discursif puisqu'elle se situe dans l'ordre du discours mystique où la parole apophatique traduit la difficulté inhérente à dire l'indicible. Car la connaissance de Dieu en tant qu'Incréé relève d'une nescience. C'est pourquoi c'est aux yeux d'Eckhart une connaissance « pure » : « La pure connaissance où il n'y a ni « ici » ni « maintenant ». Dieu veut dire : si haute, si pure que soit la volonté, il faut qu'elle monte plus haut. »[385]

Or le « quelque chose de l'âme » (*aliquid in anima*) est une réalité spirituelle qui touche au plus subtil de l'âme, à ce « fond sans fond » où a lieu l'événement même de la naissance éternelle. Telle est la fécondité en esprit, dynamique de vie nouvelle où se joue la filiation divine comme enjeu majeur de la christologie de Maître Eckhart.

381 21, I, page 186.
382 I, page 186.
383 *Ibidem*
384 *Id*, page 187
385 *Unus Deus et pater omnium*, Sermon 21, JAH I, page 186

« De toute éternité, Dieu engendre son Fils, et Il l'engendre maintenant et l'engendrera éternellement. »[386] Telle est la nature divine du Père, rappelle Eckhart : engendrer son Fils. Il ne fait rien d'autre qu'engendrer son Fils. Or on peut se demander dans quelle mesure cette activité nous concerne, en quoi elle nous est liée, et donc quel est son impact sur notre vie.

C'est là qu'intervient l'*Etwas in der seêle*, dimension incréée et incréable de l'âme. Pourquoi ? Dans les *Dits*, Eckhart nous rappelle la destination de l'âme : « C'est pour cela que Dieu a créé l'âme : pour y engendrer son Fils unique. »[387] En cela, il nous invite à réfléchir sur sa vocation originelle : l'âme a pour vocation de recevoir le Fils pour l'enfanter. Telle est sa destination spirituelle, ce pour quoi elle a été faite, son « principe d'âme » pourrait-on dire. En tant que telle, l'âme recouvre sa part incréée car c'est en elle qu'a lieu l'événement de la naissance. Eckhart centre sa réflexion sur l'incréé autour de l'événement de la naissance.

L'incréé apparaît alors comme le sol même de la vie nouvelle dans et par le Fils, car c'est l'incréé qui nous unit de toute éternité à Dieu. Vecteur de la grâce divine, principe et fondement de toute naissance spirituelle, Eckhart nous laisse entendre que c'est en lui et par lui qu'il nous est donné de devenir fils dans le Fils.

Dieu a honoré l'homme d'une part incréée, d'une fine pointe en son âme qui la rend semblable à Dieu lui-même. Mais cette réalité n'est pas évidente à l'homme créé : elle lui est cachée, et c'est le détachement qui permettra la formation puis la transformation en l'incréé.

Par l'originalité et la profondeur de ses intuitions spirituelles, Eckhart inaugure tout un langage sous-tendu par la pensée de l'Incréé et donc par ce postulat du commencement originaire auquel il faudrait sans cesse revenir : l'identité d'essence entre le fond de Dieu et le fond de l'âme[388].

Or pour comprendre le sens même de l'Incréé de Dieu et de l'Incréé de l'homme, en quoi faut-il revenir au langage de la théologie trinitaire ?

C'est là un des objectifs de cette thèse que de montrer que l'homme ne peut avoir conscience de son fond incréé sans au préalable être introduit dans cette vie trinitaire, et donc sans comprendre qu'il tient tout de la grâce de Dieu qui se donne de toute éternité en son Fils :

« ... dans cette même puissance le Père donne naissance à son Fils unique aussi véritablement qu'en lui-même, car il vit vraiment dans cette puissance, et l'esprit donne

386 Dit 3, in : Les Dits de Maître Eckhart, trad. G. Pfister, Paris-Orbey, Arfuyen, 2003, p. 15.
387 Ibidem.
388 Da gottes grund und der sele grund ain grund ist : où le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un seul fond. Sermon 15.

naissance en même temps que le Père à ce même Fils unique et à lui-même, et il est le même Fils dans cette lumière et il est la vérité. »[389]

Dieu n'a vraiment qu'un seul Fils,
Mais ce Fils, chaque chrétien doit l'être.[390]

Eckhart invite chaque chrétien à vivre la naissance de Dieu dans son âme, à « laisser advenir la création nouvelle »[391] comme le dit Marie-Anne Vannier. Cette exhortation constitue sa mission de *lebemeister* et se fonde sur une expérience spirituelle personnelle.

L'expérience mystique du *Lebemeister* et le travail spéculatif du *Lesemeister* pour en rendre raison constituent les deux piliers de la démarche métaphysique et théologique du Maître: par eux, il donne sa pleine mesure à son interprétation chrétienne sans réduire Dieu à l'Un plotinien ni au Dieu des philosophie ni même au Principe de Non-Dualité des Bouddhistes.

C'est pourquoi, son intention n'est pas d'éradiquer toute démarche dialectique et rationnelle, mais de n'en usurper ni le rôle ni la portée en lui rendant la juste place qui lui convient. Le recours à la métaphore supplée les indigences inhérentes au langage pour tenter d'approcher par les expressions imagées des expériences spirituelles qui dépassent toute mesure[392]. Et comme telle, l'Incréé est une notion qui se prête à la métaphore, car elle renvoie à cette expérience du plus intime de soi et de Dieu, à ce « fond » que nul langage rationnel ne saurait expliciter. L'aveu de cette indigence des mots, le recours aux métaphores, sont autant de reconnaissance de la transcendance de Dieu. Ainsi la métaphysique et la mystique peuvent s'éclairer l'une l'autre, et trouver un lien dans et par la métaphore[393].

389 Sermon 2, JAH I, page 56.
390 Angélus Silésius, Distique 5, 9, *op.cit*., p. 46.
391 Noël chez Eckhart et les mystiques rhénans, page 73, Arfuyen.
392 Maître Eckhart engage sa réflexion métaphysique et théologique et s'affirme aussi bien *Lesemeister* que *Lebemeister*, établissant ainsi une connivence étroite entre ces deux états, ces deux attitudes de vie et de pensée.
393 Commentaire de *Jean* 1, 14 : la sainte Ecriture a une grande pertinence, de telle façon que ce que les philosophes ont écrit sur les natures des choses et sur les propriétés s'accorde avec elle, ce d'autant plus que tout ce qui est vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui de la connaissance, dans l'Ecriture comme dans la nature, procède d'une même et unique source, d'une même et unique racine.

2°) L'Incréé comme enjeu du sens de l'être

Dans les œuvres spirituelles latines et allemandes[394] du Maître, il est impossible de passer sous silence la présence de l'expression d'*incréé et d'incréable* (*increatus / increabile ; ungeschaffen / ungeschepfelisch*) dans le vocabulaire eckhartien. Or celle-ci ne semble pas sans retentissement sur la mystique du Thuringien, et par-delà cette dernière, sur la rigueur sémantique de sa pensée.

Or le passage de la langue latine à la langue allemande chez Eckhart est très complexe. Elle concerne la notion d'incréé pour deux raisons : d'une part, en ce qui concerne la dimension sémantique du concept ; d'autre part relativement à ses enjeux métaphysiques et théologiques. En effet, l'incréé semble se poser comme une négation du créé. Mais comment Eckhart entend-il cette négation dans sa compréhension du créé et de la création ? Concerne-t-elle la création dans sa dimension ontologique ? Et si oui, comment ? Aussi dans quelle mesure l'incréé peut-il concerner la créature qui est créée ? On voit très vite que l'incréé va nous mener à des apories de langage et de pensée. Mais nous ne pouvons pas faire abstraction des multiples significations et résonances qu'elle induit, sans quoi nous risquerions de manquer la complexité et la profondeur du sujet.

Déjà le *Processus Coloniensis*, [en particulier les propositions 27 et 28 de la Bulle *in agro dominico*], trahit la difficulté de dire l'incréé, et de le définir. Concernant l'incréé s'agit-il d'un problème de langage, de ces allers et retours conceptuels entre le latin et le moyen-haut allemand[395] ? Par son passage dans une langue vernaculaire, le latin *increatus* aurait-il gagné un autre sens à travers l'*ungeschaffen* du *Mittelhurdeutsch* ? La langue vernaculaire va-t-elle permettre à Maître Eckhart de dire autre chose sur l'incréé ?

C'est pourquoi il nous paraît important d'insister en premier lieu sur les articles 27 & 28 de la bulle pontificale : soulignons tout d'abord qu'ils sont jugés comme *hérétiques* et non pas seulement *suspectés d'hérésie*, comme les articles 16-26. On remarquera également que concernant dans la perspective créationniste dans laquelle nous place une réflexion de l'incréé chez Eckhart, l'article 1 est aussi déclaré *hérétique*. Quel est le point commun, ou plutôt le lien, qui unit ces trois thèses réprouvées comme hérétiques ? Pourquoi ont-elles nourri

[394] Avec moins d'audace linguistique dans la langue officielle de l'Eglise.
[395] B.L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge (Mass.), 1963.

l'ardeur des dénonciations ? Or il est intéressant de constater que ces trois articles (1, 26, & 27) concernent l'incréé tant du point de vue de l'âme que du point de vue de Dieu. Ce « quelque chose » dans l'âme qui est l'intellect renvoie au Dieu Intellect des *Questions parisiennes* et aux Sermons allemands 9 & 71.

Concernant la première thèse, notons qu'Eckhart ne sépare pas *bullitio* interne et *bullitio* externe : Dès que Dieu fut en simultanéité avec le Verbe, l'univers surgit « *ab aeterno* ». Quant à la seconde, le « quelque chose dans l'âme qui est incréé et incréable », il faut renvoyer aux sermons 10, 11 et 12. La question de la transformation en Dieu y est centrale : de même que le pain dans l'Eucharistie, est converti au corps du Christ, l'homme est totalement transformé en Dieu par grâce. Et à ce niveau de transformation, Eckhart n'hésite pas à dire qu'il n'y a plus aucune différence entre l'être de l'homme et l'être de Dieu. On peut comprendre la peur des juges face à des telles affirmations qui laissent entendre que l'homme serait l'égal de Dieu, et pourrait ainsi sortir de sa condition de créature, voire se prendre pour Dieu. La dérive d'assimilation à la secte des Frères du Libre Esprit semble possible, mais Maître Eckhart ne l'entendait pas ainsi. Et c'est ce que nous allons tâcher de montrer. Comment donc le maître rhénan comprenait-il cette unité sans tomber dans l'hérésie ?

2.1 Expression de l'être en tant qu'être

- **Isoler l'être de ses catégories**

Dans le *Prologue général*, Eckhart écrit : « L'être de toutes choses, en tant qu'être, est mesuré par l'éternité, nullement par le temps. Car l'intellect dont l'objet est l'étant, et qui, selon Avicenne, saisit l'étant avant toutes choses, abstrait de l'ici et du maintenant, et donc du temps. »[396]

Par-delà Aristote et la métaphysique péripatéticienne, le sens théologique du thème de la réduplication repose sur l'exégèse d'*Exode* III, 14. Vladimir Lossky affirme que la même saveur trinitaire qu'Eckhart découvre dans cette proposition du *sum qui sum* se retrouve dans la réduplication de l'*inquantum*[397].

« Purifié par la réduplication, le terme concret atteint le niveau abstrait qui le précède non seulement logiquement, mais aussi dans le sens métaphysique d'une formule participée. Réduit – ou plutôt exalté – au niveau de l'abstrait, le concret se montre identique avec la formalité abstraite. »[398]

En se repliant sur lui-même par l'*inquantum*, in terme concret dégage la forme abstraite qui la définit, pure de toute autre attribution qui pourrait déterminer le sujet dans l'ordre concret de son existence.

Or ce passage du concret à l'abstrait, qui est en quelque sorte l'aboutissement de la *reduplicatio*, ne peut pas être compris sans tout le soubassement théologique trinitaire.

Concernant la créature, on peut parler de vrai, de bon, de sage, de juste que relativement à la Bonté, à la Sagesse et à la Justice incréées. La créature porte ces perfections spirituelles en elle. Mais cela relève pour elle du domaine de l'abstrait. Il lui faut donc se dégager du concret pour se rendre semblable à l'abstrait : la créature, par le détachement, participe donc à l'incréé. Et par la participation, on constate que la créature reste « créature » ; son statut créé n'est pas nié. La nuance est subtile.

De même, bien que l'essence et la paternité soient identiques en Dieu le Père cependant il n'engendre pas en tant qu'essence mais en tant que Père quoique l'essence soit la

[396] n.9 p. 154.
[397] Vladimir Lossky, p. 104.
[398] Vladimir Lossky, p. 110.

racine de la génération. En effet, les actes divins mêmes absolus procèdent de Dieu conformément aux propriétés des attributs[399]. De même si la différence entre bon et bonté peut se réduire jusqu'à la simple univocité c'est parce que le premier terme est considéré de manière exclusive, comme le signifiant du deuxième. L'idée de consubstantialité n'exclut donc pas la différence ontologique : « ce qui est bon et la bonté sont univoquement un dans le Fils, l'Esprit et le Père. Tandis qu'en Dieu et en nous, qui sommes bons, ils sont un au sens analogique. »[400]

- **L'incréé : la réduction de la réalité concrète au Principe abstrait**

Cette réduction prend un sens univoque si l'on se place du point de vue de la dynamique intratrinitaire (*bullitio*), alors que relativement à la relation entre le Créateur et la créature, elle ne prend sens que dans une relation d'analogie[401]. C'est par l'analogie en effet qu'Eckhart maintient la distance jusque dans l'intimité de Dieu à sa créature : cette distance est le garant de la transcendance divine et de la non-confusion possible entre le créé et l'incréé, c'est-à-dire de l'équivocité qui demeure dans le rapport. L'homme, créé à l'image de Dieu, ne saurait se confondre avec son Créateur au sens univoque. Or ceci n'empêche pas que, par l'analogie précisément, l'homme participe à l'incréé de Dieu. Et par cette participation l'homme en tant que (*inquantum*) bon et la bonté ne font qu'un. L'unité n'est pas ici à comprendre comme une unité par nature, mais comme étant une participation par grâce à la nature incréée de Dieu. Il en va ainsi du sens de l'*In principium* dans le *Commentaire de l'Evangile de Jean*[402]. Tout vient de Dieu et tout retourne à Lui : Dieu est au sens propre étant, un, vrai et bon. Ainsi de Dieu toutes choses tiennent l'être, l'être un, l'être vrai et l'être bon : « Tout ce qui est en-deçà de Dieu est un étant-ceci ou cela, et non l'étant ou l'être au sens absolu, puisque c'est là le propre de la cause première qui est Dieu[403]. » Ainsi le rappelle saint Augustin, au premier livre des *Confessions* : « On ne peut trouver aucune veine par laquelle l'être et la vie se répandent en nous, sinon, Seigneur, l'acte par lequel tu nous fais », « car tu » es « suprêmement être et suprêmement vie. »[404]

Rien n'a donc été fait sans Dieu parce qu'en Dieu les raisons des choses sont éternelles et incréées. Cela signifie que la création est une production à partir du néant. Dieu

[399] Théry p. 186, Traduction d'après Vladimir Lossky, p. 110.
[400] Théry, p. 186.
[401] *Cf.* Théry, « *sunt analogicae unum* », p. 186.
[402] *Prologue*. Voir chapitre 54, *OLME*, p 110-111.
[403] *Ibidem*.
[404] *Confessions* I, VI, 10 (*BA* 13, p. 288-289).

est le principe de toutes choses. Par l'*In Principio*, Maître Eckhart entend « dans le Fils ». La génération du Fils précède toute action en toutes choses, tant dans l'être que dans le connaître. Les réalités créées ont donc leur raison d'être dans le Principe (*in Principio*), c'est-à-dire dans le Verbe éternel et incréé. Le temps ne trouve donc sa substance que dans l'éternité, et les réalités créées dans le Verbe incréé. Ici, nous pouvons renvoyer à la proposition 11 du paragraphe 12 du *Livre des Causes* : « Certains des êtres premiers sont dans les êtres premiers sur le mode qui permet à l'un de se trouver dans l'autre. »[405] Au même endroit, dans le *Commentaire*, on trouve : dans l'intelligence, l'être et le vivre sont intelligence et pure penser, dans la vie, l'être et le penser sont pur vivre et vie. Dieu seul vit et est vie puisqu'il est Créateur incréé, c'est-à-dire Principe, fin première et dernière de toutes choses.

Il faut ici distinguer l'être, le vivre et le penser dans l'ordre de l'abstrait (dans l'incréé du Principe) et dans l'ordre du concret (dans le créé et le créable, dans le temps). Dans l'abstrait, par « l'être est Dieu », il faut entendre « l'être absolu », et non pas l'être formellement inhérent aux choses. Il en va de même lorsqu'on dit que l'être est l'actualité de toutes les formes : on se réfère à un Principe incréé. Or si l'être revient à Dieu seul, il n'en reste pas moins qu'Eckhart ne nie pas une réalité ontologique à la créature et à la création. Au contraire, il les fonde dans leur Principe incréé, c'est-à-dire dans l'*ex nihilo* d'où elles émergent ; ils les fondent donc sur l'affirmation de l'Incréé de Dieu comme Néant au sens d'un absolu d'être. Dans l'ordre de l'abstrait, le néant comme incréé n'est pas un non-être ou une absence d'être, mais au contraire, un surcroît qui se pose comme une plénitude sans mesure.

La création n'est donc pas niée, mais elle est fondée et justifiée en l'Incréé comme *Fond sans Fond – Abgrund –* qui est plénitude de vie ou *bullitio* intradivine. Le vivant créé participe à la Vie incréée, et tire d'elle son être et sa pensée, comme il est dit dans le § 63 de *l'Evangile de Jean* (*Prologue*)[406] : « Une chose créée est d'abord un étant, puis, à un niveau plus parfait, un vivant, enfin, et de façon suprême, un pensant. Ainsi donc, le pensant est plus parfait que l'étant par là même qu'il inclut l'étant. » Le vivant est ainsi plus parfait que l'étant en raison de l'être qu'il inclut. Les rapports du créé et de l'Incréé restent donc de l'ordre d'une analogie. Eckhart lui-même en souligne l'importance théologique et son enjeu dans sa spiritualité dans la *Rechtfertigungsschrift*[407]. Il faut en effet mettre l'accent sur la dimension chrétienne de l'Incréé, et cela, à partir de deux niveaux : le niveau spécifiquement

[405] *Livre des Cause*s, prop.11, § 12 ; Pattin, p. 73, 63-66.
[406] § 63, I 3c-4 (Ière exégèse), p. 131.
[407] Cf. Théry, p. 206.

théologique, avec la Trinité, et le niveau ontologique, avec la différence entre l'être et l'étant. Il s'agit pour ce dernier point de mesurer la distance entre le participant et le participé, et donc de ne pas confondre le créé et l'incréé. L'étant en tant que créé ne possède pas l'être incréé ; et en même temps, on pourrait dire que l'étant en tant qu'étant signifie l'être seulement.

Initialement Eckhart propose une réflexion d'ordre ontologique. Il se fait ainsi un interprète classique du Premier verset de la *Genèse* dans la droite ligne de la Tradition[408]. Dans son œuvre allemande, Eckhart va substituer à l'approche ontologique une approche mystique, en se situant au cœur du Principe, du Fond, c'est-à-dire en remontant jusqu'à l'*Incréé* de Dieu. Or il effectue ce passage par le Verbe, enracinant sa réflexion dans une solide théologie trinitaire[409]. Il suffit pour cela de nous appuyer sur le texte de la Seconde Question parisienne : *Quia dicitur Iohannem I : « In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et deus erat Verbum. » Non autem dixit evangelista : « In principio erat ens et deus erat ens. « Verbum autem se toto est ad intellectum. »*[410] La nature incréée du Principe, désignant le « fond » ou la Déité de Dieu, est exprimée dans le Verbe qui se rapporte tout entier à l'intellection au sein de la Trinité. La vie et l'être lui sont subordonnés, de telle sorte que le connaître intellectif occupe le fond de Dieu. La spéculation d'Eckhart sur le Verbe n'est cependant pas en rupture avec le registre ontologique. La formule exodique de l'*ego sum qui sum* se situe en lieu avec le *Prologue* comme son lieu sémantique originel. Maître Eckhart n'établit donc pas deux métaphysiques, comme il ne sépare pas son approche ontologique de son approche mystique, mais il comprend l'Incréé du point de vue de la transcendance divine, de l'Eternité comme cet Un qui n'a de sens que par rapport à l'Être et à l'Intellect. L'incréé de Dieu apparaît donc comme cette Origine commune : Dieu se posant dans son autoréflexivité.

[408] Voir E. zum Brunn, K. Albert, R. Manstetten.

409 En ce sens, il se fait l'héritier de la tradition apophatique de Denys et de la mystique rhéno-flamande (Hadewijch II et Marguerite Porete). Or se trouvant face à un paradoxe de langage et de pensée, il parviendra à le surmonter en introduisant le concept de création continuée.

410 *Question parisienne*, n 2, n 4 : Car il est dit en *Jean* I (1) : « au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu et Dieu était le Verbe. » Car l'évangéliste n'a pas dit « au commencement était l'étant et Dieu était l'étant. » mais le Verbe est par lui-même tout entier relatif à l'Intellect.

2.2 La Parole exodique

Quand Eckhart commente *Exode* 3, 14, il envisage l'être de Dieu, en termes de *bullitio*, de jaillissement même de la vie ou de vie de la vie, en tant que « la monade engendre la monade et réfléchit sur elle-même sa propre ardeur ». Ainsi écrit-il: « 'Je suis Celui qui suis' indique la pureté de l'affirmation, toute négation étant exclue de Dieu lui-même, ensuite quant à l'être même, cela signifie une certaine conversion réflexive de l'être en lui-même, et sa manence, sa fixation en lui-même ; ensuite la répétition : 'Je suis Celui qui suis' désigne un certain bouillonnement, ou parturition de soi, s'échauffant en soi et se liquéfiant et bouillonnant par soi-même et en soi-même, lumière dans la lumière et vers la lumière se pénétrant totalement toute entière, réfléchie toute entière sur elle-même totalement et renvoyée de partout (...). C'est pourquoi, il est dit au chapitre premier de l'*Evangile de Jean* : 'En lui était la vie ', car la vie signifie un certain jaillissement par lequel une chose, s'enflant intérieurement par soi-même, se répand en elle-même totalement, toutes ses parties en toutes ses parties, avant de se déverser et de déborder à l'extérieur »[411]. Or, explique Marie-Anne Vannier, « les images se multiplient pour rendre compte de la vie en Dieu, celle-ci suivant un double mouvement d'intériorisation et de don, de jaillissement. Il y a là plus que l'être ou l'intellect. C'est la vie trinitaire toute entière qui s'exprime, en particulier par la génération éternelle du Verbe ».

Du *Commentaire de l'Exode* au *Commentaire de l'Evangile de Jean*, Eckhart approfondira la notion d'incréé en lui donnant toute son amplitude mystique et la rattachant à l'idée de même de vie en Dieu, de *bullitio*, comme vie de la vie – et qui correspond à la fécondité surabondante du Père dans la Trinité, à l'engendrement éternel de son Fils dans le Fond de la Trinité. Par le Commentaire de l'Evangile de Jean, il donne ainsi à l'incréé sa pleine dimension trinitaire en mettant l'accent sur la naissance éternelle du Verbe dans l'âme par le don d'amour de l'Esprit Saint

Il part ainsi du postulat d'un fond intratrinitaire qui serait l'incréé de Dieu, la surabondance de la Trinité en tant qu'il est le foyer de l'épanouissement trinitaire. L'amplitude et la profondeur de ce fond intratrinitaire trouve alors tout son sens dans l'expression ou la jaillissement des Trois Personnes, c'est-à-dire dans le Don de la Parole par la Père ; car de cette dynamique de donation incréée ou éternelle, sourd le Saint-Esprit, qui

[411] *Commentaire de l'Exode*, n. 16, trad. P. Gire, p. 25.

apparaît alors comme le souffle créateur ou re-créateur de l'homme et du monde. Le Père est ce foyer duquel jaillit la lumière du Verbe-Fils, il est la racine de la Trinité, la source même de la donation, de la relation intime et cachée qui s'établit entre Dieu et l'homme à partir du fond le plus noble de ce dernier (nous y reviendrons en temps voulu) : « La signification trinitaire qu'Eckhart découvre en *Exode* 3, 14 est fondée sur un certain type de « *convenientia* ». Celle de la structure formelle de l'énoncé divin, de sa formalité reduplicatrice, exactement accordée au Pli des deux Personnes, c'est-à-dire à la Trinité des Personnes dans la Vie divine, avec le double mouvement de dépliement et de repliement qu'elle comporte. Ce signifié trinitaire véhiculé par la forme même de l'énoncé, à la fois signe de la germination des Personnes et marque de leur Pli, est incontestablement une des grandes innovations de l'exégèse eckhartienne. »[412]

Du fond incréé de la Trinité à l'expression trinitaire elle-même il y a comme un mouvement de respiration –mouvement de systole et de diastole qui est un en son principe, et différent dans son expression, car l'un « sort » et l'autre « rentre », pourrait-on dire. C'est ce qu'expriment Emilie Zum-Brunn et Alain de Libéra lorsqu'ils parlent de « repliement » et de « dépliement » des Trois Hypostases divines. Si le « dépliement » correspond au fait que le Père prononce son Verbe unique, celui-ci n'a de sens que dans son fondement intérieur, dans le fond incréé de la Trinité qui contient le « germe » nécessaire à la « germination ». Le Verbe porte alors en lui la puissance séminale du fond incréé. Il est l'expression du Pur-engendrer du Père comme il le manifeste en donnant l'Esprit Saint.

C'est pourquoi le chemin de l'homme va se dessiner en rapport à cette dynamique trinitaire, en lien avec le fond incréé du Principe. Le créé doit être dépassé si l'on veut pénétrer au cœur même de l'incréé. Entendre la Parole de Dieu ne suffit pas, il faut la mûrir en son sein, et même l'enfanter dira Eckhart, pour réaliser pleinement le sens de sa création, c'est-à-dire accomplir sa dignité d'homme qui est une dignité de fils dans le Fils, d'image dans l'Image : « L'âme qui a ainsi dépassé toutes choses – l'Esprit Saint l'élève et l'enlève avec lui dans le Fond dont il est issu. Oui, il l'amène à l'image éternelle dont elle est issue, dans l'image d'après laquelle le Père a formé toutes choses, dans l'image où toutes choses sont un, dans l'amplitude et la profondeur où toutes choses ont leur terme. Celui qui veut parvenir ici doit avoir foulé aux pieds toutes choses dissemblables à cette image, celui qui veut entendre la Parole et être disciple de Jésus, le salut. »[413] L'Esprit Saint conduit l'intellect

412 Emilie Zum-Brunn et Alain de Libéra, *Maître Eckhart, métaphysique du Verbe et théologie négative*, pp. 143-144. Paris, Beauchesne, 1984.
413 Sermon 23, *Jesus iez sîne jügern ûfgân* , JAH I, p. 200, Paris, Seuil.

d'abord dans « l'image », le Fils, auquel il est uni, puis, avec le Fils et l'Esprit Saint, il est introduit dans le Fond. A l'âme ainsi insérée en Dieu, toutes choses sont soumises et, par là, le prédicateur revient au verset de *Luc* qu'il a pris comme thème : tout le temps que les pensés de Pierre étaient encloses en Dieu, il marcha sur les eaux ; dès qu'il détourna sa pensée, il s'enfonça[414].

2.3 La Parole johannique

« L'*Ego sum qui sum*, quant à l'être même, signifie une certaine conversion réflexive de l'être sur lui-même et sa manence et sa fixation en lui-même ; ensuite la *répétition Ego sum qui sum* signifie un certain bouillonnement ou parturition de soi, s'échauffant en soi et se liquéfiant et bouillonnant par soi-même et en soi-même, lumière dans la lumière et vers la lumière se pénétrant totalement tout entière, réfléchie tout entière sur elle-même totalement et renvoyée de partout, selon ceci du sage : « la monade engendre la monade et réfléchit sur elle-même sa propre ardeur » C'est pourquoi il est dit dans l'*Evangile de saint Jean*, au chapitre 1 : « En lui était la vie ». Car la vie signifie un certain jaillissement par lequel, une chose, s'enflant intérieurement par soi-même, se répand en elle-même totalement, toutes ses parties en toutes ses parties, avant de se déverser et de déborder à l'extérieur. »[415]

La Trinité semble ici être comprise dans un bouillonnement intérieur, un dynamisme des profondeurs qui est celui même de la Déité, du « fond sans fond » de Dieu. L'expression de l'intériorité du « fond sans fond » de Dieu, de sa Déité, de sa substance incréée, serait ainsi en Dieu, ne sortant pas de lui. L'expression trinitaire serait donc ce dynamisme divin des profondeurs, le jaillissement intérieur de Dieu en lui-même et par lui-même. L'incréé de Dieu, du point de vue de la théologie, s'apparenterait donc à une énergie intradivine qui s'exprimerait dans la relation trinitaire. L'inscription de la Trinité dans ce « fond qui est sans fond » induit donc la présence immanente d'un « Quelque chose » qui fonde et précède le mouvement trinitaire lui-même. Qu'est-ce à dire ? « Lumière dans la lumière et vers la lumière se pénétrant totalement tout entière, réfléchie tout entière sur elle-

414 L'Esprit est nommé « don » d'après les Actes des Apôtres 2, 38. Eckhart nous ramène là à un point essentiel de sa doctrine. Les divers attributs ajoutés à Dieu sont un voile qui le couvre. Dieu est Un et à ce qui est Un, toute autre chose est enlevée. « Ce qui est enlevé est identique à ce qui est ajouté, du fait qu'il implique une mutabilité » ; ceci nous renvoie au Sermon 21 : « Unus Deus et Pater omnium » et à la négation de la négation : nier tout ce qui est ajouté à l'Un implique, même sous forme de privation, un rapport avec autre chose, donc une mutabilité.

415 *Expositio in Exod.* n 16.

même totalement et renvoyée de partout », telle serait ainsi désignée la substance incréée de Dieu qui accèderait ainsi à son propre déploiement, à son jaillissement intérieur, par l'expression trinitaire qui elle-même ne serait pas pensable sans ce fond incréé. Une corrélation interne les unit, et cette corrélation fonctionne elle-même comme une unité. Dieu n'est Dieu dans son expression trinitaire que parce qu'il est originellement, dans son principe, Déité, « fond ». C'est ce que Maître Eckhart nomme la « retraite silencieuse » du Père, où le Père s'affirme à partir de lui-même, dans le fond de sa substance incréée qui le constitue. Mais le Père n'est aussi Père que par sa relation au Fils. L'un cependant n'empêche pas l'autre, ou plutôt l'un ne se sépare pas de l'autre, et les deux sont reliés comme un seul Dieu, une seule vie, une seule pensée. Il en va de même de l'Esprit Saint qui est l'union d'amour du Père et du Fils. L'essence incréée de Dieu est cette vie éternellement vivante, cette vie de la vie qui fait être ses propres expressions. Aucune discontinuité ne s'inscrit entre Dieu et son fond incréé (*Gottheit*). Le *Got* engendre ses propres expressions à partir de son Fond incréé qui apparaît alors comme le principe de l'agir divin, fondement des manifestations intratrinitaires de Dieu. Le fond incréé de Dieu est ainsi générateur de son propre espace de rayonnement. Les relations qui unissent le Père et le Fils trouvent ainsi leur « raison d'être », leur « cause » dans ce fond incréé.

Par le Verbe, Eckhart établit un lien entre la création et le procès générateur de la Trinité. Il conçoit la création comme un déploiement du monde dans la génération du Verbe, centre de la dynamique trinitaire. L'origine incréée du monde est dans son Verbe qui est lui-même incréé. Tout est éternellement engendré dans le Verbe. Ce dernier est la Parole du Père, l'Intellect divin dans lequel toutes les idées préexistent. L'ordre du créé s'origine ainsi dans le dynamisme du Principe incréé.

Que l'on parle de la naissance du Verbe en Dieu, ou de la création, la quadruple causalité aristotélicienne est convoquée pour dire que « toutes les choses sont en Dieu comme elles sont dans l'être[416]. » L'être est ainsi le lieu des étants comme Dieu est le lieu de toutes choses. Dans la continuité de la pensée thomiste, Eckhart établit la primauté de l'être, et établit que tout ce qui a été fait est vie en Dieu. Et pourtant Stanislas note une certaine nostalgie dans l'exégèse eckhartienne, nostalgie d'une préexistence à l'état de création : « L'existence, comme sortie de ce paradis de la préexistence a tout l'air d'une chute. Car dans ce bienheureux état d'identité avec Dieu et d'égalité de toutes choses en Lui, l'étant n'était

416 Les deux commentaires *In Genesim* reportent sur Dieu ce qui est affirmé de l'être dans les Prologues In *Opus Tripartitum* ; *LW* I, p. 186-199 et 457-486.

pas encore séparé de l'être et de la vie[417]. » La création et le temps apparaîtront donc comme cette sortie malheureuse du Principe incréé, du Verbe éternel. On comprend qu'en cela Eckhart s'éloigne d'un thomisme plus résolument créationniste, et qu'il mette l'accent sur l'Incréé comme Origine de tous les étants, Principe même de l'être, et qu'il développe ainsi une pensée de la préexistence qui constitue l'axe du Sermon 52 et le troisième point du programme de prédication : « que l'on se souvienne de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme et que l'homme parvienne ainsi merveilleusement jusqu'à Dieu[418]. » La réminiscence d'un « quelque chose d'incréé dans l'âme » suggère comme un impératif ontologique qui fonde la nécessité de la mort mystique par analogie avec la dynamique pascale de mort et de résurrection que nous développerons dans la troisième partie. Dans l'axe de la réminiscence d'un quelque chose d'incréé dans l'âme, d'un état préexistant le créé et le créable, Eckhart fonde sa voie spirituelle sur le détachement qu'il place au-dessus de l'amour dans la mesure où il nous dépouille radicalement de tout ce qui pourrait faire obstacle au retour à l'origine incréée où « l'homme est quitte et dépris de Dieu, en sorte qu'il ne sache ni ne connaisse l'action de Dieu en lui[419]. » Quitter le Dieu des créatures pour rejoindre le Principe incréé revient à se quitter soi-même selon son être créé et à rejoindre la part éternelle de soi, l'identité par grâce avec ce que Dieu est par nature. Ici Eckhart passe du *Commentaire de l'Exode* où l'Être était par excellence le nom de Dieu au *Commentaire de l'Evangile de Jean* : « Le Verbe par tout lui-même est tourné vers l'intellect ; il est disant ou dit (*dicens vel dictum*), et non pas être et un étant mélangé (*esse vel ens commixtum*)[420]. » Ainsi, comme l'affirme Pierre Gire, Maître Eckhart « conçoit la création comme une sorte de surgissement du monde dans la génération du Verbe, pôle de l'expression trinitaire. » La logique de la préexistence s'ancre dans la puissance universelle du Verbe divin. La création trouve sa raison d'être dans le Verbe éternel. La relation, en son être intelligible, nous réfère au lien substantiel de toutes choses, c'est-à-dire au Fond incréé de Dieu, à sa Déité cachée que révèle le Verbe. Par le Verbe, la préexistence passe dans un autre ordre de langage, et change ainsi de statut. Eckhart ne reprend plus la conception néoplatonicienne qui établit l'effet qui demeure dans la cause, procède d'elle et se convertit vers elle. Il ne s'agit plus comme chez Proclus et Damascius d'une relation abstraite et anonyme, d'un rapport indifférencié à l'Un, mais d'une relation personnelle et vivante à un Verbe qui parle et agit, s'adresse aux hommes, requérant d'eux leur humanité afin de la transformer, par grâce, en sa divinité. Ce Verbe parle

417 Stanislas Breton, *Philosophie et mystique*, Grenoble, Jérôme Million, 1996, p. 47.
418 Sermon 53, JAH II, Paris, Seuil, p. 151.
419 Sermon 52, JAH II, Paris, Seuil, p. 147.
420 *In Johannem*, p. 40-41.

aux hommes et les appelle à une relation filiale, c'est-à-dire à devenir des « ad-verbes » auprès du Verbe[421]. L'Incréé n'est donc pas chez Eckhart une référence à l'Un de Plotin, mais prend figure humaine dans le Verbe ; l'Incréé se réfère ainsi à une présence transcendante, au Verbe éternel qui révèle la déité cachée. Par l'Incréé, Eckhart tient aussi bien l'immanence du Verbe incarné que le Principe d'un Dieu caché, c'est-à-dire d'un Dieu qui se donne dans sa radicale transcendance. Eckhart se situe ainsi dans le sillage de Maïmonide. De l'ontologie à l'hénologie, Eckhart se dirige vers une noétique où Dieu est Intellect pur : « Dieu en tant qu'intellect et acte d'intellect fonde l'être lui-même[422]. » Et l'homme, en tant qu'il est doué d'intellect, est créé à l'image de Dieu.

Par la partie la plus haute de lui-même, par l'intellect, l'homme est ainsi déplacé à un autre niveau de lui-même un niveau plus profond, qui le renvoie à « la grande noblesse que Dieu a mise dans son âme » : « L'intellect regarde à l'intérieur et sa fait sa percée à travers tous les arcanes de la Déité[423] » La préexistence s'éclaire ainsi de la dimension du Verbe éternel-Intellect de Dieu qui donne à l'intellect humain de participer par grâce à l'incréé de sa substance. L'homme est ainsi appelé à retrouver son être profond, son statut d'adverbe auprès du Verbe, et à plonger dans la profondeur enfouie de « la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme ». L'Incréé devient ainsi Présence du Verbe dans le fond de l'âme, en son intellect qui devient ainsi le lieu de la naissance et de la constitution de son être adverbiale. Préexistant dans le Verbe, la créature peut ainsi dire : « Dans la percée où je suis libéré de ma propre volonté et de la volonté de Dieu et de toutes ses œuvres et de Dieu lui-même, je suis au-dessus de toutes les créatures, et je ne suis ni Dieu ni créature, mais je suis plutôt ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à jamais[424]. » Par grâce, l'*ad-verbe* forme une identité de nature avec le Verbe et peut ainsi être dit « incréé » , c'est-à-dire *causa sui*.

421 *Cf* Sermon 9.
422 *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere ? Quaestio parisiensis, LW* V, éditions B. Geyer, p. 38 sqq.
423 Sermon 69 JAH III, Paris, Seuil, p. 63.
424 Sermon 52, JAH II, Paris, Seuil, p. 149.

2.4 La question de l'analogie[425]

Le mot allemand par lequel Eckhart traduit l'*ens commune* des Scolastiques, *wesene*, est rarement employé quand il parle des choses. *Unwesene* ne signifie pas la privation d'être de la créatures, mais le fond de la *Gotheit*. Quand Eckhart parle du néant de la créature, il dit *niht*[426]. Ce terme se compose d'une négation *n-* et de *iht*. *Iht* signifie « quelque chose ». Or la créature selon Eckhart n'est pas un quelque chose : « toutes les créatures n'ont pas sans Dieu plus d'être que n'en posséderait un moucheron »[427]

Vladimir Lossky[428] semble traduire *iht* par « essence », la condition créée renvoyant à un état d'indigence : « n'étant pas par elles-mêmes, les essences créées ne sont pas non plus les perfections qu'elles ont (…) *Egere perficiente, egere alio et non sufficere sibimet*, telle est la condition d'une essence créée qui n'est jamais pleinement ce qu'elle est ou doit être, comme le sujet logique dans une proposition en général n'est pas pleinement identique avec le prédicat qui le définit. »[429]

A contrario, l'Essence divine est riche par elle-même. Et Vladimir Lossky d'expliquer par là le caractère unique de la proposition *sum qui sum* « où Dieu nous montre un sujet (premier *sum*) identique avec le prédicat (deuxième *sum*), un *agnominatum* qui est son *agnominans*, une *quidditas* qui est *anitas*, une essence qui est *esse* »[430]. Et cette essence se suffit à elle-même, étant sa propre Suffisance. Sa perfection d'essence ne dépend donc en rien d'un être qui lui serait extérieur. Cette indépendance unique est le propre de Dieu seul et conditionne cette dépendance universelle vis-à-vis de Lui : *Essentiae enim rerum creatarum sine luce, id est sine esse, tenebrae sunt, per ipsum autem esse formantur, lucent et placent* [431]

Dieu est Principe et le propre du Principe est d'être son propre esse : il est premier et transcende les créatures[432]. Ainsi le Principe se situe en amont, il est antérieur à sa propre

425 Le rapport entre l'être de Dieu et l'être de la créature ne peut pas se comprendre chez Maître Eckhart sans avoir recours à la doctrine de l'analogie. Si je saisis la différence ontologique de l'être et de l'étant, je mesure ainsi toute la distance qu'il y a entre le participant et le participé, entre Dieu et sa créature. Passer outre cette distinction ontologique reviendrait à faire de Maître Eckhart tantôt un panthéiste, tantôt un partisan de l'acosmisme (Galvano della Volpe concluait en effet que la doctrine de Maître Eckhart n'était rien d'autre qu'un acosmisme ou un nihilisme ontologique).

426 Ce mot a donné le *nicht* de l'allemand moderne.
427 Sermon 4, *Omne datum optimum*, I, page 65.
428 Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart.
429 V. LOSSKY, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Vrin 1998, p 105.
430 Ibidem.
431 Et, en effet, « les essences des choses créées, sans lumière, c'est-à-dire sans être, ne sont que ténèbres, et c'est par l'être même qu'elles sont formées, brillent et plaisent » *Commentaire de la Genèse* I, 2, p 291.
432 La quiddité des créatures (*id quod est*), n'est donc qu'un mode de l'Être même.

manifestation dans l'effectivité du créé. In-créé, le Principe fonde le créé[433]. Or comment s'expliquer que l'homme dépasse la simple relation de dépendance avec Dieu et retourne jusqu'à cet Incréé ?

Marie-Anne Vannier[434] a su soulever la voie du paradoxe dans la pensée de la création chez le Maître. Si elle considère la création comme « un point névralgique de son œuvre », on peut en déduire que l'incréé s'établit comme l'autre versant de ce « point » : or s'agit-il ici du créé pris dans son contraire ?

Cette interprétation serait simpliste, et s'il s'agit, en premier lieu d'analyser l'incréé à la lumière du créé, il convient de voir comment s'articule les deux niveaux d'analyse et en quel sens on peut envisager un passage entre la relation créée et la relation incréée. Or, apparemment, dans les nombreuses affirmations d'Eckhart sur le néant de la créature, il semble que le maître discrédite la création, ou la relaie à un second rôle. Or pour Mme Vannier, il n'en est rien ; au contraire, Maître Eckhart est le penseur qui lui donne le plus d'importance. Qu'est-ce à dire ? Et comment envisager ce rôle primordiale de la création dans une pensée qui se centre essentiellement sur un Principe incréée et fonde toute sa problématique sur l'unité entre le fond incréé de l'âme et le fond incréé de Dieu ?

Par l'analogie, Maître Eckhart fait de la création le premier moment d'une dialectique. Celle-ci vise à montrer que la création est l'expression de l'amour de Dieu. Dieu est Charité et par là, il ne peut que conférer l'être. Etant amour, ce Dieu est un Dieu de relation : relation de donation, car le Père se définit par une essentielle fécondité. Dieu ne peut faire autrement que de se donner. Cette nature donatrice lui est intrinsèque et l'oblige en tant que Père : « Dieu doit se donner lui-même à moi en propre autant qu'il s'appartient à lui-même. (...) Et en effet, le mot Père signifie un pur engendrement et une vie de toutes choses. »

Or si la création est l'expression de l'amour de Dieu, elle demande à remonter à la source même de cet amour, « afin de pouvoir en percevoir tout le sens », nous dit Mme Vannier. Alors que faut-il entendre par ce sens ? Et de citer le *Prologue général* pour expliciter la question du sens :

«Là où la fin et le commencement sont la même chose, c'est nécessairement en même temps qu'une chose devient et a été faite, en même temps qu'elle commence et qu'elle est achevée »[435]

433 Voir *Commentaire sur le Prologue de Jean* : « Car si le principe affecte toujours son effet, il n'y a rien dans l'effet qui affecte le principe.
434 M.-A. Vannier, « Création et négativité chez Maître Eckhart », in *Revue des sciences religieuses* 67, 1993.
435 Prologue général, n. 19, p 67

C'est pourquoi l'on peut en déduire que lorsque la création commence, elle est parfaite. L'incréé existe déjà au principe du créé. La difficulté de penser l'incréé dans le créé tient à l'interférence de deux niveaux de perspectives : l'ontologie et la mystique. Relativement à la perfection de la création, maître Eckhart propose une réflexion ontologique[436] et de citer Augustin, au troisième livre du *Libre arbitre* : « Tout ce qui te paraît être meilleur pour une raison véritable, sache que c'est le créateur de tous biens, Dieu, qui l'a fait. »[437]

Or maître Eckhart va se déplacer du registre ontologique pour envisager une réflexion d'un ordre mystique : il concevra l'achèvement de la création dans sa plénitude initiale, en se situant au principe même de la création. Il s'en explique dans le *Commentaire de la Genèse* : « Le commencement dans lequel Dieu créa le ciel et la terre est l'instant simple et originaire de l'éternité, celui-là même, dis-je, qui est identiquement et absolument l'instant où Dieu reste de toute éternité et où se produit, s'est produite et se produira éternellement l'émanation des Personnes divines. »[438]

Pour Dieu comme Principe, créer au commencement c'est rester en lui-même tout en créant et c'est créer toujours : « Mon père œuvre jusqu'à maintenant »[439] Or ce maintenant éternel est un commencement et une fin : la création comme sortie de soi est aussi un rester en soi : c'est pourquoi, la création s'achève dans sa plénitude initiale, en se situant à l'origine incréée d'elle-même. Eckhart nous met ici face à un paradoxe. Comment parvient-il dès lors à le surmonter ?

A ce point précis de l'analyse, le Thuringien va introduire l'idée de création continuée. Celle-ci semble en effet essentielle pour comprendre le glissement du terrain ontologique au terrain mystique : « Dieu parle une fois pour toutes, ce qu'il dit, il ne le répète pas. »[440]

Si Dieu a créé toutes choses de telle sorte qu'il n'a pas cessé de créer, les créatures sont toujours dans le devenir et le commencement de leur création. On atteint ici le paradoxe du temps et de la création : ce dernier a un lien direct avec la relation entre le créé et l'incréé :

---

436 Et ceci au début de son *Commentaire de la Genèse : Deus creavit omnia in principio, id est in ratione et secundum rationem idealem, alia quidem ratione hominem, alia leonem, et sic de singulis. Rursus etiam creavit omnia in ratione, quia rationaliter et sapienter*. Pages 244-246, Cerf.
437 Augustin, *Le libre arbitre* III, V, 13
438 *Commentaire de la Genèse* I, 1, p 149, Cerf.
439 *Jean* 5.
440 *Commentaire de l'Evangile de Jean* I, 5, page 149.

« Du soir et du matin, il fit le premier jour » Là aussi Eckhart se réfère à saint Augustin, soutenant l'idée que la création est avant le temps, au-dessus du temps et sans temps.[441]

Eckhart s'attache moins à la question du temps – dans son devenir et dans son éternité- qu'à celle du créé et de l'incréé : la création occupe tout son propos parce qu'il cherche à partir d'elle à rendre raison de la notion même d'*increatus*, telle qu'il l'expose dans le § 112 du *Commentaire de la Genèse*. Quelle est cette part incréée en moi, cet *Etwas in der seêle*, et dans quelle mesure va-t-elle permettre au Maître d'aborder le problème de l'être et de la communication de celui-ci ? Or si l'être relève d'une communication, si la créature *reçoit* son être de Dieu, le créé est ce qui est donné, ce qui relève d'une donation. Mais l'incréé, relève-t-il, quant à lui, de la dynamique de la relation ? Eckhart affirme d'une part l'identité entre Dieu et Être, *Esse est Deus*, d'autre part l'analogie d'assimilation dynamique des étants à Dieu[442]. L'incréé dans l'homme s'insère dans une dialectique d'analogie : il existe un caractère incréé de l'intellectualité (position d'une perfection donnée), négation de ses limites dans les créatures, et accomplissement de l'union à l'incréé de Dieu par l'expérience de la naissance de Dieu dans l'âme. Comme le souligne Alain de Libera dans son article sur « Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie », il y a innovation du Thuringien sur un point : « celui d'utiliser le lien commun sémantique que constituent les exemples de cercle de vin et de l'urine dans le cadre d'une théorie de l'analogie qui réduit les créatures à des accidents et les accidents à des signes et qui donc aussi réduit le problème ontologique de la réalité des analogués au problème sémantique du statut sémiotique du signe et de la désignation[443]. » Ainsi la métaphysique eckhartienne de l'analogie est fondée sur une sémantique originale, liée à celle de Thomas d'Aquin. D'une part, dans le cadre de la sémantique des termes, Alain de Libera remarque que « pour s'accorder avec Dietrich de Freiberg sur le thème de l'indissociabilité de l'essence et de l'être actuel, Eckhart ne s'en accorde pas moins avec Thomas sur le fait que tout ce qui n'est pas de l'ordre de l'essence advient au sujet de l'extérieur. Cette apparente contradiction est sans doute l'expression la plus directe de la théorie eckhartienne du statut onto-analogique de la créature[444]. » Ainsi pris en lui-même l'étant est innommable, car il n'est pas. Pris dans sa cause il n'est pas « dénommable », car nous dit Alain de Libera, « il n'est qu'analogiquement. » Or ce statut paradoxal de l'étant appelle une sémantique des termes originale. Or la sémantique des

441 *Confessions* XII, IX, 9.
442 *Qui edunt me, adhuc euriunt. Ecclésiastique*, chapitre 24, v 29.
443 Alain de Libera, « Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie », in : *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, p. 14.
444 *Id.*, p. 27.

propositions l'est davantage. En effet, il faut, dit le *Prologue à l'œuvre des Propositions*, «juger autrement de l'étant et de l'étant-ceci ou cela[445]. » De même, ajouterions-nous il faut juger autrement de l'être incréé (être absolument simple) et de l'être créé (être de ceci ou de cela). Ainsi Alain de Libera nous fait remarquer que la thèse d'Eckhart « porte non pas sur la distinction entre « ens » et « ens hoc et hoc » comme telle, mais sur les « manières » de parler et de juger à leur propos[446]. » Or cette sémantique des propositions repose sur une certaine interprétation du *De esse et essentia* de Dietrich de Freiberg : « Dans les *Prologues* la terminologie d'Eckhart est très proche de celle de Dietrich, puisque le Thuringien distingue entre les propositions où « est » fait partie du prédicat (= « de secundo adiacente ») et qu'il assimile, comme Dietrich, les propositions où « est » fait partie du prédicat à celles où il est, à lui seul, la totalité du prédicat[447]. » Et le commentateur distingue une vérité pour la logique et une vérité pour la métaphysique : « la logique regarde la vérité du créé ; celle de la métaphysique regarde celle de « l'ens inquantum ens », c'est-à-dire celle de l'étant sous la condition de la « reduplicatio », par là, elle seule saisit le vrai (c'est-à-dire l'être absolu) qui seul est[448]. » Aucune créature ne peut donc être sujet d'une proposition d'existence en tant qu' « ens hoc et hoc ». Toutefois, cela lui est rendu possible dans un rapport d'analogie à Dieu. Ce qui revient à dire que dans la mesure où une créature est le bon en tant que tel, alors elle est la bonté même de Dieu. Ce rapport d'analogie s'applique alors du créé à l'incréé : dans la mesure où la créature a dans le fond de son âme un quelque chose d'incréé, une image divine, elle est Dieu en tant qu'elle s'analogue à lui par le fond le plus noble d'elle-même.

Dieu, et lui seul, est forme substantielle, Principe incréé, et donc à la fois vidé d'étants (car toutes choses prise en elles-mêmes sont « pur néant ») et plein d'un être unique (car « Dieu seul est »). Ainsi dans son œuvre latine, remarque Vladimir Lossky, on note « le transfert du problème de la causalité analogique sur le terrain d'une doctrine de l'unité[449]. »

Ainsi la question de l'incréé chez Maître Eckhart pose celle de l'unité de la forme substantielle seule donatrice d'être et en particulier le réemploi de la théorie thomiste de l'unicité de la forme substantielle dans la perspective de l'analogie. « Si le rapport de l'accident à la substance interprété dans le sens de l'analogie « ad unum alterum », est bien le paradigme du rapport de la créature au créateur, de l'*ens* à l'*esse*, la doctrine de l'unité de la

[445] n. 3, p. 166 : 12-3.
[446] Alain de Libera, « Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie », in : *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, p. 30.
[447] *Id.*, p. 34.
[448] *Id*., p. 38.
[449]Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart,* Paris, Vrin, 1960 « Etudes de philosophie médiévale », 48.

forme substantielle est celui de l'unité même de Dieu dans son rapport aux « *omnia* ». La doctrine de la causalité analogique fondée sur l'élucidation du rapport de l'accident à la substance s'accomplit en tant que telle dans une doctrine de l'unité fondée sur une interprétation analogique de la théorie thomiste de l'unité de la forme substantielle[450]. » Or c'est précisément cette interprétation qui permet au Maître d'éviter l'écueil du panthéisme, et remarque Alain de Libera, « celui plus redoutable encore de l'identification de l'unité pure et absolue de Dieu (autrement dit de Dieu comme Un incréé) au concept de l'être hypostasié. Ainsi, dans son œuvre latine, Eckhart présente l'étant créé comme un accident par rapport à la substance incréée, c'est-à-dire l'être absolu de Dieu par rapport auquel toute substance est un accident.

Eckhart ne réduit pas le créé à l'incréé ni l'incréé au créé ; dans le sens de l'analogie, l'ajointement de l'être à l'étant ne signifie aucunement une réduction de l'un à l'autre. Comme l'explique très justement Alain de Libera : « La doctrine d'Eckhart est que l'être est « *totus intra, totus extra* » - c'est là le point fondamental – même s'il n'y a pas de distance dans l'Un, le Premier reste au-dessus de l'étant. » : « *Ratio est quia ipse sic totus est in rebus singulis quod totus est extra*[451]. » Ainsi il y a quelque chose d'incréé dans l'âme sans pour autant que l'âme soit incréée par nature, car l'incréé est la présence divine en l'âme, l'Image au-dessus de l'image, l'éternité divine présente dans le créé – ce que l'on peut nommer comme une « distance sans distance » - ce qu'Alain de Libera nomme l' « apud esse », expression qui désigne « le moment où la doctrine de la causalité analogique et celle de l'unité sont en parfaite coïncidence. »

Et c'est l'intention principale du théologien Eckhart que de trouver le point de coïncidence entre le créature et son créature, entre le créé et l'incréé. En ce point de coïncidence des opposés réside, selon nous, tout l'enjeu de sa mystique : l'unité entre le fond de l'âme et le fond de Dieu :

« Or notez comment Dieu s'unit aux choses et se maintient cependant en lui-même en tant qu'Un et toutes choses en lui en tant qu'Un. Le Christ dit à ce propos : Vous êtes transformés en moi et non pas moi en vous. Si on jetait une goutte dans la mer, la goutte se transformerait en la mer et non pas la mer en la goutte. Il en est de même pour l'âme : quand Dieu l'attire en lui, elle est transformée en Dieu, de sorte que l'âme devient divine et Dieu ne

[450] Alain de Libera, « Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie », in : *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, p. 61.
[451] *In Genesim* I, n. 166.

devient pas l'âme. L'âme perd alors son nom et sa puissance, non pas sa volonté ni son être. L'âme demeure en Dieu comme Dieu demeure en lui-même[452]. »

De là, on peut en déduire le point de coïncidence des opposés réside en ce « fond » où le fond de l'âme et le fond de Dieu sont un seul fond – Or c'est le rôle de l'Esprit Saint, dans la Trinité économique, qui est déterminant pour notre propos. Car il rend possible « le moment où la doctrine de la causalité analogique et celle de l'unité sont en parfaite coïncidence. » C'est pourquoi la main de Dieu désigne l'Esprit Saint dans la pensée d'Eckhart. Et cela pour deux raisons : « L'une est qu'on réalise les œuvres avec la main. L'autre est que celle-ci ne fait qu'un avec le corps et le bras, car toutes les œuvres que l'homme réalise avec la main jaillissent du cœur, pénètrent ensuite dans les membres et sont accomplies par la main. C'est pourquoi on peut dans ces paroles reconnaître la Sainte Trinité : le Père par le cœur et par le corps. De même que l'être de l'âme se situe principalement dans le cœur (…), de même le Père est le commencement et l'origine de toutes les œuvres divines. Et le Fils est désigné par le bras comme il est écrit dans le *Magnificat* : « Il a déployé la puissance de son bras. » Et donc la force divine passe ensuite du corps et du bras dans la main qui figure le Saint-Esprit[453]. » « Alors l'âme qui se laisse attirer est merveilleusement ravie et se perd elle-même, comme si on versait une goutte dans un bassin rempli de vin, si bien qu'elle ne sait plus rien d'elle-même et s'imagine qu'elle est Dieu[454]. »

Ainsi, la mission de l'Esprit est de faire en sorte qu'en l'âme disposée à le recevoir, et donc en l'âme profondément recueillie en son « quelque chose » d'incréé, il puisse faire coïncider les opposés, de telle sorte que l'âme devienne un adverbe auprès du Verbe si bien que se produit en elle, dans son fond le plus intime, la naissance éternelle du Verbe. C'est pourquoi « l'âme n'est jamais satisfaite si le Fils de Dieu ne naît pas en elle. Et c'est alors que jaillit la grâce. La grâce y est infusée. La grâce n'opère pas, c'est son devenir qui est une opération. Elle s'écoule de l'essence de Dieu et se répand dans l'essence de l'âme, et non pas dans ses puissances[455]. »

[452] Sermon 80, *Homo quidam erat dives*, JAH III, p. 134.
[453] Sermon 82, *Quis, putas, puer iste erit ?*, JAH III, p. 145.
[454] Sermon 82, *Quis, putas, puer iste erit ?*, JAH III, p. 147.
[455] Sermon 11, JAH I, p. 115.

2.5 Autodétermination de la Substance incréée[456]

Le *créé* et l'*incréé* sont-ils des réalités qui s'excluent ou au contraire sont-elles à saisir dans une unité ? Ni identiques, ni différents, ces deux termes s'appréhendent dans une hiérarchie ontologique où le Principe dialectique d'une contradiction touche la dynamique chrétienne de la tri-unité de Dieu et le rapport concret d'une réalité à cet autre de soi qui est un autre Soi. Ainsi maître Eckhart écrit-il : « plus on connaît Dieu lucidement et profondément comme Un, plus on connaît la racine dont sont issues toutes choses » Et cette racine, ce lieu originel ou cette source, le Thuringien la voit comme « le noyau et le fond de la Déité ». Et c'est dans ce Principe, par lui et en lui que l'on connaît toutes choses.

Or si ce Principe devient créateur pour donner naissance au monde et aux étants, il ne trouve véritablement son essence de Principe qu'en amont de lui-même, dans son dé-devenir, c'est-à-dire dans son fond, dans son être incréé, au-dessus de tout être. Ainsi le multiple du créé appelle-t-il son retour à l'unité incréée, au « point-source » (Pierre-Jean Labarrière) dont il se trouve procéder ; et ce non pas pour que disparaisse la différence, la pluralité des formes et le foisonnement du vivant créé, mais au contraire pour qu'elles connaissent leur véritable identité, leur origine et leur enracinement dans l'Incréé comme Un, c'est-à-dire Principe du créé, Être suprême d'où émanent les étants.

Eckhart se situe à l'intersection d'une pensée augustinienne, dionysienne et thomiste à laquelle il faut ajouter celle des écrits des béguines des 13è et 14è siècles. Héritier du langage ontologique de saint Thomas, Eckhart : « L'Être se définit comme l'objet premier de l'Esprit humain »[457] L'Être en tant qu'il est objet de l'intelligence, se définit ainsi comme le corrélat de la connaissance. Il est ce par quoi les étants ont une consistance et établissent des relations, et en fonction duquel l'intelligence s'exerce en de multiples objets de perception. L'*actus essendi* fonde la détermination des étants dans leurs relations externes. Il est ce point neutre à partir duquel tout étant a de l'épaisseur ontologique. L'être donne à l'intelligible d'être dans

456 Le rapport de l'Incréé divin (du Principe) aux étants créés ; le statut logique de la causalité créatrice.

457 Somme théologique I, q. 5, a. 2 : « La première notion offerte à l'intellect est celle de l'être, car une chose est connaissable dans le mesure où elle existe en acte. » En latin, Être se désigne par esse et ens ; Esse peut se traduire par l'acte d'être tandis qu'ens est cet étant, cet existant. Mais l'acte d'être se distingue de l'essence (essentia ou quidditas en réponse à la question quid sit ?) qui est cette substance douée d'intelligence. L'essence est la détermination de l'acte d'être se spécifiant dans telle ou telle modalité (biologique, spirituelle…).

sa détermination objective. L'Être est présent dans l'Intelligence qui se convertit dans l'Être. Car si l'^tre n'était pas intelligible, nulle pensée ne serait possible. A partir de là, l'intellect humain, image de l'Intellect divin, dans sa nature incréée, cherche l'essence de chaque être, ce fond incréé[458] – qui est sa détermination fondamentale, le ce sans quoi il ne pourrait pas exister. –

Les créatures, dans leur étant créé, implique l'Être comme Principe premier, « Acte pur d'exister » dira Thomas[459]

Or, dans sa réflexion sur la notion d'incréé, Eckhart va de plus en plus se placer dans la perspective dionysienne et mystique qu'il complètera avec la relecture du *Liber de Causis* et celle du *Livre de XXIV philosophes*, qui va l'amener à définir le fond de Dieu, la *Gotheit*, non plus comme être mais comme incréé. Et, par l'introduction de la dynamique de la grâce, il s'agira pour l'âme de retrouver sa part incréée, et donc de « devenir par grâce ce que Dieu est par nature » pour reprendre la formule de Maxime le Confesseur.

Or, on le verra, dans cette perspective de retour à l'incréé, l'intellect occupe une place centrale. Et reprenant la formule de Thomas, *« Intelligere Dei est ejus substantia »*, Eckhart la portera à l'extrême sans redouter le paradoxe : *utrum in Deo sit idem esse et intelligere ?*

Nous aurons ici comme objectifs de dégager l'intérêt d'Eckhart pour la notion de Principe – Dieu en tant que principe donnant l'être-, en lien avec la tradition antique et scolastique et de montrer en quoi l'incréé va lui permettre de dépasser, sans pour autant nier, l'apport ontologique de ses prédécesseurs.

Et en effet, on décèle chez Eckhart une volonté de conserver les acquis de la métaphysique thomiste tout en les intégrant dans son interprétation de l'Ecriture et dans son expérience spirituelle : en partant de l'expérience concrète des créatures, de la multitude et de la division du créé, le maître nous conduit à l'incréé et complète la dialectique ascendante thomiste d'une dialectique descendante. Dans l'expérience spirituelle du détachement, l'intellect remonte, par la médiation de l'être, jusqu'à l'incréé de Dieu qui est une plénitude d'être. Ainsi, on ne peut constater chez Eckhart aucune réduction ontologique. Au contraire l'incréé nous révèle le Principe comme *Ipsum esse subsistens*, c'est-à-dire comme source et fin de tout.

458 C'est à partir de ce fond que l'on comprend l'acte d'exister par lequel toute substance devient un être réel.
459 Dieu comme Principe ou l'être cause de soi. « Pensée de la pensée » dans la Métaphysique (Lambda) d'Aristote.

L'émanation des créatures sera le point de départ de notre réflexion sur l'incréé. Car pour comprendre le *reditus*, il faut partir de l'*exitus*. Or si Dieu est Principe d'où émanent les créatures et Principe où elle retourne, et si ce Principe est par essence incréé, le défi eckhartien est de proposer de saisir les créatures à partir de l'incréé (Déité) et non plus à partir des effets de l'incréé (Dieu trinitaire et créateur). Il ne s'agit donc plus seulement d'une Cause finale comme chez Thomas, mais d'un Principe, c'est-à-dire d'une Origine, d'un Incréé qui se situe dans un avant du temps et de l'espace, dans un désert, ou un *Abgrund*. Le néant de Dieu désigne à proprement parler cet incréé. Ici s'opère une différence avec le néoplatonisme. Il semble en effet qu'Eckhart insiste sur l'Essence divine génératrice comme Origine de la diffusion des Personnes. La vie du Principe incréé s'affirme et s'unifie en elle-même. Si Eckhart met l'accent sur le Fond divin, il ne faudrait pas trop vite en déduire un au-delà de la Trinité, car (comme on va le voir dans le chapitre suivant), il est impossible d'introduire une séparation radicale entre le Fond incréé de Dieu et son déploiement trinitaire.[460]

On comprend alors la place centrale de l'intellect chez Eckhart puisqu'on ne peut comprendre l'émanation des créatures à partir de leur principe que dans une émanation intellectuelle dans la mesure où Dieu ne peut que se donner lui-même. Or cet *intelligere* est un être absolu, la plénitude d'être que Thomas recherchait mais qui maintenant est à envisager du point de vue de l'incréé, c'est-à-dire du Principe. Or le dépassement de la métaphysique thomiste, on le voit, n'est pas un refus de penser l'être mais un autre regard ontologique qui prend l'incréé comme fondement et principe. Il s'agit de voir la créature à partir de son antériorité, la créature d'avant la créature, comme non-née, pour comprendre le passage de l'état de créature à l'état de fils de Dieu : Maître Eckhart prend l'espace et le temps intra-mondains à rebours de leur apparition, dans un « avant », une éternité ou un principe qui est incréé et qui conditionne leur apparition même. Il s'agirait de remonter le fleuve de la création, d'aller en amont même du créé, jusqu'à l'incréé du Principe. Car dans le Fond incréé de Dieu manifesté dans le dynamisme de la Trinité éternelle demeure inscrit l'*In principio*, comme préambule de la création[461].

460 Il s'agit ici d'un double mouvement processif et conversif déterminé par la profondeur de fond de l'incréé de Dieu.

461 A savoir sa procession première. La création a son être dans cette vie de l'incréé divin, c'est-à-dire dans ce Fond d'où émane la Trinité.

III°) L'INCREE AU REGARD DE LA CREATION

Aux paragraphes 7 et 73 du *Commentaire du Livre de la Genèse*, Eckhart s'interroge sur la relation qui lie la création à l'éternité, et donc sur les rapports entre le créé et l'incréé :

« Le commencement dans lequel Dieu créa le ciel et la terre est *l'instant simple et originaire de l'éternité*[462], celui-là même, dis-je, qui est identiquement et absolument l'instant où Dieu reste de toute éternité et où se produit, s'est produite et se produira éternellement l'émanation des Personnes divines[463]. »

Déjà dans le paragraphe 16 du *Commentaire de l'Exode*, Eckhart définissait la procession des Personnes en Dieu comme la raison et le préambule de la création. Il se référait en cela à saint Augustin, et en particulier au livre XI des *Confessions* :

« C'est ainsi que tu nous appelles à comprendre la Parole, le Verbe Dieu auprès de toi qui es Dieu, lui qui est dit éternellement, et par qui éternellement tout est dit. Car il n'est pas vrai que s'achève ce qui était dit, et qu'une autre chose après soit dite de sorte que toutes puissent être dites ; mais *c'est ensemble et éternellement que tout est dit*[464]. Autrement déjà ce serait le temps et le changement, non la vraie éternité ni la vraie immortalité[465]. »

C'est pourquoi, ajoute Eckhart, Moïse dit que Dieu a créé le ciel et la terre au commencement absolument originaire dans lequel il est lui-même, sans aucun intermédiaire ni intervalle (*sine quolibet medio aut intervallo*) : « C'est pourquoi, lorsqu'on m'a demandé un jour pourquoi Dieu n'avait pas créé le monde plus tôt, j'ai répondu qu'il n'avait pas pu parce qu'Il n'était pas. Il n'avait pas été auparavant avant que le monde ne fût. En outre, comment pouvait-il créer avant, quand c'est dans l'instant même où il est qu'il créé le monde ?[466] »

Maître Eckhart récuse ainsi la compréhension de la création comme un processus marqué par la succession réelle des jours, et n'en retiens que le caractère d'instantanéité :

« La création est avant le temps, au-dessus du temps et sans temps[467]. » *Ante tempus / Supra tempus / Sine tempore.*

Ces trois prépositions signifient l'Incréé du Verbe créateur : *avant, au-dessus et sans*, c'est-à-dire commencement et fin sans commencement ni fin, entendant par là la suprématie

462 Nous soulignons.
463 *Commentaire du Livre de la Genèse*, § 7, p. 249 *OLME* 1, Paris, Cerf.
464 Nous soulignons. Dans le texte latin : simul ac sempiterne omnia.
465 *Confessions* XI, 7, 9, BA p. 287.
466 *Commentaire du Livre de la Genèse*, § 7, p. 251, *OLME* 1, Paris, Cerf.
467 *Commentaire du Livre de la Genèse*, § 73, p. 331, *OLME* 1, Paris, Cerf.

du Principe. En mettant en avant la simultanéité de la création, Eckhart donne une lecture théologique tout à fait originale de *Job* 33, 14 et de *Psaume* 32, 9 :

Selon *Job* : « Dieu parle une fois pour toutes. » Sa parole est un engendrement éternel en cela précisément qu'il est de nature incréée. La monarchie du Père s'exprime en son Fils unique : son Dire est la création même : il ne vient ni avant, ni après, mais dans un « instant éternel », comme il l'exprime dans le paragraphe 7 du *Commentaire du Livre de la Genèse* : « Et il parle en engendrant le Fils, car le Fils est Verbe. Et il parle en créant les créatures : « Il dit et toutes choses furent, il ordonna et toutes choses furent créées. » (Psaume 32, 9). Ainsi l'émanation des Personnes et la création du monde sont prononcées « une seule fois » : « semel locutus est ». La création doit donc s'entendre essentiellement comme incréée, c'est-à-dire « originée » depuis le fond du Principe, depuis cette profondeur sans fond de la Trinité. Car la création ne constitue pas un second temps en regard de l'émanation des Personnes, mais un « simultané » et un « instantané ». En l'incréé de Dieu, Trinité ad intra, l'émanation des Personnes et la création sont contenues, tout entières « concentrées » dans ce fond sans fond ; le Père rassemble ainsi en son intellect incréé le monde créé et le Fils incarné, médiation entre le créé et l'Incréé. C'est pourquoi « toute la nature du Père, c'est d'être naturellement comme la racine de la Trinité, voilà ce que le Père est en lui-même[468]. » C'est pourquoi le Père demeure, retiré en son origine, « dans le fond et dans le noyau de l'être paternel où il a été éternellement en lui-même dans la Paternité et où il jouit de lui-même, Père en tant que Père lui-même dans l'unique Un[469]. » Par l'unique Un ou incréé du Principe, Eckhart se situe dans le cœur même de la création qu'il comprend depuis l'éternité ou l'origine incréée. Augustin ne disait rien d'autre quand il affirmait : « Nous savons, Seigneur, nous savons : c'est dans la mesure où elle n'est pas ce qu'elle était, et où elle est ce qu'elle n'était pas, que toute chose disparaît et apparaît. Il n'y a donc dans ta parole, ton Verbe, rien qui cède la place et rien qui succède puisqu'il est véritablement immortel et éternel. Aussi, c'est bien par le Verbe, coéternel à toi-même, que, ensemble et éternellement, tu dis tout ce que tu dis, et que se fait toute chose dont tu dis qu'elle se fasse[470]. »

Par l'incréé du Principe, Eckhart entend que le Père contient toutes choses en lui, mystérieusement : l'émanation des Personnes de la Trinité et la création du monde, comme « un » dans l'Unité, et non pas comme deux moments séparés. L'incréé est ainsi l'expression de la non-dualité du Principe – point de départ de la théologie d'Eckhart où s'exprime une

468 Sermon 49, JAH II, p. 119, Paris, Seuil.
469 Sermon 51, JAH II, p. 135, Paris, Seuil.
470 Confessions XI, 7, 9, BA p. 287.

éternité de la création simultanément que l'éternité de l'engendrement du Verbe au sein de la Trinité, dans ce « fond » où « Dieu est « au-dessus de l'être et au-dessus de la création[471] » - « intimité cachée de la Déité cachée où il repose avec lui-même et avec toutes les créatures[472]. » Ainsi la création vient de l'éternité et va vers elle. C'est ainsi qu'il faut entendre l'incréé chez le Maître : comme un point de départ et comme un point d'arrivée. Ainsi, « dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme incréée et incréable, l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même. Car Dieu la touche selon lui-même[473]. » Quel est ce mystérieux « premier contact » de Dieu sinon celui-même de l'idée incréée de l'âme en Dieu, de sa manence dans le fond paternel. Et la création à l'image de Dieu n'est ainsi possible que si originellement cette image est contenue en Dieu. Dans l'éternité, il ne saurait donc être d'intervalle : tout est donné à l'instant (*tota simul*). L'absence d'intermédiaire et d'intervalle justifie l'incréé comme Principe. Ainsi l'explicite Pierre Gire : « Maître Eckhart conçoit la création comme une sorte de surgissement du monde dans la génération du Verbe, pôle de l'expression trinitaire[474]. » Ainsi, il montre bien que l'*ex nihilo* inspiré de l'Ecriture, ne peut pas se comprendre comme une disjonction centre l'incréé du Principe et la création du monde, mais il signifie bien plutôt « la différence de la manifestation extériorisée du dynamisme divin à partir duquel se déterminent des expressions objectives[475]. » Maître Eckhart comprend ainsi la création à partir de l'intériorité même du Principe. C'est pourquoi la génération des étants dans le Verbe incréé retient toute son attention. Fidèle à saint Thomas et à saint Augustin, il se situe ainsi dans la logique de la préexistence. Or, contrairement à ses prédécesseurs, il explicite cette préexistence, cette origine incréée du monde et des étants à partir du Verbe-Intellect divin. Eckhart définit ainsi l'originalité de sa pensée en reprenant l'acquis de l'ontothéologie médiévale et en s'en démarquant dans et par son analyse de l'*In principio*. On comprend ainsi en quoi le *Commentaire de l'Evangile de Jean* est capital et constitue le point d'aboutissement du *Commentaire de la Genèse*. Car si Dieu se définit comme Être dans la tradition ontothéologique, Il est avant tout cette puissance paternelle qui ne cesse d'engendrer, cette nature incréé féconde d'elle-même et de tous les existants : Le Père incréé se définit ainsi comme *virtus essendi* – Un avec le Fils incréé et l'Esprit incréé. Ainsi on comprend pourquoi Pierre Gire analyse l'Incréé du Principe du point de vue de la créature comme le fait

471 Sermon 52, JAH II, p. 148, Paris, Seuil.
472 Sermon 22, JAH I, p. 195, Paris, Seuil.
473 Sermon 10, JAH I, p. 112, Paris, Seuil.
474 Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode, Paris, Cerf, p. 71.
475 Ibidem, p. 71.

que « chaque existant se réfère, sur le plan de son pouvoir d'auto-position déterminée, à l'Absolu qui le fonde. Ainsi la puissance ontologique de Dieu reste multipliée par les êtres qui la manifestent, comme si l'intensité d'un tel rayonnement, ne pouvait s'exprimer que par la multiplication des points de diffusion[476]. » Il montre ainsi en quoi la réflexion autour de l'incréé du Principe pousse Eckhart à passer le langage de l'être pour chercher celui de l'Un. Ainsi les créatures dépendant de la Trinité en son fond – fond en lequel s'enracine leur essence increée comme raison en l'intellectualité de l'*Archè*. Origine principielle de la créature, l'Incréé traduit ce mouvement instantané du dire et du faire de Dieu comme mouvement d'unification intelligible traversant la création de l'intérieur, et la fécondant ainsi de la Présence increée du Verbe : présence cryptée de la Trinité dans le monde qui est ainsi le signe de Dieu, la trace « écrite » de sa Parole. Ainsi le créé n'est pas extérieur à l'incréé puisque la Trinité créé à partir de sa profondeur, de la divinité de son fond, et pose ainsi la création comme le prolongement multiplié où le rayonnement diffracté de cette lumière originelle tout entière réfractée dans le fond incréé.

Partons de l'analyse de l'*In principio* qu'Eckhart établit dans son commentaire de la *Genèse* I, n19 *sqq* (*OLME* 1, pp. 269 *sqq*, Paris, Cerf)

Dieu créa le ciel et la terre au commencement :

•**Dieu crée en lui-même**. Il créa au commencement, c'est-à-dire il créa de façon telle que les choses ne fussent pas pour autant à l'extérieur de lui. Augustin, *Confessions* IV, 12, 18 : "Il n'a pas fait les choses pour les quitter ensuite, au contraire tout ce qui vient de lui demeure en lui."

•**C'est-à-dire maintenant**. Il créa au commencement, c'est-à-dire il a créé d'une façon telle qu'il créera toujours, *Jean* 5 : Mon Père œuvre jusqu'à maintenant.

•**Et dans le Fils**. Au commencement, c'est-à-dire dans le Fils, *Jean* 8 : « je suis le commencement » Il faut noter ici que de même que rien ne devient juste sinon par la justice engendrante qui, en tant que telle, est inengendrée, … ; de même rien n'est créé sinon par l'être inengendré [qui est le Père] et dans l'être engendré qu'est le Fils.

•**Dans la Raison**. Il créa au commencement, c'est-à-dire dans la Raison. La Raison, en effet, le Logos, ou Verbe, est le principe de toutes choses.

476 Ibidem, p. 72.

Eckhart reprend ces analyses du § 7 de l'*In Genesim* dans son Sermon allemand 22 où il va mettre l'accent sur la Déité entendue comme « *In principio* », « c'est-à-dire un commencement de tout être – c'est un terme de tout être car le premier commencement est là en vue du terme suprême. Oui, Dieu lui-même ne repose pas là où il est le premier commencement, il repose là où il est un terme et un repos de tout être[477]. » non pas que cet être soit anéanti, mais il est bien plutôt accompli là dans son terme incréé. Mais qu'est-ce que ce terme incréé ? « C'est la ténèbre cachée de l'éternelle Déité, nous dit le Maître –, elle est inconnue, elle ne fut jamais connue, elle ne sera jamais connue. Dieu demeure là en lui-même inconnu, et la lumière du Père éternel a brillé là éternellement, mais les ténèbres ne comprennent pas la lumière[478]. » La détermination du lieu en lequel réside le Principe, car ce n'est pas à proprement parler un « lieu », mais le Principe même[479]. Qu'est-ce à dire ? Dieu n'a pas de lieu à proprement parler puisqu'Il est le lieu même, le Maître rappelant ainsi que ce Lieu est l'Être, et qu'un tel Lieu est le seul où les étants peuvent subsister, c'est-à-dire demeurer en repos. Et le rapport de dépendance à Dieu qui constitue la créature, rapport exprimé dans l'idée maintes fois répétée qu'une fois Dieu ôté de la création, il ne reste rien des créatures, informe le traitement ontologique des rapports entre temps et éternité, entre créé et incréé, et donc le problème de l'incréé de la création.

L'éternité serait, dans la perspective eckhartienne, comme le lieu propre du temps et donc, de la créature elle-même. Nicolas de Cues reprendra cette idée dans son Sermon *Ubi est qui natus est*, et en particulier dans le paragraphe 5 : Dieu est présent éternel, ce présent est son être car seul le présent est véritablement, et c'est donc sur le plan de l'être que se détermine la nature, éternelle ou temporelle, du monde. Ainsi la création est pensée comme une sortie instantanées de l'éternité du temps, une fluxion, une explication de l'instant éternel en une succession d'instants successifs. Au paragraphe 21, il aborde une question proprement eckhartienne : « Où était Dieu avant qu'il eut créé le monde ? », question rapportée au livre XI des *Confessions* d'Augustin, et « Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé le monde avant ? » Cues reprendra les acquis du Maître et les validera, affirmant l'incréé du Principe en disant qu'avant la création il n'y avait pas de temps, donc pas d'avant. L'éternité n'est donc pas un temps avant le temps, l'incréé une création avant la création, mais l'origine et

477 Sermon 22, JAH I, p. 195, Paris, Seuil.
478 Sermon 22, JAH I, p.. 196, Paris, Seuil.
479 Voir In johannem, I, 38.

l'accomplissement même du temps et de la création. Ainsi un temps ne précède pas le temps, une création antérieure et parfaite la création que nous connaissons, mais seule l'éternité précède, comme Eckhart le montre dans le Sermon 52, selon son mode non-né ou éternellement ou incréé. La création a donc toujours été et a toujours été la création, ce qui n'est pas contradictoire puisque « toujours » signifie depuis que le monde est, c'est-à-dire à la fois éternellement selon l'action du Principe incréé et temporellement selon la réception du principié. Ainsi le commencement intemporel du monde est inscrit dans l'instant ponctuel de l'Eternité : le monde est depuis toujours et dans le temps, créé du point de vue de la raison créée, et incréée du point de vue de l'Intellect incréé. La création est donc ordonnée selon une orientation qui va de l'instant originaire, sans intermédiaire ni intervalle du tréfonds trinitaire, à l'incréé comme création continuée par le Verbe qui lui permet de revenir au Principe incréé par et dans le passage par le temps et la mort. Ainsi le monde ne saurait apparaître dans le temps que par l'apparaître éternel de Dieu lui-même, dans la manifestation du Fils révélant le Père, car le Fils incréé est image cachée du Père incréé, et les Trois comme Un le sont de la Trinité incréée, « puissance génératrice de la Déité[480]. » La création est donc théophanique, car elle manifeste dans le temps ce qui se fait éternellement dans le tréfonds de la Trinité, éternité, éternité de la *processio ad intra* et temporalité de la *processio ad extra* coïncident.

Ainsi tout ce qui a été éternellement engendré dans le Verbe incréé, par sa propre génération éternelle, apparaît dans une succession temporelle comme le début de quelque création, création qui se manifeste par la puissance génératrice et incréée du Père. C'est ainsi que le rameau qui apparaît comme le commencement de l'arbre, a d'abord été semence incréée. Toute créature subsiste donc en son principe sans commencement ni fin, selon le mode incréé de son être : « Selon mon mode non-né, j'ai été éternellement et je suis maintenant et je dois demeurer éternellement[481]. » Incréé comme Image du Fils dans le Fils, *Bild* par excellence, qui se recouvrivra dans le mouvement de percée « où je suis au-dessus de toute créature, et où je suis ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à jamais[482]. » Aussi faut-il admettre la *complicatio* du temps créé dans la ponctualité incréée de l'éternité, dans la mesure où le Verbe est lui-même coïncidence du temps et de l'éternité : ainsi, on ne peut opposer engendrement éternel dans l'intimité trinitaire et Incarnation du Fils. Ainsi le modèle et le fondement de la coïncidence des opposés s'établit comme l'union de la Trinité

480 Sermon 23, JAH I, p. 202
481 Sermon 52, JAH II, p. 149.
482 Ibidem, p. 149.

incréée et de la nature humaine créée : et cette union est dans le même maintenant, c'est-à-dire dans l'éternité.

Et c'est le Verbe qui apparaît comme l'instant éternel de la création, qui complique, comme le point, la ligne, touts les instants successifs apparaissant dans le temps. La coïncidence du temps et de l'éternité du Verbe est donc le fondement de l'incréé, tant du point de vue de Dieu que du point de vue de l'homme : Incréé du Principe éternel en lequel se conjugue simultanément la création et l'émanation des Personnes. C'est pourquoi Pierre Gire dira que 'la vérité totale de l'étant n'est accessible que sur l'horizon de la génération divine[483].' Or celui-ci renvoie à l'acte pur de donation du Père engendrant éternellement son Fils et créant éternellement le monde. On comprend alors en quoi Pierre Gire voit en la genèse divine de l'être de l'étant une implication en elle-même de la constitution de son intelligibilité. Ontologie et noétique sont ainsi comprises simultanément en un même mouvement générateur qui est celui du fond sans fond de la Trinité Un-Incréé. Ainsi Eckhart maintient conjointement la transcendance du Principe incréé, son absoluité comme sa disproportion, et, son immanence, la diffusion de l'être du Principe en un monde qui ne lui est pas pleinement extérieur. Cette réalité incréée de la création s'exprime dans le symbole du Quicumque – qu'Eckhart explicite dans le § 164 du Commentaire de l'Evangile de Jean :

Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet : 'Radix' pater, 'virga' filius, 'flos' spiritus sanctus.

Une bouture s'est élevée de la racine de Jessé, et de celle-ci une fleur a éclos : la racine est le Père, la bouture, Son Fils, et la fleur en est le Saint Esprit.

Sequitur enim : 'requiescet super eum', scilicet florem, 'spiritus domini'.

Il suit de là que : 'sur Lui repose l'Esprit du Seigneur', autrement dit la fleur.

Ad hoc referri potest quod ait Hermes Trismegistus : « monas monadem gignit et in se suum reflectit ardorem ».

A cela peut être référé ce qu'Hermès Trismégiste affirme : « la monade engendre la monade et réfléchit sur elle-même sa propre ardeur. »

Patet ergo quod in deo, utpote causa prima et exemplari omnis entis et entitatis, est pater, filius et amor procedens spiritus sanctus, et 'hi tres unum sunt' : una substantia, unum esse, vivere et intelligere.

483 Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode, p.126

Il est donc évident qu'en Dieu, en raison qu'il est cause première, modèle de tout être et de tout étant, sont le Père, le Fils et l'amour procédant d'eux, à savoir l'Esprit, et 'ces trois-là sont un' : une seule substance, un seul être, vivre et connaître[484].

Et la création trouve son commencement éternel en cette Trinité, Principe incréé, qui se définit comme une énergie de génération dans le pur instant éternel du fond.

1°) Le problème de l'être et de la communication de l'*esse*

1.1 Les relations entre Créateur et créature

« Tout l'être et l'être de tout viennent de Dieu seul »[485] affirme Eckhart en bon disciple de Thomas d'Aquin. Car dans son Prologue à l'œuvre des propositions, il soutient la thèse que l'être des étants relève de Dieu seul. On comprend ainsi qu'il faille se détacher de tout ce qui n'est pas Dieu pour être. Mais alors comment comprendre l'assertion eckhartienne selon laquelle la créature est néant ? Serait-ce qu'il faille distinguer en la créature plusieurs niveaux ? Serait-elle d'un côté tournée vers Dieu et donc étant, et de l'autre, détournée de lui, et donc néant ?

« Toutes les créatures sont un pur néant »[486] Ainsi, il ne l'assimile ni à un moindre-être, ni à un défaut d'être, mais à un « pur néant » : l'expression est osée et on comprend qu'elle ait pu choquer les censeurs d'Avignon. Ils y voyaient une négation de la création de Dieu. Mais Eckhart n'entend pas cela de la même manière, et loin de nier le créé, il le rend à toute sa dignité ontologique. Comment ? Si « le néant est une déficience et souille l'âme », les créatures souillent parce qu' « elles sont faites de néant »[487]. Or « être fait de néant », ne signifie pas être *entièrement* néant. Cela sous-entend un double statut ontologique de la créature qui la définirait plus justement sa position au sein de la création, et donc son

484 *Cf* § 160, p. 289, Cerf / « Dans les réalités divines et principalement en Dieu il est nécessaire de professer et de confesser le Père, le Fils et le Saint Esprit, et que « ces trois sont une seule chose » (« hi tres unum sunt », non unus) mais non un seul ; qu'en outre, ils sont coéternels, coégaux et consubstantiels (*coaeterni, coaequales, consubstantiales*), une seule chose en tout ce qui appartient à la nature, mais distincte uniquement en tout ce qui connote ou implique l'engendrer et l'être engendré, le spirer et l'être spiré, et en a la saveur.
485 *LW* III, 44, 9.
486 Sermon 5a, JAH I, 71.
487 *Ibidem*.

ambivalence intrinsèque. Pourquoi ? Car « tout ce qui est contraire aux créatures et leur cause du désagrément, c'est le néant ». Le néant est donc ici comme une présence négative au sein de la créature. Et cette négation est à entendre dans un sens ontologique et moral puisqu'elle la prive d'être en la coupant de Dieu et comme telle, l'exclut du mouvement de la grâce, comme dynamique d'amour et de vie. Ainsi la créature, en tant que néant, n'est qu'un gouffre de mort qui la rend impure, malheureuse et égoïste : « car seul est pur le cœur qui a réduit à néant tout le créé »[488]. C'est pourquoi, Eckhart invite au détachement du créé, c'est-à-dire de ce néant en moi qui m'obstrue le chemin du retour à l'incréé, c'est-à-dire à la Déité, où mon fond et le fond de Dieu ne forment qu'un seul fond. Et une telle identité détermine la joie d'être chez Eckhart, c'est-à-dire la joie d'être enfant uni au Père, et de devenir mère de Dieu, c'est-à-dire qu'après avoir été engendré comme fils, d'engendre à son tout le Fils. Et la joie s'oppose au « tourment » : « ce néant tourmente les âmes qui sont en enfer plus que la volonté propre ou quelque feu » Ce tourment s'apparente à un état mélancolique qui est la marque de la séparation de la créature d'avec son Créateur, séparation qui, paradoxalement, provoque en elle une souffrance, une « bile noire », comme si cet état déterminait en même temps la quête de son contraire comme quête d'un retour à sa part incréée, c'est-à-dire à ce qui permet une relation d'amour et d'unité avec Dieu. Pour Eckhart la créature humaine est faite pour se réaliser entièrement. Ainsi Eckhart distingue deux « néant » : le néant qui désigne la créature en tant qu'elle n'est pas tournée vers Dieu, et le néant de la Suressence divine, tel qu'il le décrit dans le Sermon 71, qui est le Néant de la « Vraie lumière » (Sermon 71, JAH III, p. 79), c'est-à-dire l'Incréé de Dieu, son essence, sa communion trinitaire : « Paul ne voyant rien, voyait le Néant divin » - Le néant est ainsi à comprendre dans une dialectique, celle même qu'il expose dans le sermon 40 : dépasser le néant créé, la multiplicité des images (*Entbildung*), et dans une assomption de tout l'être, recevoir l'Esprit Saint en la part la plus nue de son âme, en ce temple « libéré » des images, et rendu à sa pureté incréée : transformée par la grâce de l'Esprit incréée, illuminée par sa clarté divine, l'âme est ainsi « anéantie » en Dieu même, c'est-à-dire qu'elle recouvre l'Image incréé en elle, le quelque chose dans l'âme et ainsi se constitue dans son être véritable et libre. On voit ici que le néant est à entendre de façon ultime comme l'*Überbildung*, c'est-à-dire la réalisation de l'être de l'homme à partir de son moi véritable.

Or cette réalisation ne peut se concevoir sans Dieu. Ce dernier est la condition de sa joie d'être, de son épanouissement. Mais la condition de la créature est complexe chez

488 Sermon 5b, JAH I, page 77. De même : « dans la mesure où le néant est attaché à toi, dans cette même mesure, tu es imparfait. Si donc vous voulez être parfaits, vous devez être libérés du néant. » Ibid.

Eckhart au sens où si, par elle-même et en elle-même elle est néant et ne tient son être que reliée à son Principe, elle doit atteindre au néant d'elle-même en tant que néant créaturel si elle veut recouvrer son lien au principe. Mais on touche ici à un paradoxe : car le néant de la créature qu'il oppose à un « quelque chose » dans le Sermon 5a, nous renvoie à la créature en tant qu'être, c'est-à-dire dans son antériorité de créature, dans son incréé, qui, comme tel apparaît comme la noblesse de la créature. Car si Eckhart parle de la créature comme rien, il y a une noblesse du rien qui ne laisse aucune place au compromis et, qui dans son état de pur rien, ressent la béance de sa condition et le vide immense à combler.

Car si avec le créé apparaît l'être, c'est-à-dire l'autre, donc le différent et par conséquent le multiple, l'avènement de l'être fait régner la dualité. C'est la raison pour laquelle tout être créé est double. Comment entendre cette dualité ? Faut-il l'entendre dans le sens d'un « manichéisme » où d'un côté la créature serait bonne, et de l'autre mauvaise ? Faut-il concevoir cette double nature comme une dualité ou une opposition pure et simple ?

Eckhart ne peut concevoir ces deux termes dans leur opposition sans se contredire, il les définit plutôt dans une dialectique, et pose leur raison d'être dans leur relation même. Car si l'incréé se définit d'abord comme une différence, en tant qu'il s'oppose de façon radicale au créé en sa qualité même de Principe qui le précède et l'achève et par là même le commande. Ainsi l'avant du Principe en est aussi le terme. L'*exitus*, qui rend nécessaire le *reditus*, constitue avec lui un double mouvement qui trouve sa réalisation dans la dynamique une et unique de la naissance de Dieu dans l'âme.

Pour la tradition augustinienne, la créature est un *nihil* en comparaison de Dieu summum esse. Pour la tradition dionysienne, c'est le principe qui eut être dit non-être parce qu'il est au-delà des étants. Pour Eckhart, l'alternative entre être et non-être disparaît et si la créature se dit néant, *purum nihil*, Dieu se dit aussi Néant.

1.2 La dialectique de l'être et du néant

Chez Thomas d'Aquin, la créature gardait une certaine consistance propre. Le mot « *ens* » désignait d'abord la substance sensible ; l'être était créé, matériel, il tombait sous l'expérience des sens. Pareillement la justice, la bonté se disaient par priorité des créatures justes, bonnes. Pour Eckhart, au contraire, les qualités de la créature sont en vérité des qualités divines devenues manifestes dans le monde, il n'y a pour lui rigoureusement pas de perfection propre aux choses. La créature en elle-même est néant, de même sa justice, sa bonté, en tant que siennes, sont néant. L'homme bon se réfère à la bonté comme la créature se réfère au Créateur. La bonté fait l'homme bon tout comme le Créateur fait le monde. La bonté est créatrice comme Dieu. Elle est Dieu. Eckhart dit encore de la justice : « Les hommes justes prennent la justice tellement au sérieux, que si Dieu n'était pas juste, ils se soucieraient de Dieu comme d'une fève »[489] Ainsi s'éclairent l'affirmation « l'Être est Dieu » et celle « la créature est néant ». Que la créature soit, cela n'est en aucune façon son affaire. Elle est entièrement l'affaire de Dieu. Le rapport est extrinsèque.

« Le soleil éclaire bien l'air et le pénètre de sa lumière ; mais il n'y jette point sa racine, car lorsque le soleil n'est plus là, nous n'avons plus de lumière. Ainsi fait Dieu avec les créatures. »[490] La créature reçoit l'être comme l'air reçoit la lumière du soleil : au passage, passivement et en devenir. L'être de l'étant est alors une continuation de l'acte créateur de Dieu qui confère l'être[491] Dans une telle ontologie, le concept d'analogie transcendantale perd alors tout son sens. L'être est un Un incréé : une seule et même détermination se trouve dans tous les analogués : l'antériorité et la prééminence de l'être suressentiel de Dieu entendu comme incréé et incréable. Mais si cet incréé trouve un analogue en l'homme, est-ce qu'on ne tombe pas ici dans un monisme anthropologique idéaliste ? On peut y voir l'*analogie* d'une dépendance dynamique où l'incréé possède tout et le créé, rien, hormis sa faim insatiable de Dieu.

489 Sermon Iusti vivent in aeternum, DW, I, 103, 1 s.
490 Sermon Beati qui esuriunt…,Pf p 148
491 La doctrine eckhartienne, comparée à la tradition aristotélico-thomiste, se caractérise par la fugacité de l'être d'emprunt opposée à la permanence et à l'autonomie de l'étant analogique selon l'analogie de proportionnalité. Thomas a en vue un mode d'être de la créature secondaire parce que diminué, Maître Eckhart un mode d'attribution de l'être divin, ultérieur à Dieu mais non point diminué. L'analogie ne signifie donc pas un mode d'être mais un mode de présence de l'unique être qu'est Dieu.

Le fait de parler d'analogie chez Maître Eckhart nous permet d'articuler les deux niveaux ontologiques exposés ci-dessus : l'être créé et l'être incréé. L'analogie, en ce qui nous concerne, ne désigne pas un mode d'être, mais un mode de présence à l'incréé. Comment se définit alors ce mode de présence ? Et en quel sens l'incréé se révèle comme une présence insaisissable ?

Eckhart se situe dans une dialectique de l'être et du non-être, où l'être de la créature est essentiellement tourné vers l'être de son Créateur (*esse ad*) - cette relation qui est une orientation vers l'Incréé apparaît alors comme la raison d'être de la créature, ce qui la constitue dans son être créé à l'image de Dieu. Or si la créature « souffre » de la séparation avec son Créateur, cette « souffrance » est aussi appelée à être dépassée, transmuée par la grâce en l'état de béatitude qui est celui même de l'homme intérieur uni à l'Incréé de Dieu à partir de son fond incréé.

Partons de la proposition 26 de la Bulle pontificale qui condamne l'affirmation d'Eckhart selon laquelle la créature est « un pur néant » (*ein lûter niht*[492]). Figurant dans le premier comme dans le second acte d'accusation, cette déclaration sur le statut ontologique des créatures avait de quoi inquiéter les censeurs.

Selon l'interprétation métaphysique de Stanislas Breton, les thèses retenues comme hérétiques, « concernent le domaine de la créature »[493] et par là même celui de la création, des relations entre l'étant créé et l'être incréé du Principe, comme le montrent les propositions 1, 2, 3 et 27 retenues contre Eckhart lors de son procès à Avignon. Car si dans sa théologie, le Maître dominicain définit la créature comme « un pur néant », cela ne revient-il pas à dire que la création est une plongée dans la ténèbre, dans le néant, ce qui est l'opposé de Dieu ? Comment, dans cette perspective, penser la présence de Dieu dans le monde, et de là dans sa créature ? Dans quelle mesure la lumière incréée de la grâce pourra-t-elle œuvrer ? La condition créée, comme pur néant, permettra-t-elle d'envisager la liberté de l'homme ? Car, comme le dit Eckhart au Sermon 75[494] : « Quand on parle de l'homme, on parle de toutes les

492 « Toutes les créatures sont un pur néant. Je ne dis pas qu'elles sont minimes ou sont quelque chose : elles sont un pur néant. Ce qui n'a pas d'être est néant. » Sermon 4, Omne datum optimum, JAH I, p. 65, Paris, Seuil. DW I, p. 69, Stuttgart, Kohlhammer.
493 Stanislas Breton, Deux mystiques de l'excès, J.- J. Surin et Maître Eckhart, Paris, Ed. du Cerf, 1985, p. 148-151.
494 75, III, p. 103.

créatures (*Swenne man von dem menschen redet, sô redet man von allen crêatûren*) (…) Toutes les créatures sont résumées dans l'homme. »

Le problème de l'article 26 de la Bulle *in agro dominico* vient de ce que les juges ont extrait une phrase d'un Sermon sans même tenir compte de la suite du propos de l'auteur. En effet, Eckhart explique à quoi tient cette nullité ontologique de la créature : « Toutes les créatures n'ont pas d'être car leur être dépend de la présence de Dieu » (*wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes*)[495] Car en Dieu, dit Eckhart dans un autre Sermon[496], sont lumière et être, et dans les créatures sont ténèbre et néant » (*wan waz in gote lieht und wesen ist, das ist in den crêatûren vinsternisse und niht*). La création institue donc la créature dans un néant, c'est-à-dire dans une distanciation radicale au Principe incréé qui, comme tel est *Ipsum esse subsistens*[497]. Ce vide ontologique implique donc que la créature soit dans une totale indigence qui la soumet à la faim de l'être, marque même de sa finitude, et par là, de la condition humaine – rivée à son manque radical d'être, à son « pur néant » - Mais alors comment penser le rapport de l'Incréé divin au créé ?

Dans cette distance infinie du créé à l'incréé, on est en droit de s'interroger : dans quelle mesure est-il possible d'envisager la relation de Dieu à sa créature, au sens d'une relation personnelle, intime et libre ? Car dans cette perspective du néant créaturel, le dialogue entre le créateur et sa créature semble rompu. Quel renversement ontologique Eckhart va-t-il devoir opérer pour restaurer ce dialogue, cette relation entre le créé et l'incréé ? Car si « tout ce qui est créé et créable est néant (*Allez, daz geschaffen oder geschepflich ist, daz ist niht*) »[498], on peut se demander comment concevoir le créé hors d'une distanciation infinie au Principe incréé : De quelle manière Eckhart va-t-il rétablir l'être de la créature, et par là, sa relation à l'incréé ?

La création serait donc cette fracture êtrique qui vouerait la créature à mendier l'être. En effet, affirmant le « *geschaffen* » comme « *ein lûter niht* », le maître rhénan situe la création du côté de la négativité. En ce cas, lui dénierait-il toute plénitude ? Qu'en est-il alors des rapports entre le *geschaffen* et l'*ungeschaffen*, et en quoi constituent-ils un enjeu majeur de l'anthropologie du Maître ?

---

495 DW I, page 70.
496 Sermon 84, Puella surge, JAH III, p. 157, Paris, Seuil. DW III, page 458.
497 C'est-à-dire que l'Etre-Dieu ne dépend d'aucun être extérieur à lui pour subsister. L'être de Dieu dit son essence incréée.
498 Sermon 29, Convescens praecepit eis, JAH I, p. 240, Paris, Seuil. DW II, p. 88.

Par elle-même la créature n'est rien : son être dépend de la présence de Dieu nous dit Eckhart (*gegenwerticheit gotes)*, c'est-à-dire du fait qu'elle s'ouvre à cette Présence, et donc qu'elle se tourne vers la nature incréée du Principe[499], et se détourne d'elle-même en tant que nature créée. Aussi le Principe incréé exerce-t-il une négativité à l'égard du créé. Celle-ci ressortit à sa fonction principielle dans la mesure où Dieu se pose comme origine de la créature. La nature transcendante de Dieu renvoie donc la créature à son « pur néant ». Aussi la relation de l'*ens* créé de la créature à l'*esse* incréé de Dieu ne semble pouvoir se penser et se vivre que sur le mode d'une dualité, d'une extériorité radicale. Se fondant sur la différence ontologique entre l'être incréé dans son idéalité et l'être créé dans son extériorité, Eckhart fait de la créature un « pur néant » vis-à-vis du Principe incréé. L'*ens* de la créature, dans sa nature particulière appartient en effet à l'ordre du multiple et du changement, et en raison de cette appartenance se trouve affecté d'un coefficient de néant. Or Eckhart a soin de préciser que les créatures ne sont que néant : « Je ne dis pas qu'elles sont peu de chose c'est-à-dire quelque chose mais qu'elles sont un pur néant »[500]. Aussi le maître rhénan en déduit-il que les créatures « souillent »[501] La nature créée maintient donc l'humanité dans une condition de servitude au temps et à l'espace, à tout ce qui relève de la matière et du multiple. Eckhart n'affirme-t-il pas en effet que « si nous étions libérés [du néant], nous ne serions pas impurs »[502] Quelles sont alors les répercutions anthropologiques de son propos ?

Dans le même Sermon, Eckhart affirme qu' « il n'est rien que l'on désire autant que la vie »[503] Mais qu'est-ce que la vie ? « Ce qui, de l'intérieur est mû par soi-même ». Ce qui est mû de l'extérieur ne vit donc pas. « Si donc nous vivons de lui, nous dit Eckhart, nous devons aussi coopérer en lui de l'intérieur et non pas opérer mus de l'extérieur » : la créature doit donc être mue par ce qui la fait vivre, par ce qui lui donne l'être, c'est-à-dire par le Principe incréé. Mais comment son mode d'être de créature va-t-il le lui rendre possible ? N'est-ce pas là une contradiction de penser le désir de l'Incréé au sein d'un néant ? Dans la suite de son propos, Eckhart établit que « nous pouvons et devons agir en opérant de l'intérieur à partir de ce qui nous est propre. » Si donc la créature doit vivre de Dieu et par Dieu, il faut que ce dernier devienne son bien propre. Par l'emploi de cette expression, Eckhart nous invite à penser une relation intérieure entre le créateur et sa créature. La relation duelle et équivoque

499 En cela, il n'est rien de créé, il est incréé : « Dieu est aussi élevé au-dessus de l'être que le plus élevé des anges l'est au-dessus d'un moucheron » Or en posant la substance incréée du Principe, Eckhart ne lui conteste pas l'être, mais il lui attribue un être plus élevé.
500 Sermon4, JAH I, page 66, Paris, Seuil.
501 parce qu'elles sont néant. Sermon 5a, In hoc apparuit charitas Dei, JAH I, page 71.
502 5a, I, p. 71.
503 5a, I, p. 72.

doit donc être dépassée. Car « de même que Dieu accomplit toutes choses par son être propre et par lui-même, nous devons opérer par le bien propre qu'il est en nous. »[504] La réciprocité que le Maître envisage dans la relation entre Dieu et l'homme s'inscrit alors dans l'horizon d'une dialectique du créé et de l'incréé, incluant une dynamique de l'*Entbildung*. Qu'en est-il de cette dynamique et quel passage induit-elle ?

Le créé ne possède qu'un être reçu distinct de son essence, alors que Dieu est à lui-même sa propre essence : « C'est ainsi que ce Principe tient enfermé en lui les archétypes de toutes choses », nous dit Eckhart[505]. C'est cela qui signifie que les choses sont Dieu en Dieu. La création constitue alors une séparation d'avec le Principe incréé. Toutefois le créé ne vient à l'être qu'en vertu de ce Principe incréé qui le fonde parce qu'il le transcende. Ce qui fait dire à Maître Eckhart que « toute créature est pleine de Dieu et est un livre »[506] Le sens de la création comme séparation ne va donc pas de soi : il nous faut l'explorer à la lumière de ce paradoxe. Comme on l'a vu, hors de Dieu la créature n'est plus que « néant », mais Eckhart entend-il par là identifier la création à une ténèbre irrévocable ? Si l'on va jusqu'au bout de son propos, on comprend que le Maître, loin de déconsidérer la création, lui confère au contraire une place fondamentale dans sa pensée[507]. Car si par la sortie (*ûssgehen*) on entend une déperdition d'être, le créé n'en est pas pour autant coupé de Dieu, mais reste essentiellement relié à lui par un quelque chose de lui en elle. C'est sur ce quelque chose qu'il nous faut revenir, sur ce qui reste de trace incréée dans le créé, sur ce vestige de l'origine ancré au plus profond de la créature. L'homme, en tant que créé, ne se constitue lui-même qu'au terme d'un chemin de retour à l'incréé du Principe comme à sa raison d'être. Aussi le Maître dit-il : « Toutes les créatures touchent (*enrüerent*) Dieu non pas selon leur caractère de créature (*niht nâch der geschaffenheit*)[508], et ce qui est créé doit être brisé si l'on veut que le bien en sorte[509]. La coque doit être en deux si l'on veut que le fruit (*der kerne*) en sorte. »[510]

504 5a, I, 72
505 In Sermons-traités, trad. P. Petit, p. 77, Paris, Gallimard.
506 9, I, 104 ; DW I, p. 156 Wan ein ieglîchiu crêatûre ist vol gotes und ist ein buoch.
507 Cf. Yves Labbé, « Revenir, sortir, demeurer. Trois figures de l'apophatisme mystique » Revue thomiste 92, pp 665.
508 13, JAH I, p. 126. DW I, page 212.
509 Daz geschaffen ist, daz muoz gebrochensîn, sol daz guot her ûz komen.
510 DW I, 212. Au Sermon 21 (JAH I, p 187) il est aussi question du « fruit né de la fleur » quand l'âme est ramenée à Dieu. On retrouvera ce fruit plus tard quand on envisagera le Verbe et la naissance de ce dernier dans l'âme. Eckhart rattache aussi l'image du fruit à l'Esprit Saint dans la Trinité. L'Esprit Saint est le fruit d'amour du Père et du Fils : « Dans cet Un, le Père engendre son Fils en la source la plus intime. Là s'épanouit l'Esprit Saint et là jaillit en Dieu une volonté qui appartient à l'âme. » 5b, I, p. 79.

Eckhart établit ici une relecture de la différence entre l'*ens* et l'*esse*. Et s'il reprend la distinction classique entre l'*ens* des créatures et l'*esse* du Créateur, il opte pour la métaphysique augustinienne de la *relation* et non pour la métaphysique aristotélicienne de la substance. Ainsi il est amené à définir l'être créé comme un *esse ad*, comme un être orienté vers, un être en relation et non comme un être qui se suffirait à lui-même. « 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". Ce qui le constitue, c'est l' « *Etwas in der Seele* » qui n'est sans analogie avec l'*esse* incréé de Dieu : *In dem êrsten berüerenne, dâ got die sêle berüeret hât und berüerende ist ungeschaffen und ungeschepflich, dâ ist diu sêle als edel als got selber ist nâch der berüerunge gotes.*

Dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme incréée et incréable, l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même. sermon 10, JAH I, p. 112.

Ou encore :

Ein kraft ist in der sêle, von der ich mêr gesprochen hân, - und waere diu sêle alliu alsô, sô waere si ungeschaffen und ungeschepflich. Nû enist des niht. An dem andern teile sô hât si ein zuosehen und ein zuohangen ze der zît, und dâ rüeret si geschaffenheit und ist geschaffen – vernünfticheit : dirre kraft enist niht verre noch ûzer. DW I,1, p. 220.

Il est dans l'âme une puissance dont j'ai parlé souvent. Si l'âme était tout entière ainsi, elle serait incréée et incréable. Or il n'en est pas ainsi. Avec l'autre partie d'elle-même, elle a un regard et un attachement au temps, et par là elle touche le créé et elle est créée. – Cette puissance est l'intellect pour laquelle rien n'est lointain ni extérieur. Sermon 13, JAH I, p. 129.

Cette puissance est une vierge et suit l'Agneau partout où il va. Cette puissance saisit Dieu dans sa nudité en son être essentiel, elle est une dans l'Unité, non pas semblable dans la ressemblance. *Id*

Ainsi « Der kerne » (Sermon 5b) semble se comprendre comme le fruit d'une relation transformée, comme le fruit d'une dialogue rétabli entre le créateur et sa créature : fruit d'une création nouvelle où l'un se reçoit de l'autre dans l'unité d'une relation où le créé ne se sépare pas de l'incréé mais se constitue en lui, trouvant en lui sa demeure comme son sens. Or la métaphore du fruit pose les prémisses d'une réflexion sur la naissance, thème, nous le verrons,

par où s'accomplit la dialectique du créé et de l'incréé. Tout cela vise donc à un dégagement du *geschaffen*, à la nécessité d'un dépassement, d'un retour à l'*ungeschaffen*, principe de constitution de l'être comme accomplissement de l'homme. Comment le Maître va-t-il opérer ce passage ? Qu'est-ce qui, en l'homme créé, va lui permettre de penser le renversement du néant de la créature à l'incréé du Principe comme Néant au sens d'origine première ?

L'affirmation du néant de la créature pose en filigrane la nécessité de la reconnaissance d'une autre réalité, d'un autre ordre : la réalité du Principe, l'ordre incréé des choses. La créature, en se reconnaissant « néant » sans Dieu, prend conscience de la nécessité de regagner cet être premier qu'elle avait en Dieu, de retourner à son origine. Dès lors le néant n'est plus un « pur néant », un néant radical, mais un écho lointain et dégradé d'une unité substantielle fondatrice. Car en-deçà de son néant, l'étant créé révèle par son fond d'être le dynamisme trinitaire, c'est-à-dire celui de l'Être-Dieu comme Père-Fils et Esprit qui « passe à travers toutes choses sans les abandonner à la pure dissémination exténuante[511] » Par là, Eckhart entend une relation d'immanence du Principe à son dérivé, un « demeurer ». Le Verbe incréé apparaît donc à la fois comme fondement et profondeur de l'étant créé qui ne peut être sans lui. Cette dépendance comme dissemblance du créé à l'incréé signe donc un premier niveau de relation qui semble être le premier moment d'une dialectique. Qu'est-ce à dire ? La relation du créé à l'incréé comprendrait-elle en elle-même son propre dépassement ? Quelle en serait alors la finalité pour l'homme ? La dualité de la relation apparaît donc comme une étape sur un chemin où le *geschaffen* est appelé à rencontrer l'*ungeschaffen*, ou plutôt à le retrouver. Théologie et ontologie se croisent dans cette relation du créé à l'incréé par laquelle Eckhart va penser un itinéraire spirituel de l'homme vers Dieu où la créature doit être éduquée à l'incréé, élevée jusqu'à lui par une orientation du regard, un changement de point de vue : du point de vue créé au point de vue incréé, la question du comment se faire jour : il s'agit de parvenir à cet œil unique où le regard de l'homme ne fait qu'un avec le regard de Dieu : « Si mon œil, dit Eckhart, doit voir la couleur, il doit être dégagé de toute couleur. Si je vois une couleur bleue ou blanche, la vision de mon œil qui voit la couleur, cela même qui voit, est identique à ce qui est vu par l'œil. L'œil dans lequel je vois Dieu est l'œil même dans lequel Dieu me voit : mon œil et l'œil de Dieu ne sont qu'un œil et une vision, et une connaissance et un amour. »[512] *Min ouge, und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesihtund ein bekennen une*

511 Pierre Gire, « Le dynamisme de l'Absolu-Principe », in Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode, p. 123, Paris, Cerf.
512 Sermon 12, I, pp. 123-124.

ein minnen[513]. Car s'il ne fait aucun doute que la créature ne trouve son être qu'en Dieu, l'orientation anthropologique du propos doit nous amener à réfléchir sur la manière dont la créature doit vivre son rapport à Dieu, et ce qui lui incombe de réaliser afin de pouvoir le vivre pleinement : « Vous demandez souvent comment vous devez vivre. Apprenez-le ici avec application. Tu dois vivre de la manière dont il a été parlé à propos de l'image. Tu dois être à lui, tu dois être pour lui, tu ne dois pas être à toi, tu ne dois pas être pour toi, tu ne dois être à personne. »[514] L'être créé doit se dégager de lui-même et s'ouvrir à l'incréé. Ainsi l'homme devrait s'en tenir si fidèlement à Dieu qu'en toutes choses rien ne pourrait le réjouir ni l'attrister. L'homme doit prendre toutes choses en Dieu telles qu'elles sont là. Ceci implique une mort à soi qui est une promesse de vie, de création nouvelle. La connaissance de l'incréé comme sentiment de Présence, passe par la voie d'un affranchissement, d'une sortie de soi-même, de la multiplicité des images créées pour revenir à la simplicité et à l'unité du Principe.

1.3 Une apologie de la création

Qu'elle ne soit rien d'elle-même et ne puisse rien par elle-même ne voue donc pas la créature au « néant », mais l'appelle au contraire à se détourner du créé pour se tourner vers l'incréé en elle, c'est-à-dire à vivre de la Présence même de Dieu : revenir à la Source, au Principe, lui signifie donc de recouvrer l'image de Dieu en elle, de sentir et d'expérimenter la Présence de Dieu comme Présence incréée. Car il lui faut tout recevoir de Dieu, son être dépendant radicalement de cet Absolu du Principe incréé : *« L'être divin ne cherche rien hors de lui, mais tout demeure en lui-même. Pour que la créature reçoive de lui, il est nécessaire qu'elle sorte d'elle-même. » Sol daz sîn, daz diu crêatûre von im enpfâhe, sô muoz daz von nôt sîn, daz si ûzer ir selber gerucket werde.*[515] Le néant de la créature, comme expression de la séparation, comme privation d'être, est ainsi appelé à être dépassé : la créature doit « sortir d'elle-même », « s'être abandonnée totalement elle-même »[516] : *« Sors totalement de toi-même pour Dieu et Dieu sortira totalement de lui-même pour toi. Quand tous deux sortent*

513 DW I, page 201.
514 Sermon 16b, I, p. 151. *Dû solt sîn sîn und solt im sîn und ensolt dîn niht sîn und ensolt dir niht sîn und ensolt niemannes sîn.*
515 Sermon 75, JAH III, page 103, Paris, Seuil.
516 Sermon 4, I, 66

d'eux-mêmes, ce qui demeure est l'un dans sa simplicité. Dans cet Un, le Père engendre son Fils en la source la plus intime. Là s'épanouit l'Esprit Saint. »[517] L'enjeu de cette sortie est donc considérable puisqu'il y va de la participation à la vie trinitaire elle-même, à la pureté d'être qui est son fond, cet « Un » dont parle Eckhart et sur lequel nous reviendrons. Mais par quel miracle cette créature qui semble rivée à elle-même va-t-elle pouvoir sortir d'elle-même ? Comment penser un affranchissement du créé par la créature elle-même ?

Par cette « sortie » Eckhart entend un dépassement du créé au sens d'un détachement de ce « pur néant » afin d'accéder à un autre niveau de néant qui serait la reconnaissance de cette Présence incréée de Dieu dans l'âme en tant qu'elle ne se laisse ni comprendre ni nommer. Car en se tournant vers le Néant de Dieu, c'est-à-dire vers l'incréé du Principe, le néant de la créature n'est plus néant par soi, c'est-à-dire « pur néant », mais néant pour Dieu, c'est-à-dire néant capable de Dieu, néant « ouvert » pourrait-on dire. C'est alors que la créature éprouve la faim de Dieu. « Un texte dit : Quand Dieu est-il ton Dieu ? Quand tu n'aspires à rien d'autre, car ainsi tu as le goût de Dieu ».[518] On est alors en droit de se demander pourquoi Eckhart emploie ce terme de « goût » et quelle est sa nature. Car si le goût fait référence à une expérience sensible comment pourrait-il en être ainsi dans les relations du créé à l'incréé ? En effet, tout le désir de la créature semble tenir à l'expérience d'un goût de Dieu : « Dieu doit se donner lui-même à moi en propre autant qu'il s'appartient à lui-même, ou bien je n'ai rien, rien n'a de goût pour moi. » Détournée de Dieu, la créature est donc privée de goût, de désir, c'est-à-dire de raison d'être. A contrario, éprouvant la Présence de Dieu en elle, la créature retrouve son désir d'être : « Toutes les créatures reçoivent leur être directement de Dieu, c'est pourquoi il est selon la nature véritable des créatures qu'elles aiment Dieu plus qu'elles-mêmes »[519] Aussi son être semble-t-il tenir à son désir de Dieu. Mais quel est ce désir au juste ?

Ici, la relation du créé à l'incréé ne se pense plus dans l'ordre d'une séparation, d'une privation, mais dans celle d'une tension vers, d'un désir par lequel Eckhart entend signifier la plénitude de la création par la présence incréée du Principe. La créature accède à un premier degré d'être en tant qu'elle devient l'expression de cette plénitude, et le creuset même de son possible accomplissement. Qu'est-ce à dire ? Dans quelle mesure la créature – dont Eckhart ne cesse de nous rappeler le néant ontologique en soi – peut-elle se faire le donataire de ce « Dieu livré à moi en propre autant qu'il s'appartient à lui-même » ? Y a-t-il en elle une part

517 5b, I, pp. 78-79
518 74, III, p. 98.
519 10, I, 111.

d'elle-même qui ne serait pas « néant » ? Mais dans ce cas, ne perdrait-elle pas son statut de créature ?

Par la notion de désir, Eckhart réalise en effet une brèche dans le « *lûter niht* » de la créature, il l'ouvre à ce devenir où elle est interpellée à se vivre selon l'être de Dieu, et non plus selon elle-même. On est donc ici aux antipodes du chef d'accusation retenu contre Eckhart. Car loin de considérer la création comme une plongée du monde dans le néant, le maître rhénan la conçoit au contraire comme l'expression même de l'amour de Dieu. Mais qu'est-ce que l'amour de Dieu ? Eckhart s'en explique dans le Sermon 49[520] : « 'Dieu *aime*.' Quel émerveillement ! Mais qu'est-ce que l'amour de Dieu ? Sa nature et son être : tel est son amour. Celui qui priverait Dieu de nous aimer le priverait de son être et de sa Déité. Car tout son être tient en ce qu'Il m'aime *(sîn wesen swebet dar ane, daz er mich minnet)*. Et c'est pour cette raison que l'Esprit Saint jaillit. Quelle bénédiction divine ! Quel émerveillement c'est là ! Si Dieu m'aime avec toute sa nature – puisqu'elle en dépend –, Dieu m'aime comme si son devenir et son être en dépendaient. Dieu n'a qu'un amour : du même amour dont le Père aime son Fils unique, Il m'aime (*dâ der vater sînen eigebornen sun mite minnet, dâ mite minnet er mich*). »[521] Ailleurs le maître rhénan dira :« Créer c'est établir l'être qui est Dieu ».[522] Que faut-il en déduire ? Eckhart ne sépare pas la création de la manifestation de l'amour trinitaire de Dieu dans le monde et dans sa créature. Or l'expression de cet amour fait de la création une constitution de l'être (*collatio esse*)[523], une victoire sur le néant. Ainsi toute la vie de la créature devrait être un être : « Dans la mesure où notre vie est un être, dans cette même mesure elle est en Dieu. Dans la mesure où notre vie est insérée dans l'être, dans cette même mesure elle est apparentée à Dieu »[524] L'être s'oppose au néant comme la vie s'oppose à la mort. C'est pourquoi l'être est noble : la création, en tant qu'elle institue l'étant dans l'être, est noble. C'est un geste d'amour, un geste de donation : le geste du désir de Dieu pour sa créature. Ceci place donc la création au premier plan des préoccupations anthropologiques

520 Qui sequitur justitiam, diligetur a Domino.

521 49, JAH II ; Merket diz wort : 'got minnet'. Ein wunder ! Waz ist gotes minne ? Sîn natûre und sîn wesen : daz ist sîn minne. Der gote daz benaeme, daz er uns minnet, der benaeme im sîn wesen und sîne gotheit, wan sîn wesen swebet dar ane, daz er mich minnet. Und in dirre wîse sô gât ûz der heilige geist. Got segen ! waz wunders ist diz ! Minnet mich got mit aller sîner natûre – wan diu hanget hie ane –, sô minnet mich got rehte, als sîn gewerden und sîn wesen dar ane hange. Got enhât niht wan éine minne : mit der selben minne, dâ der vater sînen eigebornen sun mite minnet, dâ mite minnet er mich.

522 Commentaire n. 17 du Prologue général à l'œuvre tripartite, p. 135. LW

523 Ce terme est lourd de sens : la création n'est plus renvoyée à la négativité, comme dans la perspective de départ, mais apparaît comme ce rassemblement ontologique dont la créature porte le témoignage par l'image de Dieu en elle. Une même idée s'esquissait déjà chez saint Thomas (I Sententia, d. 37, question 1, article 1), mais l'Aquinate n'employait pas le terme de collatio esse et parler simplement de création comme don de l'être : creare autem est dare esse.

524 8, I, 94. DW I, page 132. Als verre unser leben ein wesen ist, als verre ist ezin gote. Als verre unser leben îngeslozzen ist in wesene, als verre ist ez got sippe.

du Maître : « Si débile que soit une vie, pour celui qui la considère en tant qu'elle est « être », elle est plus noble (*edeler*) que tout ce qui a jamais acquis la vie.

Ces textes font écho au Sermon allemand 63 (*Man liset hütt da haime in der epistel*) dans lequel il déploie cette relation de désir comme expression même de l'amour originel de l'incréé, à travers la métaphore de la chasse qui donne toute son ampleur à l'intensité de ce désir : « Dieu pourchasse de son amour toutes les créatures en leur donnant le désir d'aimer Dieu. Si l'on me demandait qui est Dieu, je répondrais maintenant ainsi : Dieu est un bien qui pourchasse de son amour toutes les créatures, afin qu'elles le pourchassent à leur tour, tant il est délectable pour Dieu d'être pourchassé par les créatures. » Cette réalité trouve alors sa réciproque dans le désir des créatures : « Toutes les créatures pourchassent Dieu de leur amour. »[525] Dans cette perspective, Eckhart établit l'*esse ad* des créatures dans une dynamique de donation où le désir de la créature est sans cesse appelé à se dépasser vers la dimension incréée de lui-même, comme Eckhart le laisse entendre dans un autre Sermon : « Le désir va plus loin que tout ce qu'on peut saisir par la connaissance. Il est plus vaste que tous les cieux, même que tous les anges. Le désir est vaste, immensément vaste (*Diu begerunge ist wît, âne mâze wît*). »[526] Mais l'immensité du désir lui-même semble elle-même insuffisante face à l'immensité de la nature incréée de Dieu, car « tout ce que peut saisir la connaissance et que peut désirer le désir n'est pas Dieu (*got niht*). Là où prennent fin la connaissance et le désir, ce sont les ténèbres, et là brille Dieu.[527] Eckhart semble donc inviter à un dépassement du désir pour que Dieu puisse se donner tel qu'il est, selon son mode incréé.

Mais il convient d'analyser ce qu'il en est de ce désir et comment Eckhart l'intègre dans son anthropologie. Au Sermon 6, concernant l'homme juste, il pose le principe de ce désir sous sa modalité créée : « si mauvaise que soit la vie, elle veut vivre. Pourquoi manges-tu ? (*War umbe izzest dû ?*) Pourquoi dors-tu ? (*War umbe slaefest dû ?*) Pour vivre (*Umbe daz dû lebest*).[528] Eckhart part de cette réalité matérielle et créée pour amener l'homme à interroger son désir de vivre : « Pourquoi vis-tu ? Pour vivre, et tu ne sais pourtant pas pourquoi tu vis. Si désirable en soi est la vie, dit Eckhart, qu'on la désire pour elle-même. Et de prendre comme exemple ceux qui sont en enfer, dans les tourments éternels : pour rien au monde ils ne voudraient perdre leur vie, car, explique Eckhart, « leur vie est si noble qu'elle flue directement de Dieu dans l'âme (*ir leben ist sô edel, daz ez sunder allez mittel vliuzet von gote in die sêle*) Parce que la vie flue directement de Dieu la créature veut vivre. Sa vie est

525 63, III, p. 27.
526 42, II, p. 77.
527 DW II, page 304 : Dâ diu verstantnisse und diu begerunge endet, dâ ist ez vinster, dâ liuhtet got.
528 6, I, 84, DW I, page 104.

tout entière un demeurer en Dieu. Ainsi, en posant le désir comme désir de vie, Eckhart nous amène à le penser comme désir de Dieu : l'homme est appelé à transcender son désir créé, sa faim terrestre pour retrouver son être originel qui ne se distingue alors plus de l'être de Dieu. La relation du créé à l'incréé trouve alors son plein accomplissement dans cette assomption du désir « L'être de Dieu est ma vie, dit-il dans ce même Sermon 6. Et d'en conclure : « si ma vie est l'être de Dieu, il faut que l'être de Dieu soit mon être et l'être originel de Dieu mon être originel, ni moins ni plus. » *Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch minner noch mêr.* [529]

Si Eckhart reprend la distinction classique entre l'*ens* des créatures et l'*esse* du Créateur, il opte aussi pour une métaphysique augustinienne de la relation[530] ce qui le conduit à définir l'être créé comme un *esse ad*, c'est-à-dire comme un être vers, un être ouvert, c'est-à-dire capable de Dieu, et non pas comme un être autosuffisant. C'est donc l'idée de participation qu'Eckhart entend mettre en évidence : « Du fait que l'homme reçoit tout son être par tout lui-même de Dieu seul, 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. »[531] En prenant conscience de son néant, la créature s'ouvre au désir de Dieu conçu alors comme désir de l'Origine, de l'Incréé du Principe. Mais ce désir semble s'inscrire lui-même dans une négativité, car il lui faut sans cesse se détacher du créé pour accéder à cette origine : la faim de Dieu s'opèrerait-elle comme un impossible rassasiement ?

La créature se nourrit de cette présence autant qu'elle en est capable, c'est-à-dire autant qu'il lui est possible de vivre de la vie même de Dieu. Ainsi plus la créature se tournerait vers Dieu, plus elle se ferait *capax Dei*, et donc, plus elle entrerait dans un lien d'intimité avec cette Présence. Tournée vers Dieu, la créature n'est plus alors ce néant radical mais ce « peut-être », en voie vers un possible accomplissement d'elle-même. Mais comment concevoir cet accomplissement alors même qu'Eckhart affirme que « Lorsque Dieu fit toutes les créatures, elles étaient si piteuses et si réduites qu'ils ne pouvaient se mouvoir en

529 DW I, p. 106.

530 Et non pour une métaphysique aristotélicienne de la substance. La doctrine aristotélicienne de l'analogie était partie du double constat que l'homme parle de l'être en de multiples occasions et que les cas auxquels ce mot convient sont multiples. L'analogie est la pièce maîtresse de toute métaphysique parce qu'elle permet d'organiser les nombreuses façons de parler de l'être et de montrer leur unité interne. Elles ne sont pas irréductibles les unes aux autres.
Aristote parle ainsi de l'être en une référence dénominative à une acception primordiale. Chaque fois qu'on emploie le mot être, un rapport s'établit, selon Aristote, à la première des catégories, la substance.

531 LW, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, n. 107.

elles. »[532] Au vu de ce que nous avons affirmé précédemment, ce nouveau paradoxe ne nous mène-t-il pas dans une impasse ? Car « tout le temps que l'homme a temps et espace, et nombre, et multiplicité, et quantité, il n'est pas tel qu'il doit être et Dieu lui est lointain et étranger. »[533] Si l'incréé commence là où finit le créé pour l'homme, comment concevoir une relation entre le créé et l'incréé ? Quel est l'élément qui va rétablir un lien entre les deux ?

Là encore, nous ne pouvons extraire cette seule phrase du Sermon 4 sans tenir compte de la suite du propos. Car Eckhart explique que pour remédier à cet état chétif des créatures, Dieu « fit l'âme si semblable et si égale à lui afin de pouvoir se donner à l'âme »[534] Par l'âme, Eckhart semble alors établir une certaine connaturalité entre Dieu et l'être créé. « Quand Dieu regarde la créature, nous dit Eckhart au Sermon 10, il lui donne par là son être ; quand la créature regarde Dieu, elle reçoit par là son être. »[535] On l'a vu, et cette déclaration d'Eckhart le confirme de nouveau, sous le regard d'amour de son Dieu, la créature reçoit l'être. Hors de ce regard, elle retourne à la nuit du néant : « Aucune créature n'est si minime qu'elle n'aspire à l'être. »[536] La création comme don de l'être à la créature pose donc le créateur comme principe de l'étant créé, et donc lui-même comme un incréé. Du point de vue de la créature, l'incréé du Principe apparaît alors comme un incommensurable et un imprescriptible, comme cet impossible qui jamais ne s'atteint et jamais ne se referme[537]. Comment envisager alors de passer l'épreuve de cette dualité du créé à l'incréé ?

« La nature de Dieu l'a poussé, dans sa bonté, à former les créatures dont il portait en lui l'image de toute éternité. Il se donne à chacune d'elles dans la mesure où elle peut l'accueillir. D'après une image de saint Augustin, Eckhart compare le rapport entre Dieu et ses créatures à une circonférence toute couverte de petits points ceux-ci donc, à égale distance d'un point central immuable. Pour qu'un petit point s'en rapproche, il doit changer de place.

Pour qu'un « petit point » puisse se rapprocher du « point central », il faut que la lumière naturelle en quoi l'homme éprouve tant de joie, soit élevée par la lumière de la grâce. Ainsi quand nous nous détournons des créatures, Dieu répand sa grâce en nous et nous accédons au troisième amour qui est Dieu lui-même.

532 4, I, 66.
533 10, I, 111.
534 4, I, 66.
535 10, I, 112.
536 8, I, 94 ; DW I, p. 134.
537 Par là est désigné un superlatif d'éminence qui n'est qu'une manière de dire que Dieu n'est rien de ce qui est, comme l'exige une théologie négative qui déploie la rigueur de ses conséquences.

Alors Dieu engendre dans l'âme détachée son Fils unique qui est sa connaissance, éternellement issue de son cœur paternel »[538].

Car Eckhart invite à se détacher de l'âme en tant qu'elle est créée : « Il faut que l'on dépouille et sépare tout ce qui est de l'âme : sa vie, ses puissances, sa nature, il faut que tout cela disparaisse et qu'elle demeure dans la pure lumière où elle vit une seule image avec Dieu. »[539] Quelle est alors cette pure lumière ? Comment faut-il l'entendre ?

A partir du « pur néant » de l'être créé, Eckhart établit la plénitude de l'être divin (« C'est la particularité de Dieu que rien d'étranger ne s'insinue en lui, rien d'apporté, rien d'ajouté »[540]), par laquelle le monde existe. Or cette plénitude implique elle-même un autre Néant, au sens d'un quelque chose qui serait au-dessus de l'être : tel est ce qu'il entend par la nature incréée du Principe. De l'être au néant, Eckhart semble opérer un renversement. Or par l'affirmation du Néant de Dieu, de l'incréé du Principe, il établit un lien entre la création et son origine, entre le sens créé et le sens incréé de l'être.

Dieu, et Dieu seul, se laisse définir par une nature incréée elle-même, en tant qu'il est un « Un pur, clair, limpide, séparé de toute dualité » : *ein luter pur clar Ein ist, gesundert von aller zweiheite*[541]. Mais comment envisager un passage vers cet Un ? Car si Eckhart pose l'incréé du Principe, il invite l'homme à s'y abîmer (*versinken*) : « Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer : du quelque chose au néant » : *in dem einen sulen wir ewiklich versinken von nite zu nute*[542]. Il s'agit donc de passer du quelque chose au néant. Mais n'est-ce pas le contraire de ce que nous affirmions plus haut ? A quel « néant » le Maître fait-il donc allusion ? Il s'agirait ici d'un néant comme surcroît d'être, et donc non plus du néant relatif à la créature sans Dieu, mais du néant du Principe incréé, c'est-à-dire de cette antériorité du créé comme ce qui le passe et le commande : ce néant comme originaire innommé renvoie à la transcendance même de Dieu, à son incompréhensibilité.

Mais comment concevoir cette incompréhensibilité de telle manière qu'elle permette encore de continuer à penser la relation du créé à l'incréé ? En effet, si la créature aime ce créateur qui lui donne l'être, au cœur même de cet amour, Dieu lui offre un chemin de transcendance, de dépassement : celui du détachement comme désappropriation de ce qu'il y a de dissemblable et de non divin en l'homme. L'amour de Dieu, selon le mode créé, ferme la relation et aboutit à forger une idole de Dieu. Au cœur de ce processus se trouve un

538 75, III, 103.
539 44, II, 91.
540 44, II, 91
541 DW, III, Predigt 83, page 448.
542 DW, III, Predigt 83, page 448

dessaisissement et un abandon que le Maître appelle *gelâzenheit* ou *abegescheidenheit*. C'est le moment de négativité de la dialectique du créé et de l'incréé. « Nous magnifions la mort en Dieu, dit Eckhart, afin qu'il nous transfère en un être meilleur que la vie : un être dans lequel vit notre vie, dans lequel notre vie devient un être. » Quel est donc le sens qu'Eckhart donne à cet « *ein wesen* » ?

Dans la suite de son propos, il indique la nécessité d'une mort : « L'homme doit accepter volontiers la mort et mourir, afin qu'un meilleur être soit son partage. » : « *Der mensche sol sich williclîche geben in den tôt und sterben, daz im ein bezzer wesen werde.* »[543] La transformation en « un être meilleur que la vie » passe par une mort, un détachement. A la suite de Plotin et de Denys, Eckhart considère le détachement comme un moment nécessaire du devenir Dieu par l'effacement de soi. L'avancée vers la dépossession de soi est alors le chemin vers l'accomplissement de l'homme – sa *formatio*[544] comme le rappelle Marie-Anne Vannier[545]. Et cette amour est connaissance de la Présence de Dieu au plus intime de soi, connaissance qui est elle-même désir d'être, réminiscence de l'origine incréée. Or, dit Eckhart, « ne pas connaître une chose dans sa cause manifeste ne peut jamais être une connaissance. De même la vie ne peut être accomplie à moins qu'elle ne soit amenée à sa cause manifeste. »[546] Mais qu'est-ce qui, en l'homme, est capable d'un être spirituel et connaissant ?

A de nombreuses reprises, Eckhart nous exhorte à laisser le néant des créatures : *Swaz niht hie noch dâ enist und dâ ein vergezzenheit aller crêatûren ist, dâ ist vüllede alles wesens* : « Ce qui n'est ni ici ni là, où toutes les créatures sont oubliées, c'est la plénitude de tout l'être. »[547] Et Maître Eckhart ajoute : « Rien de nous ne doit être couvert que nous ne devions découvrir *totalement* à Dieu et lui donner *totalement* »[548] L'adverbe « *alzemâle* » renvoie à la radicalité du chemin de l'*Entbildung*, à l'exigence du détachement comme retour à l'incréé du Principe. Eckhart insiste sur cet adverbe pour donner l'orientation de la dynamique de la relation : dépasser la dualité du créé et des images, pour parvenir à l'unité de l'image de Dieu en l'homme. En effet, dit Eckhart, « si nous ne lui découvrons pas [ce qui est à nous][549], il n'est pas étonnant qu'il ne nous découvre pas ce qui est à lui, car il faut qu'il y ait complète réciprocité : nous envers lui, lui envers nous (*wan ez muoz rehte glîch sîn, wir im*

543 DW I, Predigt 8, page 134. JAH I, p 94
544 Cf. Marie-Anne Vannier, « La thématisation de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », dans Meister Eckhart, Lebensstationen, Redesituationen, hrstg von K. Jacobi, Berlin, 1997,pages 193-204.
545 Cf. Id., « « Creatio » et « formatio » chez Eckhart, » Revue thomiste 94 (1994), pp. 100-109
546 Sermon 8, JAH I, page 95, Paris Seuil
547 Sermon 11, Impletum est tempus Elizabeth, JAH I, p. 117. *DW* I, page 185.
548 Ibidem. Je souligne l'adverbe « totalement ».
549 Entdecken wir im niht, sô enist kein wunder, ob er uns denne niht endecket. *DW*, page 186.

als er uns). »[550] Le créé doit être mis à nu, découvert, et ainsi se donner totalement (*alzemâle*) à Dieu sans quoi la relation reste de l'ordre d'une disproportion, d'une dualité.

Suspendu à la présence de Dieu, la créature retournerait au néant si Dieu se détournait d'elle. Aussi son épaisseur ontologique tient-elle à son orientation vers la totalité du Principe[551]. Et par elle est décrit le mouvement du désir de Dieu. « Toutes les créatures désirent (*begernt*) par nature (*von natûre*) la sagesse (*wîsheit*). »[552] Et la nature de Dieu est de donner[553]. Et dans le même Sermon, Eckhart va plus loin en affirmant : « Dieu doit se donner lui-même à moi en propre autant qu'il s'appartient à lui-même, ou bien je n'ai rien, rien n'a de goût pour moi (*noch ensmecket mir niht*). »[554] En ces termes, le désir s'inscrit dans une dynamique de donation dans laquelle Dieu est créateur, c'est-à-dire donne la plénitude de l'être à cette créature qui se définit tout entière dans son désir de recevoir l'être, de participer à la plénitude de la vie divine. La relation du créé à l'incréé apparaît comme dynamique désir : « Dieu se donne comme Dieu tel qu'il est dans tous ses dons et selon la mesure de celui qui désirerait l'accueillir »[555] C'est pourquoi l'être créé, dans sa condition de créature extérieure, demeure toujours en tension vers son Origine principielle, comme mû sans cesse par ce désir du Verbe générateur : « En effet, l'être est le Verbe par lequel Dieu dit et interpelle toutes choses. »[556]

Eckhart relie sa théologie du créé et de l'incréé à une anthropologie où la condition créé de l'homme, dépendant de la nature incréée du Principe, l'inscrit dans un désir de retour à l'origine incréée du Principe en tant qu'elle le fonde et le constitue dans son être. Comme il l'affirme dans le second point de son programme de prédication, l'homme doit être « réintroduit dans le Bien simple qui est Dieu (*in das einfaltige Gut, das Gott ist*) »[557] Car « toutes les créatures portent en elles une marque de la nature divine dont elles émanent, en sorte qu'elles puissent opérer selon la nature divine d'où elles ont flué » [558] Or la question du lien entre le créé et l'incréé s'inscrit dans une réflexion théologique sur la création et sur le statut ontologique de la créature, sur son lien avec le Principe incréé : quel est ce lien et par où

550 Sermon 11, JAH I, p. 117. DW I, p. 186
551 « Car il n'est pas en lui de distinction » Sermon 84, III, p. 157.
552 Sermon 84, Puella, surge, JAH III, p. 157. DW III, p. 459.
553 DW I, p. 73 : «Gotes natûre ist, daz er gebe »
554 Sermon 4, Omne datum optimum, JAH I, p. 66, DW I, p. 71 : Got muoz mir sich selber geben al eigen, als er sîn selbes ist, oder mir enwirt niht noch ensmecket mir niht.
555 9, I, 102.
556 *Expositio in Iohannem*, n. 226. « Esse enim Verbum est, quo Deus dicit et alloquitur omnia. »
557 53, II, p. 151.
558 47, II, 106.

s'établit-il ? Dans quelle mesure la relation du créé à l'incréé conditionne-t-il l'anthropologie de Maître Eckhart ?

Dieu est celui qui donne l'être. Maître Eckhart reprend l'ontothéologie médiévale à son propre compte. Si Dieu est l'Être, il est d'abord et avant tout *virtus essendi*, c'est-à-dire puissance génératrice de tous les existants. De ce fait il se constitue comme l'Origine de l'*ens* créé. Sans Dieu, la créature « n'a pas plus d'être que n'en posséderait un moucheron. » Inscrite dans cette réalité de dépendance ontologique, la créature mendie l'être, elle se définit par sa faim de Dieu. Aussi apparaît-elle comme une béance en attente de l'être, en possible devenir. Or cet être ne se donne à elle que si elle le désire, c'est-à-dire si elle accepte de le recevoir. Ainsi, parce que Dieu est Présence qui se donne elle-même, il ouvre à la créature un chemin où s'inscrit son devenir : « Dieu s'offre lui-même à toutes les créatures, chacune peut prendre de lui autant qu'elle le veut »[559] Mais de quel devenir est-il question ? S'il n'est rien de lui-même et par lui-même, l'être créé est appelé à se tourner vers celui qui est tout, c'est-à-dire à vivre de la vie même de Dieu, à participer pleinement à cette Présence incréée qui est en lui. Être en attente de ce devenir qui n'est pas encore, le créé s'inscrit dans cette fracture de la création, dans cette séparation d'avec le Principe incréé. C'est pourquoi, il est néant par lui-même. Mais Eckhart n'en reste pas à la négativité de cette séparation. « Loin de discréditer la création, affirme Marie-Anne Vannier, Maître Eckhart est peut-être l'un des penseurs qui lui donne le plus d'importance. Par l'analogie[560], 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. »[561] L'homme n'accède ainsi au sens de sa condition créée qu'en revenant à la source de la création, c'est-à-dire retournant au Principe incréé. Et ce retour est le mouvement même de son désir recréé. Il faut que l'homme soit passé au crible et affiné dans la lumière de la grâce incréée. Car « telles qu'elles sont, toutes les créatures sont comme un néant ; quand rayonne sur elles la lumière où elles prennent leur être, alors elles sont quelque chose. » (*Allen crêatûren, in dem daz sie sint, dâ sint sie als ein niht ; swenne sie überschinen werdentmit dem liehte, in dem sie ir wesen nement, dâ sint sie iht)*[562]. Voilà pourquoi la connaissance de Dieu, selon le mode créé, ne peut être qu'une connaissance naturelle, car elle ne peut jamais être assez noble pour touche

559 47, II, 107.
560 Eckhart affirme d'une part l'identité entre Dieu et Être, Esse est Deus, d'autre part l'analogie d'assimilation dynamique des étants à Dieu, Qui edunt me, adhuc erunt. *Ecclésiastique*, chapitre 24, v 29. Voir le commentaire de ce verset et de son interprétation par Eckhart chez Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1973, pp. 320-332.
561 Marie-Anne Vannier, « Création et négativité chez Maître Eckhart », *Revue des sciences religieuses* 67 – 1993.
562 45, II, p. 98 / *DW* II, p. 369.

Dieu sans intermédiaire. La médiation semble être la modalité inhérente au créé. Il faudrait ainsi changer de perspective, se placer du point de vue de l'incréé pour tendre directement à Dieu. Quel est ce mode de connaissance et d'expérience qui rend possible le détour des intermédiaires ? Qu'est-ce qui en l'homme peut être à l'image de l'incréé pour passer outre ces médiations ?

« Dieu maintient toutes les créatures comme en bride pour qu'elles agissent à sa ressemblance » dit Eckhart au Sermon 47.[563] Et le Maître d'en déduire que la nature tend sans cesse vers le plus élevé qu'elle puisse réaliser. La création comme expression de la Présence du Principe incréé manifeste le don d'amour de Dieu, sa plénitude de donateur : « La perfection de Dieu n'a pas pu se retenir de faire fluer de lui les créatures auxquelles il pourrait se communiquer. »[564] C'est ce que le Maître laisse entendre à travers la métaphore de la *bullitio*. Et il ne sépare pas bullition interne et bullition externe (ou ébullition). « Dès que Dieu fut, en simultanéité avec la génération du Verbe, l'univers surgit *ab aeterno* » Or les censeurs condamneront l'interprétation eckhartienne de la création, comme le montrent les articles 1 et 3 : « Comme on lui demandait un jour pourquoi Dieu n'avait pas créé le monde plus tôt, il répondit alors, comme encore maintenant, que Dieu n'avait pu créer d'abord le monde, parce qu'une chose ne peut agir avant d'être ; par conséquent, dès que Dieu fut, il créa le monde »[565]. Or la métaphore du bouillonnement pose la structure trinitaire de Dieu dans l'immanence d'un mouvement qui la fonde et la dépasse. Le premier moment de la dialectique de la donation apparaît donc dans ce geste d'amour qu'est la création, et qui s'objective en opérations distinctes mais reliées entre elles par un élan fondateur. La conception du Dieu créateur s'insère dans l'idée chrétienne de la Trinité. Ainsi l'ordre du créé s'origine au dynamisme trinitaire[566]. Mais comment Eckhart relie-t-il la création au procès générateur de la Trinité ? « Ce que Dieu est dans sa puissance, nous le sommes en image (*Daz got in der kraft ist, daz sîn wir in dem bilde*) ; ce que le Père est dans la puissance et le Fils dans la sagesse et le saint Esprit dans la bonté nous le sommes en image. »[567]

Ce n'est pourtant pas sans opération, car l'âme est incluse dans l'image et opère dans la puissance divine comme cette puissance. Or Eckhart conçoit un au-delà de l'opération, u

563 II, p. 107.
564 84, III, 157. Cf 47, II, p 107 : « La richesse de Dieu se manifeste du fait qu'il donne gratuitement tous ses dons. »
565 Proposition 1 de la Bulle.
566 Dans l'esprit de la scolastique médiévale, il convient de discerner les opérations internes (ad intra) des opérations externes (*ad extra*) relatives au dynamisme divin. Les premières spécifient les Personnes divines et les secondes constituent les œuvres extérieures de Dieu : la création, la Révélation et le salut. Mais Eckhart ne sépare pas la bullition interne de la bullition externe.
567 67, III, 49 : *DW* III 132.

être sans opération, un fond sans fond où l'âme saisit les Personnes dans l'immanence de l'être, d'où elles ne sont jamais sorties et où il n' y a qu'une « pure image essentielle » (*ein lûter wesenlich bilde ist*) c'est-à-dire incréée. Car si le Christ s'est abaissé jusqu'au créé c'est pour que l'homme soit élevé jusqu'à l'incréé.

Aussi devons-nous revenir au statut logique de la causalité créatrice dans le *Commentaire du Livre de l'Exode*. Traditionnellement schématisée par la relation d'efficience, la causalité créatrice se traduit soit sous le mode d'un rapport équivoque soit sous celui d'un rapport univoque. Il est clair que l'univocité est impensable puisqu'elle placerait le créateur sur le même plan que ses créatures, réduisant ainsi la création à une pure émanation de l'Être divin. Seul le rapport équivoque permettrait de penser le rapport causal des créatures au créateur, rendant au Principe sa transcendance, mais réduisant la relation à une pure dualité en ramenant la créature à un pur dérivé du Principe. Or Eckhart pense la création au-delà de cette schématisation. Il réadapte le mode univoque à la structure trinitaire, à la génération des Personnes divines, et le mode équivoque à l'intelligibilité de la création extériorisée par le recours au rapport d'exemplarité. Maître Eckhart conçoit alors la création comme cette opération intelligente précontenant les images des êtres engendrés. La création n'est donc pas un néant au sens où elle n'est pas aveugle car elle a sa lumière dans le Verbe c'est-à-dire dans l'Intellect divin. Or cette lumière est incréée au sens où c'est en lui que préexistent les essences de tous les étants.

Ainsi où prend fin la créature, Dieu commence à être (*Dâ diu crêatûre endet, dâ beginnet got ze sînne)* et l'âme, en tant qu'elle a un être spirituel et connaissant réalise la percée vers l'incréé du Principe, car là où Dieu est, là est l'âme, et là où est l'âme là est Dieu. L'âme humaine semble renfermer en elle cette image, vestige de l'incréé du Principe, cause véritable du désir de Dieu et de la réminiscence d'un état antérieur à l'état créé : « Dieu opère et l'âme désire. A Dieu appartient l'opération, à l'âme le désir ainsi que le pouvoir que Dieu naisse en elle et elle en Dieu. »[568] : *Got hât daz werk und diu sêle daz begern und daz vermügen, daz got in sie geborn werde und si in got*.[569]

568 44, II, 91
569 *DW* II 342

2°) La question de l'Incréé et de l'image

De la dissemblance à la ressemblance, Eckhart propose un cheminement de retour au Principe par le recouvrement de l'image de Dieu en l'homme. Et chez lui, ce recouvrement équivaut à parvenir à être un Fils unique du Père. Et qui dit Père, affirme Eckhart au *Livre de la Consolation divine*, ne dit pas ressemblance mais naissance. Ici l'anthropologie eckhartienne s'enracine dans une christologie par laquelle l'incréé se pense comme une constitution du créé en tant qu'*imago Dei*, comme dépassement des images créées pour revenir à l'image incréée (*Ürbild*) Comment l'homme peut-il y parvenir ? Eckhart s'en explique dans le Sermon 46 : « Le Verbe éternel n'assuma pas cet homme-ci ni cet homme-là, mais il assuma une nature humaine libre, indivise, qui était simple, sans trait particulier (*bilde*), car la forme simple de l'humanité est sans figure (*bilde*). Et c'est pourquoi, lorsque la nature humaine fut assumée par le Verbe éternel, simplement, sans figure particulière (*bilde*), l'image (*bilde*) du Père qu'est le Fils éternel est devenue la figure (*bilde*) de la nature humaine. »[570] D'où l'injonction du Maître : *Wellet ir ein sun sîn, so scheidet iuch von allem nihte, wan niht machet undrscheit*[571]. Si vous voulez être un seul Fils détachez-vous de tout ne-pas car ne-pas créé la différence. Le détachement prépare en l'âme la vacance d'un lieu où Dieu accomplit l'engendrement de la forme christique, c'est-à-dire l'être par quoi l'homme, par la grâce, acquiert l'accomplissement de son être par le Fils. C'est par le Verbe que Jésus est Christ et c'est par la Verbe que l'homme est noble lorsqu'il se retranche en lui, dans la nature humaine assumée par l'Incarnation.

Ainsi, de même que l'homme intérieur échappe spirituellement à son être propre, étant un seul fond avec le fond divin, de même l'homme extérieur devrait aussi être dépouillé de son propre suppôt et recevoir totalement le suppôt de l'être personnel éternel qui est ce même être personnel. Or il y a ici deux modes d'être. L'un est le pur être substantiel selon la Déité, l'autre est l'être personnel du Christ. Tous deux cependant ne sont qu'une seule substance. Comme cette même substance de la personne du Christ, porteuse de l'éternelle humanité du Christ, est aussi la substance de l'âme et comme, selon l'être aussi bien que selon la personne, il n'y a qu'un Christ dans la substance, nous devons aussi être le même Christ. Nous devons

570 46, II, p. 102
571 *DW* II 382

l'imiter dans ses œuvres, car il est dans son être un seul Christ selon le mode humain[572]. L'homme juste, noble, n'agit donc plus par lui-même mais par la Christ qui vit en lui. Car il est tout entier recentré en l'incréé de lui-même : « Etant, selon mon humanité, de la même nature que le Christ, je suis uni à son être personnel de telle sorte que je suis par grâce dans l'être personnel un avec lui, et même cet être personnel lui-même (*daz ich von gnâden in dem persônlîcen wesene bin ein undouch daz persônlich wesen*). Comme Dieu [le Christ] demeure éternellement dans le fond du Père, et que je suis en lui comme un seul fond et le même Christ, porteur de mon humanité, celle-ci est aussi bien à moi qu'à lui dans l'unique substance de l'être éternel, en sorte que l'être de l'âme aussi bien que celui du corps sont parfaits en un Christ : un Dieu, un Fils (*ein got, ein sun*). »[573] La grâce établit ainsi ce lien entre le temps et l'éternité. Et c'est par la grâce d'inhabitation que l'homme peut parvenir à toucher ce fond sans fond de l'âme qui est uni au fond sans fond de Dieu. Car le Verbe ne se prononce que dans le lieu le plus intime, le plus profond, le plus silencieux de l'âme : Au commencement était le Verbe, et le Verbe était près de Dieu et Dieu était le Verbe. Eh bien ! Celui qui doit entendre cette Parole dans le Père – où règne un grand silence – celui-là doit être très silencieux et détaché de toutes les images et même de toutes les formes. L'homme juste ou noble serait ainsi un alter Christus, totalement « conformé » au Verbe, il se constitue ainsi dans sa filiation divine, et atteint alors à la pleine dimension de la part incréé en lui. Ainsi le temple « libéré » de l'âme est semblable au Dieu incréé, comme Eckhart l'affirme dans le Sermon 1 : Le temple « libéré » de l'âme est semblable au Dieu incréé

« Quand ce temple se libère ainsi de tous les obstacles, c'est-à-dire de l'attachement au moi et de l'ignorance, son éclat est si beau, il brille avec tant de pureté et de clarté au-dessus de toute ce que Dieu a créé et à travers tout ce que Dieu a créé, que nul ne peut avoir autant d'éclat, sinon seul le Dieu incréé.

Et en toute vérité : personne n'est réellement pareil à ce temple sinon seul Dieu incréé. Tout ce qui est au-dessous des anges ne ressemble absolument pas à ce temple. Les anges les élevés eux-mêmes ressemblent un peu à ce temple de l'âme noble, mais non pas pleinement. »

Swenne dirre tempel alsus ledic wirt von allen hindernissen, daz ist eigenschaft und unbekantheit, sô blicket er alsô schône und liuhtet alsô lûter und klâr über allez, daz got geschaffen hât, und durch allez, daz got geschaffen hât, daz im nieman widerschînen mac dan

572 67, III, 50
573 *Ibidem*.

der ungeschaffene got aleine. Und bî rehter wârheit, disem tempel ist ouch nieman glîch dan der ungeschaffene got aleine. Allez daz under den engeln ist, daz glîchet sich disem tempel nihtes niht. (DW I,1, p. 12 & p. 13).

Du créé à l'incréé et de l'incréé au créé le centre comme principe et fin c'est le Christ-chemin, vérité et vie : voie de retour au Père et promesse du fruit de l'esprit. Devenir fils dans le Fils permet de repenser le créé à partir de l'incréé, de transfigurer le rapport de l'homme à Dieu, à lui-même et aux autres. L'eucharistie comme communion de l'âme à Dieu établit alors ce point de jonction entre le créé et l'incréé, et permet de penser la transformation dans le concret du temps, l'éternité dans l'ici et le maintenant des choses :

Quand, dans la Cène, l'âme goûte la nourriture et que la petite étincelle de l'âme saisit la lumière divine, elle n'a plus besoin d'autre nourriture elle ne cherche pas au-dehors et se tient complètement dans la lumière divine. Saint Augustin dit : Seigneur, si tu te refuses à nous, donne-nous un autre toi-même ; nous ne trouvons de satisfaction en rien d'autre qu'en toi, car nous ne voulons que toi. Notre Seigneur priva de lui ses disciples comme Dieu et homme et il se donna de nouveau à eux comme Dieu et homme, mais selon un autre mode et dans une autre forme.

Swenne diu sêle gesmecket in der âbentwirtschaft der spîse mê und ensuochet niht ûzen und heltet sich allez in dem götlîchen liehte. Nû sprichet sant Augustînus : herre, benimest dû uns dich, sô gip uns einen andern dich, anders uns engenüeget niht dan an dir, wan dir enwellen niht dan dich. Unser herre nam sich sînen jüngern got und menschen und gap sich in wider got und menschen, aber in einer andern wîse und in einer andern forme.[574]

L'enjeu anthropologique se joue ici autour de la liberté : « acceptez-vous selon une nature humaine libre et indivise » (*ungeteilten menschlîchen natûre*) nous dit le Maître, au Sermon 46[575]. Si la modalité du créé maintient une dualité, celle de l'incréé établit l'homme dans la non-dualité d'un rapport à Dieu, repensant ainsi la relation dans l'ordre d'un dialogue restauré par la présence du Verbe dans l'âme – dialogue dans lequel l'homme s'accomplit et devient fécond selon l'âme, à partir du fond sans fond de l'âme, de son « quelque chose » [*Etwas in der sêle*] compris comme puissance séparée du néant créé et tournée vers le néant incréé de Dieu.

574 20b, I, 178 / DW I, page 343 :
575 46, II, p. 102 / DW II, p. 382.

Car il est dans l'âme une puissance qui est séparée du « néant » (ne pas) parce qu'elle n' rien de commun avec aucune chose rien n'est dans cette puissance que Dieu seul, il projette sa pure lumière dans cette puissance.

Wan ein kraft ist in der sêle, diu ist gescheiden von nihte, wan si enhât niht gemeine mit deheinen dingen ; wan niht enist in der kraft wan got aleine : der liuhtet blôz in die kraft.

Eckhart établit alors un rapport de réciprocité qui est celui même de la dynamique de donation reliant le créé à l'incréé, et par laquelle la nature incréée du Principe n'est plus rendue impossible mais devient possible, par grâce, du point de vue de Dieu. Si l'homme se place à partir de l'éternité, ne regarde plus à partir de sa modalité créée mais de l'incréé de Dieu, toutes choses sont transfigurées, et alors véritablement s'opère le détachement comme voie d'accès à l'unité. Tel est le noyau de l'anthropologie d'Eckhart : devenir par grâce ce que Dieu est par nature. Ni plus ni moins : « Car aussi vrai que Dieu est devenu homme, aussi vrai l'homme est devenu Dieu. »[576] : *Wan als daz wâr ist, daz got mensche worden ist, als wâr ist daz, daz der mensche got worden ist.*[577] Et ainsi la nature humaine est transfigurée du fait qu'elle est devenue l'image divine qui est l'image du Père : *Und alsô ist diu menschlîche natûre überbildet in dem, daz si worden ist daz götlîche bilde, daz dâ bilde ist des vaters.*[578] Le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu, c'est que l'homme soit par grâce d'adoption ce qu'il est, lui, par nature : « Car il serait de peu de prix pour moi que le Verbe se fût fait chair pour l'homme dans le Christ s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu » On comprend que l'enjeu anthropologique de la dialectique du créé et de l'incréé repose sur la naissance de Dieu dans l'âme, sur cette grâce de la filiation par laquelle l'homme accède à sa pleine liberté. Et la notion d'incréé s'éclaire à la lumière de la métaphysique johannique du Maître : Or qu'est-ce qui va pouvoir entériner l'inhabitation du Verbe dans l'âme ?

La voie du détachement opère le devenir de la créature comme un devenir un en Dieu et un avec Dieu, comme un retour au Principe incréé ainsi que le montre le remarquable Sermon 52 sur lequel nous reviendrons. L'homme ne doit plus se comprendre en tant qu'il est créé mais en tant qu'il est « fils », c'est-à-dire à partir de l'image incréée de Dieu par laquelle il goûte Dieu comme Présence incréée et peut alors vivre, par grâce, selon l'éternité du Principe : « Et ainsi, si vous devez être un seul Fils, il faut que vous soyez détachés et séparés (*abescheiden und abegân*) de tout ce qui introduit en vous une différence (*machende ist*).

576 46, II, p 106.
577 DW II, 380-381.
578 DW II, 381 / Predigt 46, Haec est vita aeterna.

Chaque être humain est accidentel (*Wan der mensche ist ein zuoval der natûre*), et c'est pourquoi séparez-vous de tout ce qui est en vous accident et acceptez-vous selon la nature humaine libre, indivise (*ungeteilten menschlîchen natûre*). Par cette nature humaine libre et indivise, Eckhart désigne la constitution de l'homme comme image incréée de Dieu. Dans cette image, Dieu est en tout temps opérant dans le maintenant de l'éternité et son opération est d'engendrer son Fils. La liberté correspond donc à une naissance éternelle de Dieu dans l'âme, à une fécondité de l'âme, à l'image de ce la vie intratrinitaire. Car l'âme qui possède Dieu est en tout temps féconde, car elle introduite à la vie trinitaire, elle est devenue par grâce ce que Dieu est par nature. Une telle âme est ainsi en tout temps féconde (*Also ist der sêle, diu geistlîche gebirt : der geburt ist vil mê*)[579].

Par la naissance de Dieu dans l'âme, par l'expérience de la fécondité, il y va donc de l'introduction de l'homme à la vie trinitaire. Car « le Père prononce selon le mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement, dans son Verbe éternel » (*Der Vater spricht erkennend in Fruchtbarkeit seine eigene Natur ganz in seinem ewigen Worte*)[580] Or prononcer le Verbe est pour le Père une nécessité de nature ; la nature incréée du Père comme racine de la Trinité s'exprime dans son Verbe : ce que le Père est en lui-même, sa nature incréée, est de prononcer ce Verbe conformément à sa nature et non par un acte de sa nature incréée. A l'image du Père dans la Trinité, l'âme est appelée à devenir féconde, à engendrer le Verbe en elle, à son tour, à partir de ce fond le plus noble d'elle-même. Comment est-ce possible ? Et dans quelle mesure Eckhart le concevra-t-il ? Ici intervient la grâce comme l'œuvre de Dieu en cette part incréée de l'âme, car « ce que l'âme a dans son fond personne n'en sait rien. Ce que l'on peut en savoir doit être surnaturel et donné par grâce : *Waz diu sêle in irm grunde sî, dâ enweiz nieman von. Waz man dâ von gewizzen mac, daz muoz übernatiurlich sîn, ez muoz von gnâden sîn*.

« Dans ce Verbe, nous dit Eckhart, le Père prononce mon esprit et ton esprit et l'esprit de tout être humain, semblable à ce même Verbe. » [581] Mais la grâce en elle-même, en sa nature incréée, semble elle-même devoir échapper à toute œuvre créée[582]. Comment est-ce

579 Predigt 43, DW II, p. 319.
580 49, II, 119 / DW II, p 715
581 49, II, 119-120 / DW II 716. In diesem selben Sprechen bist du und ich ein natürlicher Sohn Gottes wie dasselbe Wort.
582 Lorsque la grâce est dans l'âme, c'est si pur et si semblable à Dieu et tellement de sa parenté, et la grâce y est aussi dépourvue d'œuvre que dans la naissance. Sermon 38 JAH II, p 52. 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. Idem, p. 53.

possible ? Car Eckhart ne nous dit-il pas : « La grâce n'opère pas d'œuvre, nous dit le Maître au Sermon 38, elle est trop subtile pour cela. Car en effet : 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 cette naissance. Il ne doit sembler impossible à personne d'y parvenir.[583]

L'inhabitation du Verbe dans l'âme s'entérine par la grâce : il n'est pas impossible d'enfanter le Verbe à partir du fond le plus noble de soi, de l'incréé de l'âme. L'incréé pour l'homme devient alors une naissance éternelle du Verbe en lui qui correspond à un devenir soi, à l'image du Verbe incréée, autrement dit un devenir par grâce l'incréé que Dieu est par nature.

« Dieu produit toutes les créatures en un dire (*Got machet alle crêatûren in einem spruche*), mais pour que l'âme devienne vivante, Dieu prononce toute sa puissance dans la naissance de celle-ci. »[584]

Or, nous dit Eckhart, l'âme est créée « comme un lieu entre le temps et l'éternité qu'elle touche l'un et l'autre »[585] (*Diu sêle ist geschaffenn als in einem orte zwischen zît ud êwicheit, die si beide rüerende ist*[586]) Avec ses puissances supérieures, elle touche à l'éternité, mais avec ses puissances inférieures, elle touche au temps[587].

L'enjeu anthropologique que soulève le Maître est que l'homme se connaisse lui-même comme fils dans le Fils et vive ainsi pleinement et véritablement sa relation à Dieu. Et pour ce faire, il doit se détacher de son être propre. Dieu engendre son Fils dans l'âme pour que l'âme devienne vivante. Dieu se prononce lui-même dans son Fils. Et c'est dans ce dire où il se prononce dans son Fils qu'il parle à l'âme. Par le Fils, la création est renouvelée, rétablie en son image. Où il existe une division vers l'extérieur, on ne trouve pas dieu, dit Eckhart. Lorsque l'âme pénètre dans l'image et se trouve uniquement dans l'image, elle trouve Dieu dans l'image (*in dem bilde vindet si got*), et du fait qu'elle se trouve et trouve Dieu, c'est une seule opération hors du temps. »[588] Dans la mesure où l'âme est à l'intérieur, dans cette mesure elle trouve Dieu : elle est « un » avec Dieu : « dans la mesure où l'on est inclus là où l'âme est l'image de Dieu (*Als verre si dar inne ist, als verre ist si mit gote ein*).[589] Le créé doit être levé comme on lève un écran, un film opaque qui obstruerait la

583 38, II, 52.
584 43, II, 84.
585 47, II, p. 108.
586 DW II, p pp. 404-405.
587 Ibidem.
588 44, II, p. 90.
589 DW II, p. 340 / Predigt 44.

vision, la connaissance et par là le véritable amour. Découvrir au Dieu incréé « ce qui est à nous » en tant que créé suppose, du point de vue anthropologique, un dépouillement, une mort à tout ce qui marque le néant de la créature, tous ces désirs multiples qui écartent l'homme du chemin de retour vers l'incréé : « Où que nous nous trouvions, dans la fortune ou l'infortune, la joie ou la souffrance, quel que soit notre penchant, il nous faut nous en dépouiller » La vie nouvelle, l'être meilleur, ne viennent qu'au terme d'une mort au créé. Car « tant qu'un aspect d'une chose garde son propre être, ce n'est pas recréé, c'est restauré ou rénové seulement comme un sceau ancien que l'on répare et rénove »[590] Qu'est-ce qu'Eckhart cherche à nous dire ? Et que peut-on en déduire sur le plan anthropologique ? « Le temps a deux conséquences nous dit Eckhart, : vieillissement et déclin. Toutes les créatures sont maintenant et sont « de » Dieu (*Alle crêatûren die sint nû und sint von gote.*)[591] Mais Eckhart ajoute que « là où elles sont « en » Dieu, elles sont aussi dissemblables à ce qu'elles sont ici que le soleil comparé à la lune » (*aber dort, dâ sie in ote sint , dâ sint sie als unglîch dem, als sie hie sint, als diu sunne wider dem mânen und verre mê*)[592] Il faut mourir au créé pour revenir à la source incréée de l'être, à ce noyau de la vie éternelle : en ce dépassement même des créatures, l'homme accède à une autre connaissance de Dieu et de lui-même. Il s'achemine vers ce devenir autre que lu-même, vers l'*Etwas in der seele* comme espace de sa véritable liberté[593]. Car « la moindre image créée qui se forme en toi, nous dit Eckhart, est aussi grande que Dieu est grand. Pourquoi ? Parce qu'elle est pour toi un obstacle à un Dieu total (*Daz minneste crêatiurlîche bilde, daz sich iemer in dir erbildet, daz ist als grôz, als got grôz ist.*

590 44, II, 92.
591 44, II, 93 / DW II, p 350.
592 DW II p. 350.
593 L'incréé rattache l'homme à une sphère surhumaine, divine ;
Thomas d'Aquin peut nous instruire sur le paradoxe de cette transcendance. Après avoir montré que la liberté de l'homme ne peut trouver son achèvement dans plusieurs fins ultimes, et après avoir examiné tour à tour les biens particuliers dont aucun ne peut donner à l'homme son achèvement, il montre que seul le Dieu infini peut combler l'aspiration de la liberté humaine. (Somme théologique 1, 2, q. 2)
La Toi absolu et infini ne pourra s'ouvrir à l'homme qu'avec une liberté parfaite, et par une grâce pure, toute gratuite. Par essence, il n'y a aucune exigence de l'homme à l'égard de Dieu, même si l'homme ne peut s'achever lui-même sans que Dieu s'ouvre librement à lui. Ceci met en relief l'essence intimement paradoxale de l'homme.
Car on ne peut forcer le Dieu absolu à ouvrir par grâce son domaine intime.
Que la liberté de l'homme soit ordonnée à ce domaine le plus libre de tous, telle est la noblesse de l'homme, supérieure à tout ordre de la Nature. Thomas d'Aquin sait bien que Dieu a doté l'homme (comme les autres êtres naturels) des moyens et des instruments nécessaires pour ses fins et ses buts terrestres provisoires, mais il sait aussi que, lorsqu'il s'agit du sens ultime de la liberté humaine, de telles lois naturelles sont insuffisantes, et qu'un autre principe prend de la valeur : « Un être qui peut atteindre le bien parfait, même s'il a besoin pour cela d'une aide extérieure, est d'une constitution plus noble qu'un être qui n'atteint qu'un bien imparfait par ses propres forces » (Ibidem, q. 5, a. 5)
Ainsi est prise au sérieux l'image de Paul devant l'Aréopage : l'homme y est décrit comme un être limité dans le temps et l'espace (« des temps déterminés » lui sont assignés), mais aussi comme un être qui cherche l'absolu à tâtons (afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver, Actes 17, 26 sqq), Dieu se réservant de venir au-devant de cette recherche pour la mener à son achèvement.

War umbe ? Dâ hindert ez dich eines ganzen gotes). »[594] Donc, quand cette image sort, Dieu entre. Eckhart aura soin de noter qu'il s'agit là de l'œuvre de Dieu, car « l'œuvre est si noble et si élevée que Dieu seul l'opère »[595] Mais où l'opère-t-il ? Qu'est-ce qui, en l'homme créé, reçoit cette œuvre divine ? Quel est ce lieu secret qui en la créature est rendu capable d'accueillir la grâce ? Dans le Sermon 42, Eckhart assimile le détachement, le dépouillement du créé – le moment négatif de la dialectique – comme une percée (*durchbruch*) : « Toute notre perfection et toute notre béatitude, c'est que l'homme fasse sa percée et dépasse tout le créé et toute la temporalité et tout l'être, et pénètre dans le fond qui est sans fond. (*daz der mensche durchgange und übergange alle geschaffenheit und alle zîtlicheit und allez wesen und gange in den grunt, der guntlôs ist*.)[596] Mais à quoi la Maître fait-il référence par ce « fond qui est sans fond » ? L'incréé semblerait s'y rattacher. Un reversement s'opère ainsi : on passe du point de vue de l'homme au point de vue de Dieu : le créé devient premier et l'homme, en tant qu'il est image de Dieu, peut alors s'expérimenter lui-même à partir de cet incréé de Dieu en lui. Donc il ne s'agit plus de comprendre l'homme à partir du temps, mais à partir de l'éternité, « là où l'être et le devenir sont un » *daz wesen ist und dâ ein gewerden ist*[597]. Il s'agit donc d'une grâce béatifiante qui unit l'âme de façon totale et immédiate avecle Verbe incarné lui-même et substitue à sa nature d'être créé une autre nature supérieure, céleste, incréée.

Qu'en est-il de ce fond incréé de l'âme ? Comment Eckhart va-t-il échapper au risque de panthéisme ?

594 5b, I, p. 78 / *DW* I, p. 92.
595 42, II, p. 78.
596 42, II, pp. .78-79 / *DW* II, page 309.
597 *DW* II, p. 350.

2.1 L'incréé dans l'*imago Dei*

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram[598]

Le commentaire du verset de la Genèse sur l'homme-image-de-Dieu nous fait à la question du sens et de la portée théologique et mystique de l'homme-image

L'homme-image-de-Dieu pose le problème de l'image : en quoi l'homme est-il image de Dieu ? Est-ce le tout de l'homme qui est image ou s'agit-il d'un « quelque chose » en l'homme ?

Chez Eckhart, l'essence de Dieu est dite être, vie, et avant toutes choses intellect. Qu'en est-il de l'essence de l'âme ?

« Or moi aussi je veux maintenant montrer ce qu'est un homme. *Homo* veut dire un homme à qui est départie une substance qui lui donne être et vie, et un être doué d'intellect. Un homme doué d'intellect est celui qui se comprend lui-même intellectuellement et qui est en lui-même détaché de toute matière et de toute forme. Plus il est détaché de toutes choses et tourné en lui-même, plus il connaît clairement et intellectuellement toutes choses en lui-même, sans se tourner vers l'extérieur, et plus il est homme. »[599]

L'intellect occupe donc une place centrale pour comprendre la réalité humaine comprise dans toute sa dignité. Chez Eckhart, la connaissance de Dieu se joue dans deux puissances de l'âme (intellect et volonté) en-deçà de l'étincelle de l'âme, ou à l'intérieur d'elle. Et le maître reste fidèle à son ordre en privilégiant l'intellect qu'il qualifie de plus noble des puissances de l'âme : « je dis que l'intellect est plu noble que la volonté. La volonté prend Dieu sous le vêtement de la bonté. L'intellect prend Dieu dans sa nudité, dépouillé de bonté et d'être. »[600]

L'intelligence fonde la déiformité de l'homme[601], qui le fait être à l'image de Dieu. Car « plus une chose et subtile et spirituelle, plus elle opère fortement vers l'intérieur, et plus l'intellect est fort et subtil, plus ce qu'il connaît s'unit à lui et devient un avec lui. »[602] Donc, plus l'homme est « homme », plus il rejoint sa part intellective, et plus il est déiforme. Car

598 *Commentaire de la Genèse* I, 26.
599 15, I, 141.
600 9, I, 105.
601 Selon une des Rationes Equardi citée par Gonzalve d'Espagne : « Le connaître intellectif est une certaine déiformité ou déiformation puisque Dieu lui-même est connaître intellectif et n'est pas être. « Ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio, quia ipse est ipsum intelligere et non esse. » Quaestio Magistri Gonsalvi…, LW V, p 60, n 9 / trad. Alain de Libera, Maître Eckhart à Paris, op. cit p 207.
602 Ibidem, p. 105.

l'intellect est le propre de Dieu. La notion d'intellect, centrale dans les Questions parisiennes, est présent dans l'œuvre latine. On voit donc qu'il tient une place prépondérante dans la pensée du maître. Mais il faut maintenant comprendre en quoi il nous occupe et se rattache à la notion d'incréé.

Pour Eckhart, la créature intellectuelle diffère de toute autre créature qui lui est inférieure. Cette différence est importante pour comprendre le sens et le rôle joués par l'intellect-image chez le Maître : « l'inférieur est produit à la ressemblance de ce qui est en Dieu et n'a de correspondant en Dieu que cette Idée d'après laquelle il est dit être créé. Une Idée de ce type est spécifiquement déterminée et est relative à la réalité créée (infra-intellectuelle) comme à une essence spécifiquement distincte. Tandis que chaque nature intellectuelle a, comme telle, plutôt pour modèle Dieu lui-même et non pas simplement une idée divine. La raison en est que l'intellect, comme tel, est ce grâce à quoi le sujet connaissant devient toutes choses. » ON retrouve ici la déiformité : l'intellect est ce qui est l'homme le plus conforme à Dieu : il n'est pas spécifiquement déterminée et rejoint ainsi la nature même du Principe qui échappe à tout ce que l'on peut en dire.

Avicenne l'a expliqué au Livre X de sa *Métaphysique* : « L'accomplissement de l'âme intellectuelle est de devenir monde intelligible, que vienne s'inscrire la forme de tout l'être » De même Aristote l'exposait au livre III *de l'Âme*, en montrant que l'intellect était « d'une certaine façon toutes choses. »

L'homme procède alors de Dieu à la ressemblance de sa réalité substantielle. La nature intellectuelle est en effet seule capable de recevoir les perfections substantielles, celles qui précisément appartiennent en propre à l'essence divine : « Il est écrit *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, et non « à la ressemblance de quelque chose qui est contenu en nous. »[603]

L'intellect permet donc de définir l'homme dans son humanité, c'est-à-dire en tant qu'image. Car l'intellect englobe la totalité et fait ainsi de l'homme un microcosme. Comme tel, il contient en lui un fond incréé qui est semblable au fond de Dieu et qui le fait être à l'image de Dieu. La préséance accordée à l'homme en vertu de son être à l'image de l'intellect divin demeure une constante, que ce soit dans les questions parisiennes, où *Deus Intellectus est*, ou dans l'œuvre tripartite où *Esse est Deus*. Or si l'homme-image rejoint Dieu en tant qu'Intellect, c'est-à-dire au-dessus de l'être, il y a unité de principe incréé : car c'est ce « quelque chose au-dessus de l'être créé de l'âme » qui est ici désigné.

603 I Genèse, LW I, p 270-271, n. 115 / trad. CerfI, pp. 383-385.

La notion d'*Ungeschaffen* est alors cet Absolu qui se retrouve à l'état de trace ou d'empreinte dans la créature rationnelle. L'homme est un petit monde qui contient en lui le plus subtil, le plus lointain et pourtant le plus intime : fond de l'âme et fond de Dieu convergent en un fond sans fond (*Abgrund*), nous dit souvent Eckhart : cette unité n'est possible que dans la part incréée de soi, car c'est en cette part même ou ce quelque chose que je suis vraiment image-de-Dieu ou que cette image recouvre toute sa noblesse, toute sa pureté. Or comme tel, l'incréé passe toutes les déterminations car il ne peut être tel ou tel, et passe la mesure de toute notre compréhension : il est au-delà même de toutes les puissances et du vivre lui-même, car il s'inscrit dans le sans pourquoi de sa propre émergence.

In abstracto, il apparaîtrait comme ce qu'il y a de plus parfait, car il précède tout, se tient en amont du temps et de l'espace. Mais si j'envisage comme une notion abstraite qu'il m'est impossible de réellement définir, il semble donc impossible de l'appréhender *in concreto*.

Ceci doit se comprendre dans et par le schéma de la participation. Et, à ce niveau, on assiste à un glissement entre les question parisiennes et l'œuvre tripartite dont fait partie le commentaire de l'Evangile de Jean. Dans cette perspective, l'être créé est porteur de l'incréé, la chose la plus élevé, la plus transcendante, et cependant aussi la plus immanente, la plus intime, ce qu'il retrouve dans le plus humble de lui-même. Et c'est dans la mesure où l'incréé s'associe au créé que les étants sont le plus apparenté à Dieu. *In concreto*, si la créature est séparée de Dieu, elle garde en elle le souvenir de cette part d'elle-même qui l'arrache à elle-même, pour la faire paradoxalement revenir au plus proche d'elle-même, en son fond, en son Image originelle, en ce « quelque chose au-dessus du créé » et qui, loin de l'annihiler, le comprend. L'incréé, pris en lui-même, apparaît ainsi comme une fonction proprement surnaturelle, à laquelle l'homme participe, non pas dans le tout de lui-même, comme les censeurs du Maître semblent l'avoir cru, mais dans le fond de lui-même, grunt ou *scintilla animae*. Par l'incréé qui est en lui, l'homme peut se rendre semblable à l'incréé qu'est Dieu dans son essence ou sa Déité. Mais jusqu'où peut-on penser cette unité ?

2.2 L'incréé au-delà de l'image

Dieu n'est pas l'âme mais il l'a créée à son image : il a laissé en elle sa trace sous forme d'une « lumière » ou d'une « petite étincelle », aussi désignée comme étant la « cime » de l'âme ou son château fort (*bürgelîn*) : « le plus intime et le plus noble dans la nature divine est reproduit très véritablement dans l'image de l'âme »[604]. Dans quelle mesure ces deux superlatifs renvoient-ils à l'incréé ? La plus grande noblesse de l'âme représente ce retrait en sa part la plus intérieure[605] : « Ici l'image ne saisit pas Dieu en tant que créateur, mais elle le saisit en tant qu'être intelligible, et ce que la nature divine a de plus noble se forme véritablement dans l'image. »[606] Donc Dieu a imprimé une image naturelle de lui-même dans l'âme. » Mais alors comment distinguer le modèle[607] de ce qui est créé à son image ? La distinction entre ce qui est créé et l'Incréé est-elle amenée à disparaître ?

Si l'homme créé à l'image existe distinctement du modèle, son image s'oriente vers l'incréé. On rejoint à ce titre la thèse de Lossky pour qui, l'homme en tant qu'il est doué d'un intellect incréé est créé à l'image de Dieu.[608] Car s'il n'est pas un, l'homme, par sa part incréée, a la faculté de l'union. Car c'est l'intellect incréé qui sera le tremplin vers la percée, afin de dépasser la relation de dualité entre le Créateur et sa créature, et d'atteindre l'identité initiale de toutes choses avec elles-mêmes et avec Dieu. Il s'agit donc de dépasser la face à face et d'en venir au stade de la relation filiale. La distance qui, au départ, semblait infranchissable entre le créé et l'incréé, est ici surmontée par l'intellect sans pour autant tomber dans l'écueil d'une indistinction totale, de l'ordre d'une fusion. Comment Maître Eckart parvient-il à surmonter ce risque ?

Le Maître reste ambigu quant aux fonctions de l'intellect : tantôt il saisit Dieu dans sa nudité : « il est dans l'âme une puissance. Si l'âme était tout entière ainsi, elle serait incréée et incréable. Or il n'en est pas ainsi. Avec une autre partie d'elle-même, elle a un regard et un attachement au temps, et par là elle touche le réé, et elle est créée. Cette puissance est

604 16b, I, 150

605 En ce sens, l'incréé de l'âme ne pourrait avoir d'autre nature que divine : mais, on l'a vu, l'âme n'est pas tout entière incréé, il y a de l'incréé en elle, au sens d'un « quelque chose » qui passerait le temps et l'espace et qui lui aurait été alloué : mémoire de son union à Dieu ; trace de ma conformité parfaite à Dieu. Tout vient de l'incréé et tout retourne à lui. Il semble être le Principe de la vie spirituelle.

606 Ibidem.

607 Le Verbe-image constitue le modèle à la ressemblance duquel s'éclairent les rapports d'analogie (similitude à la fois ressemblante et dissemblante) entre le Verbe divin et l'intellect humain.

608 Lossky, op. cit. p 173.

l'intellect pour laquelle rien n'est lointain ni extérieur. »[609] On rencontre cette idée dans l'œuvre latine : « *Lumen quidem sapientiae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo intellectu, in quantum intellectus est, superius aliquid est et divinius secundum quod genus dei sumus, secundum quod ad imaginem sumus increati dei*. »[610] Par l'intellect, l'âme participe donc à la vie divine elle-même, lequel peut alors être identifié au fond de l'âme qui saisit Dieu dans son être essentiel.

Tantôt, il semble que ce « quelque chose » au-dessus de la nature créée de l'âme, et qui saisit Dieu dans sa nudité se situe au-delà même de l'intellect. Maître Eckhart évoque une puissance « qui ne touche ni au temps ni à la chair » dans le Sermon 2. C'est dans cette puissance, nous dit-il que « Dieu verdoie et fleurit absolument dans toute la joie et tout l'honneur qu'il est en lui-même »[611] On peut reconnaître l'intellect dans cette puissance que le Maître ne nomme pas.

Mais, Eckhart va plus loin : il parle d'une puissance qui seule est libre : « Parfois j'ai dit que c'est une garde de l'esprit, parfois j'ai dit que c'est une lumière de l'esprit, parfois j'ai dit que c'est une petite étincelle, mais maintenant je dis : ce n'est ni ceci ni cela, cependant c'est un quelque chose qui est plus élevé au-dessus de ceci et de cela que le ciel ne l'est de la terre. C'est pourquoi je le nomme maintenant d'une manière plus noble que je ne l'ai jamais nommée, et cependant il dénie aussi bien la noblesse que le mode et il est bien au-dessus. Il est libre de tous noms, dépourvu de toutes formes, absolument dégagé et libre. »[612] La radicalité de l'affirmation n'a de mesure que le « sans mesure » de ce « quelque chose » qui se définit par le paradoxe extrême d'être ni ceci ni cela, et pourtant d'être quelque chose. Pour Wackernagel, il s'agit là d'un point essentiel de la doctrine du Maître : le « petit château fort dans l'âme » doit transcender tout mode. Et il est bien au-delà de l'intellect lui-même : « si vraiment un et simple est ce petit château fort, si élevé au-dessus de tout mode et de toutes puissances est cet un unique, que jamais puissance ni mode, ni Dieu lui-même ne peuvent y regarder. »[613] De façon ultime, ce petit château fort désigne l'incréé car il est *en-deçà* même de tous les modes créés et des puissances elles-mêmes. Si Dieu lui-même ne peut y pénétrer, l'incréé de l'âme rejoint l'incréé divin lui-même et donc, la déité. Pour Josef Quint ce

609 13, I, 129.
610 Exp. in Sap. LW II p 428 / Cf. De Trinitate XIV c. 8
611 Sermon 2, I, 54
612 2, I, 55.
613 2, I, 56

« château fort » désignerait toujours l'intellect ou la nature intelligible. Que penser de cette assimilation ?

Les images intelligibles et sensibles de l'Incréé regroupent d'une certaine manière le Verbe image et l'homme créé à l'image : elles sont l'objet d'un discours mystique qui parle d'unité entre le fond de l'âme et celui de Dieu ; elles rassemblent en elles l'idée de détachement et de *deificatio* tout en gardant présente la relation entre l'être de Dieu et l'être de l'âme, ne tombant jamais dans la fusion panthéiste ou le nihilisme ontologique de l'acosmisme. L'incréé se pose à ce titre comme un vocable de l'apophase, nous donnant à penser la distinction dans l'unité des fonds.

Exercice spirituel et discours apophatique se superposent alors d'une manière originale dans l'œuvre d'Eckhart, à travers le thème même l'incréé qui rejoint celui de l'*Entbildung*. On pourrait même dire que tous les autres thèmes significatifs de la pensée eckhartienne peuvent être présentés d'une manière telle qu'ils gravitent autour de cette notion d'incréé qui régit la distance et la proximité ontologiques entre les pôles sémantiques de l'image. Faisant la part entre la similitude et l'altérité, on pourrait dire que l'incréé assure un point d'ancrage (le *grunt* ou *principium*) entre l'*ens* de la créature et l'esse du créateur, et permet alors de passer à un autre niveau de relation, rendant possible la naissance du Verbe dans l'âme. Remonter d'une relation de « dissimilitude » à une relation de « similitude » en passant par une sorte d'*Aufhebung* de l'analogie vers l'univocité, et même vers l'unité, conformément à la thèse de Mojsisch[614]

Incréé désignerait donc ce *principium* ou raison d'être de la traversée des niveaux ontologiques de l'image, tendant vers un au-delà de l'analogie. L'idée de déiformité constitue alors la résultante de ce travail de dépassement qui s'origine et se termine dans l'incréé, dans ce « quelque chose de l'âme » uni de toute éternité à l'être même de Dieu.

Revenir à la part incréée de soi signifierait alors se détacher du monde, et échapper à la souffrance du devenir. Car « comment pourrait être consolé et sans souffrance celui qui se tourne vers le préjudice et la souffrance, qui l'imprime en soi et s'imprime en elle (*und bildet daz in sich und sich darîn*), la regarde et la considère sans cesse ? [615] *Entbilden* constitue ainsi la cheville ouvrière de ce dépouillement : l'homme est alors plein de Dieu, conforme à son

614 Burkhard Mojsich, Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit, Felix Meiner, Hamburg 1983
615 DW V, p 13.

image incréée et non plus plein de lui-même : *und got erbildet sich im ûz allen dingen* : car toutes chose sont pour lui le goût de Dieu et il voit son image en toutes choses.[616]

Mais Maître Eckhart ne s'arrête pas en si bon chemin et s'avance jusqu'à crée le verbe *înerbilden* comme désignant cet aboutissement de l'abandon et cette identité avec l'image incréée : il s'agirait alors d'une image transfigurée, une image au-delà de l'image, une Image incréée, identique à la Déité même de Dieu L'aboutissement de cet *Ueberbildung*[617] suppose que la créature quitte son statut de créature.

Celle-ci, on l'a vu, se situait dans un rapport analogique face à son créateur. Or ce rapport vise à être dépassé dans l'itinéraire spirituel du Maître. Et ce dépassement nous fait entrer dans une perspective mystique : l'incréé serait donc un terme essentiellement mystique puisqu'il rendrait compte de cette union entre Dieu et l'âme.

Le rapport analogique entre Créateur et créature allait du simple don de l'être jusqu'à la création à l'image des étants doués d'intellect, mais on peu déjà entrevoir dans certains passages de l'œuvre latine (*Commentaires de la Genèse et du Prologue de Jean*) et de l'œuvre allemande (Sermons 2 et 10) l'idée d'une unité transanalogique qui soit proprement incréée. Ce terme signifierait alors ici l'idée d'une relation transcréaturelle entre Dieu et l'âme : aller en-deçà des images et de la créatures, à ce point d'origine où la créature n'est plus créature. Cette idée est contenue dans la thèse de Fernand Brunner[618] et dans celle de Lossky : « il semble que l'acquisition de l'état déiforme doive être à jamais refusé aux créatures, à moins que l'union avec Dieu ne se fasse au-delà de l'analogie, à un niveau d'univocité entre sujet et forme. »[619] Mais alors, on est en droit de nous demander si cette suppression du rapport analogique à Dieu ne serait pas une suppression de la créature comme telle. Pour Brunner, comme pour Lossky, il y aurait donc un au-delà de l'analogie auquel conduirait l'analogie elle-même, car la percée accomplie, il n'y aurait plus ni Créateur ni créature, ni Trinité ni intellect, mais le seul incréé comme marque de l'indistinction originelle, qui ne serait pas pour autant synonyme de fusion mais qui donnerait à penser un lien au-delà de toute parle, dans le silence et le mystère de sa propre apparition. L'incréé serait-il donc le lieu de coïncidence entre image et modèle ? La notion semble elle-même se prêter à une controverse : car à ce point de dépassement et d'apophatisme, on se retrouve dans le « désert », image chère à Eckhart pour signifier l'au-delà même du créé.

616 DW V, p 205
617 Pour l'explication de ce terme, voir la thèse de W. Wackernaegel.
618 L'analogie chez Maître Eckhart.
619 Freiburger Zeitschrift f. Philos. und Theol. 16, 1969, p. 349.

Or, dans de nombreux textes, il assimile ce « désert » à la Déité[620]. En tant que tel, la Déité représente le *summum ens*, pour le Maître ; mais il va même jusqu'à la situer dans une perspective encore plus radicale, au-delà de tout superlatif. Ceci explique la rareté des occurrences concernant la *Gotheit* (*Deitas* est l'équivalent latin), et l'*Ungeschaffen*, dans son œuvre. Car si ces deux notions, qui ne sont pas sans correspondances, sous-tendent toute la mystique eckhartienne, le Thuringien semble réticent dans l'utilisation même du langage, prouvant ainsi sa déférence à leur égard[621], la Déité se situant dans une réalité plus originelle et plus élevée que la Trinité. Ce n'est pourtant pas ce que pense R. Oechslin, pour qui la *Gottheit* est à un même niveau que la Trinité. Il ne valide pas l'idée du Dieu d'avant Dieu, mettant ainsi l'incréé en défaut, puisqu'il le situe au même niveau de l'émanation, de la création. Niant l'antériorité de la Déité, il ne la reconnaît pas comme source ou principe.[622]

Pour le maître, la déité est d'un ordre plus pur et plus simple que *Got*, car elle se donne comme le dépassement ultime de toutes les images, si bien que le terme de *grunt* lui correspondrait le mieux, car il traduit la transcendance du principe : « Dans le fond de l'âme ne peut être que la pure et nue déité … L'âme en elle-même, là où elle est au-dessus du corps est si pure et si délicate qu'elle n'accueille rien que la nue et pure déité. » Ces deux adjectifs (pur et nu) sont le propre de la déité. On constate qu'ils trouvent leur équivalent dans le fond de l'âme. Mais l'âme peut-elle être pour autant assimilée à la déité ? L'âme « accueille » la déité, elle ne se confond pas avec elle. Mais elle ne peut l'accueillir que dans son « fond », car celui-ci est considéré comme le plus subtil, le plus délicat : « au-dessus du corps », c'est-à-dire au-dessus du créé. Cette réalité du fond de l'âme est une réalité *in-créée* qui a retranché toutes choses. Le vacuité, ou la nudité, est la condition de l'accueil de la déité ou de l'Un ou de l'Incréé de Dieu. On retrouve cette idée chez les néoplatoniciens, et notamment chez Plotin[623]. Qu'est-ce qui marque l'originalité de Maître Eckhart à l'égard de ses prédécesseurs néoplatoniciens ?

Le dépassement des images jusqu'à la Ténèbre, jusqu'au Néant de Dieu ou Incréé, va au-delà de l'intellect – seconde hypostase – (créé à l'image et tantôt identifié à la *scintilla animae*) afin d'orienter le regard vers le seul fond incréé de l'âme, qui dépasse toutes les

620 *Gotheit*. Eckhart distingue Dieu et la Déité. Cette distinction est purement formelle car *Got* (Dieu) dépend de *Gotheit*. La Déité désigne chez Eckhart l'Un d'où tout procède, l'essence divine en soi inconnaissable que l'on ne peut évoquer que par négation, en écartant toute multiplicité. La *Gotheit* désigne le Dieu au-delà de Dieu ou Dieu d'avant Dieu. Transcendant et ineffable, on ne peut l'aborder que par la docte ignorance, c'est-à-dire la connaissance apophatique du divin.

621 Thèse de G. Stephenson, *Gotheit und Got in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, Bonn 1954, p 22.

622 „Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten », *Meister Eckhart der Prediger*, op cit p 161.

623 Cf. Les méthodes aphairétiques ou « méthodes d'abstraction et de purification intellectuelle » décrites par Pierre Hadot, op cit p 185

images : *apex mentis* ou cime de l'âme dans le détachement du détachement, Dieu ne peut lui-même entrer dans cette intériorité du fond – sans-fond (*Abgrund*) : « Dieu lui-même ne peut y pénétrer à moins que ne lui soit enlevé tout ce qui lui est ajouté. C'est pourquoi il fut répondu à l'âme : 'Un Dieu' »[624] C'est pourquoi « l'âme ne se satisfait de rien et continue à chercher ce qu'est Dieu dans sa déité et dans la particularité de sa nature propre »[625] Qu'entend maître Eckhart par la « particularité de sa nature propre » ? En quoi l'incréé est-il ce qui qualifie la nature même de Dieu en ce qu'il est dédevenu dans sa déité ?

L'incréé n'appartient pas au mode du divin mais au mode de la divinité, c'est-à-dire de l'essence même de Dieu, de cette Gotheit, en ce qu'elle a d'insondable et d'éternel. La déité rassemble en elle la nature incréée de Dieu, c'est-à-dire la particularité de sa nature propre. Or l'âme pénètre dans ce Un par un flux de retour : l'évocation de l'abgrund, profondeur sans fond, nous ramène alors à ce qui concluait et orientait la première étape de notre propos : le mystère de la Ténèbre incréée réside en ce qu'elle n'a ni temps ni lieu assignable : immobile jaillissement de lui-même, en lu-même et par lui-même, l'incréé passe infiniment l'homme, et c'est dans ce dépassement continuel qu'il a, pourrait-on dire, sa raison d'être. L'incréé ne peut être soumis à aucune réduction ontologique et métaphysique : il apparaît comme finalité du cheminement spirituel de maître Eckhart, et en même temps semble dépasser cette finalité même. Comment parler alors du mystère au fond du mystère ? Comment ouvrir à une connaissance de la Voie incréée qui n'en soit pas une profanation et une réduction ?

Car il s'agit d'accorder à l'Incréé toute la déférence qui lui revient, et pour ce faire, de pouvoir en parler le plus justement possible. Et on comprend alors que pour une telle notion, le maître n'en soit rester qu'à des « balbutiements »[626] : mystère même du lieu de la naissance du Verbe dans l'âme, d'une naissance éternelle. On comprend alors que le maître rhénan ait choisi le la voie apophatique. Mais il semble même aller plus loin ; et au terme de la voie spirituelle, l'expérience prend le relais du discours. Et sans aucune misologie de la part d'Eckhart, le silence supplée la parole.

624 21, I, 185.
625 10, I, 111.
626 Jeanne Ancelet-Hustache, Préface aux Sermons allemands de Maître Eckhart, p 12

2.3 L'incréé et la constitution de l'être dans l'éternité

Maître Eckhart, loin de nier l'être à Dieu, lui attribue plutôt l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'être au-dessus des étants, du *diz und daz*, du ceci et du cela. Dieu qui est, *Got*, n'est pas la *Gotheit*, ou le Dieu d'avant Dieu, tout comme le créé n'est pas l'incréé. Mais de quelle nature est cette différence et jusqu'où les deux termes s'opposent-ils ?

Dieu est ceci et cela dans les yeux de sa créature, il est ce que la créature voit de son regard subjectif, partiel et créé. Mais au plus intime d'elle-même, elle a conscience de ne pas le saisir entièrement lui-même et de le voir comme en miroir (saint Paul).

La mélancolie de la créature ne saurait être si la créature se savait irrémédiablement vouée au néant. Elle pressent en elle-même qu'il lui faut vivre de la vie de Dieu : c'est pourquoi la souffrance, provoquée par son état mélancolique va-t-elle la conduire à réaliser la percée, c'est-à-dire un mouvement de remontée au Principe qui la mènera au Dieu d'avant Dieu et à son état d'avant sa condition de créature, à son incréé. Il ne s'agit donc pas d'une différence de nature mais d'une différence de degré. Si le créé est un néant aux yeux d'Eckhart, c'est qu'il a perdu la plénitude du goût de l'incréé, et que ce dernier ne demeure plus qu'à l'état de trace dans sa mémoire.

Or si la réminiscence de l'incréé provoque de la souffrance, celle-ci peut être motrice si le sujet choisit de revenir vers le Principe :

« Mais dans la percée où je suis libéré de ma volonté et de la volonté de Dieu et de toutes les œuvres et de Dieu lui-même je suis au-dessus de toutes les créatures, et je ne suis ni Dieu ni créature. »

Cette phrase est pour le moins énigmatique puisqu'elle donne à penser un être qui ne serait pas, et donc qui se contredirait lui-même. Mais Eckhart nous mène ici à envisager un être dans la pureté même de son essence, c'est-à-dire un être en amont du temps et de l'espace, un être qui échapperait aux modes d'être créé :

« Je suis plutôt ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à jamais. »[627]

L'instant éternel se donne comme événement incréé, comme temps hors du temps où le maintenant « à jamais » défie la multiplicité du temps et se rassemble dans un « temps »

627 Beati pauperes spiritu, II, 149.

non pas séparé du premier, mais détaché de lui, en-deçà, et par là pouvant le transformer. Le temps et l'espace sont alors transcendés parce qu'ils sont transformés par le don de la grâce incréée qui me donne d'être un avec Dieu et d'enfanter le Verbe dans l'instant éternel.

« le don que je reçois dans cette percée, c'est que moi et Dieu nous sommes un. Alors je suis ce que j'étais et là je ne grandis ni ne diminue, car je suis là un moteur immobile qui meut toutes choses. »[628]

La souffrance semble être alors la trace de l'infirmité de la créature et porter paradoxalement en elle-même la possibilité de son contraire, comme si elle contenait en elle-même une promesse de félicité. L'angoisse de la créature, prise entre le temps et la mort, est certes ce qui la fait souffrir mais la souffrance ne se réduit pas à cette angoisse comme le constant d'un néant-prison, mais contient en elle-même la possibilité du renversement d'elle-même par elle-même : de ce temps qui semble une prison et qui nous conduit irrémédiablement vers la mort, la créature passera à un temps vécu dans l'instant du désir de retour : la souffrance devient alors un néant-ouverture où la créature trouve le revenir dans le devenir, où la percée était et est déjà là dans la sortie. Le temps tout entier a alors la forme d'un retour à l'Origine. Le temps du souffrir du créé est aussi un temps du désir et de l'unité de l'incréé comme vie de la vie. Et ce temps ne se temporalise pas à partir de l'avenir mais dans un présent éternel qui se confond avec un passé originel et premier, avec le retour au Principe. La souffrance est alors ce qui paradoxalement permet l'ouverture même du temps, et rend alors possible l'élan du désir et la dynamique de la percée jusqu'à l'incréé de soi et de Dieu. Car la créature qui souffre ne peut demeurer là où elle est. Car précisément elle n'a pas de lieu propre, pas d'identité, comme l'indique cette phrase du Sermon 52 qu'il emprunte aux mystiques rhéno-flamandes :« Lorsque je fluai de Dieu, toutes choses dirent : Dieu est, et cela ne peut pas me rendre heureux car par là je me reconnais créature. » Elle les a perdus par le mouvement de l'*exitus*. Or le *reditus* s'apparente comme sa seule alternative si elle ne veut pas se perdre dans le néant et si elle veut recouvrer le sens d'elle-même et de son identité.

Et cet éloignement est une souffrance. Mais cette souffrance se réduit-elle à une affection ou à une sensation déterminée ?

628 *Ibidem*

Ce tourment de l'âme, tel qu'Eckhart le définit dans son Sermon 5b, semble donc correspondre à une présence de l'homme à Dieu, à soi-même et au monde, présence qui se vit comme une disjonction, une distorsion et un éloignement : entre mélancolie et désir de plénitude d'être, la frontière est ténue. La voie ontologique croise la voie psychologique chez Eckhart quand celui-ci s'interroge sur le sens même de cette présence à soi et à Dieu comme incréés, comme unité de fonds, par-delà tout le créé : « toutes les créatures sont un pur néant. Ce qui n'est ni ici ni là, où toutes les créatures sont oubliées, c'est la plénitude de tout l'être. »[629]

Maître Eckhart, dans son chemin spirituel, n'a de cesse de rechercher l'unité, l'identité, et donc la simplicité qui est le contraire de cette multiplicité ontologique et temporelle qui condamne l'homme à la souffrance : « Tout le temps que l'homme a temps et espace et nombre, et multiplicité, et quantité, il n'est pas tel qu'il doit être et Dieu lui est lointain et étranger. »[630] Autrement dit, le temps est une matière créée, un quantifiable qui passe et qui soumet l'homme à la génération et à la corruption. Cette réalité du temps lui donne une modalité de néant au sens où l'on peut le mesurer, le dénombrer, le quantifier : il échappe en cela à la pure simplicité de l'essence, au fond du Principe qui donne le temps et par là même se situe en amont de lui.

Or la loi du temps n'est autre que la loi de la création, du devenir et de l'espace comme multiplicité de lieux que je ne pourrais contenir tous à la fois. Le temps ce qui soumet la créature à la souffrance de ce qui se dérobe à elle sans cesse, et donc de la mortalité, comme conséquence de son péché. La loi du temps n'est donc autre que la loi du péché. Aussi est-il cette promesse à la fois toujours tenue et toujours déçue. Or cette promesse est précisément celle de l'incréé, c'est-à-dire de l'unité entre le fond de l'âme et le fond de Dieu

Or s'il y a souffrance de la créature, c'est bien que le temps lui fait appréhender une dimension d'éternité, d'unité, d'égalité entre l'instant de Dieu et l'instant de l'âme. C'est pourquoi le travail du détachement vise essentiellement à se libérer de tout ce qui rattache l'homme au temps et à l'espace puisque tant qu'il se subsumera à elles, il ne pourra rejoindre la part incréée de lui-même.

Ainsi, si le créé fait naître l'homme selon un devenir et une mortalité, l'incréé le fait naître selon une éternité et une immortalité et rend ainsi possible la naissance de Dieu dans l'âme. De sa passivité première de créature, l'homme va devenir « actif » de son abandon

629 *Impletum est tempus Elizabeth*, JAH 11, I, 117.
630 *In diebus suis placuit Deo*, Sermon 10, I, 111. Ce Sermon fut sans doute prononcé à Cologne huit jours avant celui de l'Homo quidam nobilis (Sermon 15).

même à Dieu : il va se concentrer sur son fond, sur son éternité et retrouver ainsi la forme native de son caractère incréé. Mais si le Maître place l'homme tout entier hors du temps, il en fait l'égal de Dieu et semble alors retirer la transcendance à ce dernier.

Non car il faut considérer ce temps incréé ou éternité comme un point-source ou un originaire passif, un temps d'accueil à la naissance de Verbe dans l'âme, qui est non pas par l'homme mais pour l'homme, pour sa béatitude. Car l'homme ne peut retrouver le chemin de l'éternité sans la grâce : il s'agit de la grâce de l'éternité, qui est antérieurement une grâce du temps. Le Verbe, Principe à la fois hors du temps et dans le temps, s'apparente à cette Parole-Don qui visite l'homme et lui offre alors la grâce de devenir un avec lui, de porter du fruit – en abondance-. Or cette grâce est bien ce qui dénoue toute souffrance et immerge l'homme dans une vie de confiance et de paix où l'annonciation du Verbe est alors rendue possible par ce que l'âme s'est abandonnée : elle ne caractérise comme telle ni un sentiment ni une attitude psychologique mais se donne au contraire comme une présence en nous-mêmes pour nous-mêmes qui ne peut être donc de grâce dans le créé que parce qu'elle se situe en-deçà de lui et se donne donc comme *incréé*.

Eckhart avait certainement lu la *Physique* dans laquelle Aristote expose sa notion du temps :

Pour lui, il « est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur »[631] De cette définition, il convient de retenir que le temps appelle la notion de nombre : il est une grandeur et, qui plus est, une grandeur mesurable. Or cette définition du temps introduit une différence entre l'antérieur et le postérieur : le temps est alors cette différence toujours déjà creusée entre un avant et un après. Comment résoudre cette difficulté ?

Aristote nous propose de reconnaître au cœur du temps la fonction constitutive de l'instant : « le temps, écrit-il, est aussi continu par l'instant qu'il est divisé selon l'instant »[632] qu'est-ce donc que l'instant ?

Il est en lui ce qui à la fois sépare et relie. Il est ce qui fait du temps, l'unité des différences qui le composent : il est donc, ce qui permet au temps, bien qu'il devienne autre, de rester toujours le même. De quelle nature sont donc les différences introduites par l'instant ?

S'il est une grandeur mesurable, le temps est aussi une grandeur homogène, et les différences introduites par l'instant, à l'intérieur du continuum temporel, ne sont pas des différences qualitatives mais seulement quantitatives : l'instant n'est alors qu'une limite

631 *Physique* IV, 219 b1
632 220a 4.

virtuelle entre deux intervalles de durée : cette conception chronologique du temps convient à la physique. Mais Aristote ne semble pas avoir reconnu la nécessité d'un centre de perspective unitaire pour que l'on puisse parler d'un antérieur et d'un postérieur, d'un avant et d'un après. Or ce centre, Augustin ne le découvre pas dans la nature, mais dans l'âme humaine. Certes, pour lui, le temps est, en un sens très large, la mesure du mouvement ; mais avec cette différence que nous effectuons cette mesure dans notre esprit par le souvenir, par l'attente et par l'attention. Ainsi ce qu'on appelle un long avenir n'est en réalité qu'une longue attente de l'avenir et ce que nous appelons un long passé, un long souvenir du passé[633]. Or quand nous parlons du temps comme d'une distension, celle-ci n'a de raison d'être dans la mesure où elle est relative aux opérations de l'esprit qui attend et se souvient : c'est « une distension de l'âme elle-même »[634]

Or pour Augustin c'est au présent que j'attends et que je me souviens : ainsi, y a-t-il trois dimensions du temps : le présent du passé, le présent du présent et le présent du futur[635].

Ainsi Leibniz disait-il : « le présent est lourd du passé et gros de l'avenir », cette affirmation résumant très bien la tri- dimensionnalité du temps chez Augustin.

Ce privilège du présent est lié à la conception psychologique du temps que donne l'évêque d'Hippone, et marque une séparation entre le temps de l'âme et le temps de la nature.

Or comment l'auteur des *Confessions* explique-t-il la constitution même du présent et son éclatement en trois dimensions distinctes ?

« Si le présent était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité » ; il ne peut donc être qu' « en cessant d'être »[636] Or cette contradiction n'est qu'apparente, et constituant le passé et l'avenir, structure le temps tout entier. Fondement de sa temporalisation, elle fait toute la différence entre la présence transitoire de l'homme et la présence constante de Dieu : « vos années ne font qu'un seul jour »[637]

Or Eckhart n'a de cesse de chercher ce point originaire du temps, ou ce point source du présent, qui correspond, chez lui, à l'instant éternel, et par là au fond incréé de l'âme et de Dieu. Le temps et l'espace sont, chez le Thuringien, les conditions d'apparition de cette unité

633 *Confessions* XI, 24.
634 *Ibidem*.
635 *Confessions*, XI, 20.
636 *Confessions* XI, 14.
637 *Id*, XI, 13.

incréée, c'est-à-dire en amont du créé, ou par-delà la multiplicité du devenir et des lieux. Ces deux dépassements sont-ils pour autant des négations ?

Si Eckhart cherche un « au-delà » de l'espace et du temps, il ne refuse pas pour autant ces deux dimensions, et les prend au contraire comme matière du travail négatif de l'âme : c'est dans le temps et dans l'espace que s'opère le détachement.

« Sans éternité en nous-mêmes, nous ne pourrions pas désespérer. » Kierkegaard veut dire que nous désespérons moins de mourir que de ne pouvoir mourir : l'Enfer est l'insupportable et irrémissible attachement à la vie elle-même. A l'homme qui souffre la mort n'apparaît pas comme la première impossibilité mais comme la dernière possibilité. En destituant l'avenir de sa fonction constitutive, la souffrance destitue la mort de sa signification définitive. La mort n'apparaît plus en elle comme le sens ultime de la temporalité.

L'incréé est alors le dépassement et l'ouverture de la souffrance mélancolique, il en est l'horizon de possibilité dans son dépassement même. La réminiscence de l'incréé attise cette souffrance comme ce qui se donne à être comme souffrir, comme un « souffrir Dieu » : car il ne s'agit pas de souffrir pour ceci ou cela, mais de souffrir le Principe, c'est-à-dire de consentir à la relation d'amour et de connaissance où l'homme devra se détacher de lui-même pour laisser la grâce de Dieu œuvrer en lui. Cet état du « souffrir Dieu » est un état où l'homme « à la fois souffre et jouit »[638] Cet état contient en lui-même l'espérance d'une unité : l'espérance devient alors la jouissance non pas de la souffrance mais de la possibilité de sa négation.

638 *Philèbe* 36 ad

3°) Eternité et Incréé

Par l'incréé, Eckhart réclame une nouvelle institution du sens et de l'être où l'homme se reçoit tout entier de Dieu pour recevoir à son tour Dieu en lui et finalement l'enfanter. Cette dialectique est sous-tendue par la réminiscence de l'incréé au plus intime de l'âme, réminiscence qui lui donne l'aspiration au retour.

L'incréé n'apparaît pas seulement comme une dimension du créé mais elle reçoit chez Eckhart deux sens concurrents et irréductibles qui constituent le fondement paradoxal de cette notion : toujours et jamais, ici et nulle part, dynamique et repos. En elle les termes opposés coïncident, et en ce sens elle apparaît comme une éternité ouverte :

« Alors Dieu ne trouve pas de lieu en l'homme, car par cette pauvreté, l'homme acquiert ce qu'il a été éternellement, et ce qu'il demeurera à jamais. »

Si la créature est en souffrance, elle est en souffrance d'un autre, de l'autre d'elle-même, et de façon ultime, du Tout Autre. Elle est tout entière attente de cet Autre, espérant une relation qui ne soit pas seulement de l'ordre de la disproportion, de l'éloignement et de la distance mais qui soit une relation où l'âme est enfant de Dieu et où Dieu est enfant de l'âme : une relation de donation essentiellement fondée sur la dynamique de la grâce incréée.

L'indétermination même de la notion d'incréé rend alors tout l'espace à la multiplicité, à la différence, à l'altérité, mais non plus comme avant le moment de la percée : elle leur rend cet espace nouveau dans et par la transfiguration d'elles-mêmes. Car cette altérité ne tourne plus sur elle-même, à vide, comme un néant créaturel voué à la mort, mais elle s'articule autour de la figure du Principe dans une relation d'amour et de vie, où l'abondance même de Dieu suffit, où tout est grâce. Car ces figures multiples sont autant de figures possibles à l'enfantement du Verbe en soi.

La grâce incréée est promesse de transfiguration du créé, elle lui donne la possibilité de son autre.

Dans et par sa condition créée, la créature dit son manque fondamental à être et son désir d'être. « Je dis en vérité : dans la mesure où le néant est attaché à toi, dans cette mesure,

tu es imparfait ».[639] ; « Toutes les créatures sont néant en elles-mêmes. C'est pourquoi, j'ai dit : laissez le néant et saisissez un être parfait en qui la volonté est droite. »[640] Or si la causalité d'une métaphysique aristotélicienne pose l'effet comme extérieur à sa Cause, faut-il entendre la créature libérée du néant comme l'effet d'une cause formelle ? C'est là justement ce que récuse le maître rhénan : toute son entreprise de métaphysicien vis à exclure le rapport dans lequel Dieu apparaît comme Cause efficiente et finale, extérieur aux créatures, et à rechercher le principe incréé des choses, ce par quoi elles sont ce qu'elles sont. Or mon être peut-il avoir un sens à être si j'évince cette dimension de la causalité, si j'introduis cette possibilité d'ouverture sur l'*Ungeschaffen*, si j'ampute le schéma causal de la clôture de son substrat ?

3.1 Où prend fin la créature, Dieu commence à être[641]

Pour Eckhart, il n'y a pas composition mais séparation entre l'être et l'essence dans la créature[642] : son essence est ce par quoi elle est, son *id quod* et son *quo est* ; en tant que *quidditas*, elle se trouve dans l'intellect qui est l'être véritable de rang supérieur, c'est-à-dire l'Un ; en tant qu'*existentia*, elle se tient en dehors de l'intellect. La créature a donc un être double : son être en tant que *quidditas* incréée, et son être en tant qu'existence créée. L'*ek-sistentia* est une sortie hors de l'intellect – de l'Un- et une entrée dans le multiple. C'est donc une rupture de l'immanence au cœur du Principe. Exister c'est sortir de l'Un et s'éloigner du même fait de son Origine, du Principe incréé. Toutefois Eckhart en reste-t-il à ce mouvement de sortie hors de l'incréé ? Celui-ci n'est-il pas au contraire le point d'appui de son intérêt central qui se porte sur le retour vers l'origine ? La question étant de savoir pourquoi et comment s'opère ce retour.

Mais la créature n'est pas seulement extériorisation ou néant, c'est-à-dire existence, elle est aussi intellect c'est-à-dire intériorité. Elle peut dès lors se tourner vers soi et trouver dans son fond le fond même de Dieu ou l'Intellect – Un – Incréé (*Gottheit*). C'est pourquoi, elle doit en finir avec son être créaturel qui est de trop pour l'Un dans lequel elle doit se fondre. Elle doit revenir en elle-même, à ce fond incréé qui est plus intime à elle-même qu'elle-même. Or elle ne peut effectuer ce retour que par la présence de l'intellect en elle ou

639 5b, I, 77
640 10, I, 111
641 Sermon 5b, JAH I, p. 78.
642 La créature n'est plus, comme l'affirmait saint Thomas, une unité d'être et d'essence : son essence n'est pas son être, elle est par son être.

de cette *vünklin der sêle* (petite étincelle) qui désigne cette puissance intérieure propre à la remontée jusqu'à l'incréé.

L'âme, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, a donc une origine divine. Selon la pensée d'Aristote, l'âme est la forme du corps. Introduite ainsi dans la pesanteur corporelle, l'âme conserve cependant en elle la présence d'une réalité qui la dépasse, et qui, par sa transcendance même, échappe à toute nomination. C'et pourquoi Eckhart ne cesse d'employer des images pour la désigner. Souvent désigné comme *grunt*, cette réalité supérieure est tout entière dressée comme une verticalité sur l'horizon du créé « c'est une image de la nature divine qui s'oppose à ce qui n'est pas divin… cette lumière se nomme syndérèse, ce qui veut dire unir et détourner. Elle a deux opérations. Par l'une d'elles, elle est en conflit avec ce qui n'est pas pur. L'autre opération est d'attirer sans cesse vers le bien – elle est imprimée directement dans l'âme – même encore chez ceux qui sont en enfer. »[643]

Cette réalité, nommée « syndérèse » par le Maître, est, nous dit-il, « directement imprimée en l'âme » : cette adverbe nous éclaire sur la nature même de cette image qui ne passe par aucun détour et qui vient tout droit de Dieu même, et semble alors s'apparenter à de l'incréé : l'âme est intelligence par essence et comme telle, est capable de Dieu. Serait-ce alors qu'il y ait en elle quelque chose qui soit incréé ? Eckhart le niera dans la chaire de Cologne, car alors, dit-il « elle serait composée de créé et d'incréé » ; et d'ajouter : « j'ai enseigné et écrit le contraire. » Comment alors interpréter cet enseignement contraire ? Faut-il en déduire que l'âme soit tout entière dans son essence, incréée ? Maître Eckhart semble apporter une nuance à cette équation par son langage métaphorique même. Car jamais il ne dit que l'âme est telle ou telle, et il présente au contraire l'incréé sous l'aspect d'un « petite étincelle » ou d'un « château fort » dans l'âme. L'incréé ne serait alors pas tout mais partie. Comment alors comprendre cette nouvelle difficulté ? Que représente l'incréé ? Une faculté ? Un lieu ? Un état ?

Cette difficulté à définir l'incréé vient du fait même qu'il sort des limites de notre compréhension et de notre langage. Dire l'incréé c'est renvoyer à une réalité d'ordre à la fois métaphysique et mystique qui est aussi une exigence spirituelle, celle du retour à un « Dieu d'avant Dieu » et par là même à un « soi d'avant soi » comme à l'état d'*ungerboren* décrit dans le Sermon 52. Cette non-naissance nous renvoie au non-être conçu comme néant incréé et à la réalité de l'incréé présente en moi non pas comme une réalité opposée au créé, mais comme ce qui le précède et, comme tel, le conditionne en lui assurant son fondement.

643 Sermon 20a

3.2 « Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus »[644]

Voilà une affirmation qui vient s'opposer à celle du Sermon 5 b : « Où prend fin la créature, Dieu commence à être » (p 78) Qu'est-ce que cela veut dire ? Eckhart se contredirait-il ? Dans le cas du Sermon 5b, il s'agit du « mode d'être de créature », c'est-à-dire de cet être manquant qui se caractérise par sa division et son opacité. Or dans la pensée d'Eckhart il s'agit de sortir de ce mode pour « laisser Dieu être Dieu en soi ». Mais cette sortie doit se voir dans la perspective d'un retour à l'origine, à ce qui précède et prévaut relativement au créé, à son « avant » qui est aussi son « après », à savoir à l'in-créé, conçu ainsi non pas en opposition au créé mais comme son principe. C'est pourquoi Eckhart peut dire sans se contredire que « si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus » car, dans ma nature même de créature je suis la cause du Dieu créateur : Dieu devient Dieu à cause de moi afin que je puisse faire retour à lui. Ce devenir n'est pas son être profond ou premier : il le contient et en émane sans pour autant s'y confondre. Car si Dieu devient et vit sous le mode de la dynamique trinitaire, c'est parce qu'il est et demeure avant la création du monde, dans son désert. Je suis la condition de l'être de Dieu selon mon mode créé mais ce que je suis selon cet être doit mourir et être anéanti. C'est l'image du grain de blé qui meurt pour porter le fruit.

Entre Dieu et l'homme se joue donc une relation d'interdépendance, ou plutôt de réciprocité où chacun se reçoit de l'autre. Si l'homme est tout ce qu'il est par la grâce de Dieu, Dieu n'est Dieu, c'est-à-dire Donateur, que dans la mesure où la créature est. Mais si Maître Eckhart envisage cette relation de réciprocité dans le sens de l'être et dans le domaine du créé, l'incréé doit-il être envisagé comme le dépassement de cette relation ?

C'est en se souvenant de la grande noblesse que Dieu a mise dans son fond (3ème point du programme de prédication d'Eckhart), en expérimentant cette Présence divine au plus intime d'elle-même que l'âme éprouve le désir du retour à l'incréé, à ce fond sans fond, libre et dégagé du créé, par où elle expérimente la naissance éternelle du Verbe en elle.

Si la création constitue un « devenir » pour l'homme – au sens où ce dernier est appelé à devenir ce qu'il est de toute éternité –, ce devenir s'inclut dans un dédevenir, un nécessaire

644 Sermon 52.

passage par le néant compris comme une mort au créé, comme un retour à l'incréé du Principe.

Ici s'opère une véritable dialectique par laquelle le Maître va mettre en place une théologie de l'image. En effet, c'est à partir de cette image de nature divine incréée qui a été placée dans le fond de l'âme qu'Eckhart rend compte d'une participation de l'homme à la filiation du Fils unique.

La perspective eckhartienne de l'incréé situe alors la création du côté de la négativité. De l'incréé de Dieu à l'incréé de l'âme un lien s'opère, et c'est de lui qu'il sera question. Qu'est-ce qui nous permet ce rapprochement ? En quoi et jusqu'où est-il possible d'établir un lien ? Et de quelle nature est-il ? Autant de questions qui fondent une investigation théologique de la pensée du Maître dans laquelle la création de l'homme est au cœur de la réflexion. L'homme est créé à l'image de Dieu. Cette empreinte divine établit un lien originel entre le créé et le Principe incréé. Originellement la créature demeure dans ce principe incréé. Mais la création opère une sortie hors du Principe, et cette sortie se définit comme une fracture, une déperdition ontologique. La créature tombe dans le néant, seule l'image divine en elle la maintient dans l'être, lui confère une épaisseur êtrique.

En quoi le moi créé (pseudo-moi) doit-il *dédevenir* pour accéder au moi incréé (le moi profond) ? L'enjeu de ce *dédevenir* est la filiation, c'est-à-dire la participation de l'âme à la vie trinitaire. Du créé à l'incréé se dessine un véritable chemin spirituel : chemin de croix par lequel l'homme créé doit apprendre à laisser son moi créé, à mourir aux représentations créées du monde pour accéder à la part incréée de lui-même. Mais quelle est cette part incréée de l'homme ? Eckhart pense-t-il par là une assimilation de nature entre l'être créé et l'être incréé ?

Si, au lieu de s'arrêter aux coupes textuelles de la Bulle *in agro dominico*, on considère l'unité de l'œuvre, le sens même de sa dynamique spirituelle, on s'aperçoit que l'itinéraire eckhartien s'ancre dans une réalité christologique et trinitaire, et répond à l'exigence chrétienne du dépassement des images, des déterminations, et du retour à l'image de Dieu en l'homme, à l'incréé du fond de l'âme, comme ce devenir par grâce ce que Dieu est par nature. A la lumière exodique du Buisson ardent, le Maître rhénan procède par étapes à un détachement absolu (jusqu'au détachement du détachement) qui affecte aussi bien l'âme que le Dieu auquel elle se réfère. L'*Ego* divin de l'*Exode* serait ainsi poussé à son extrême limite, jusqu'en l'incréé même de la *Gotheit*, orientant la relation de l'homme à Dieu vers un dynamisme de perpétuel dépassement. Si par l'impératif de dénudation, Eckhart bouscule l'ontologie elle-même, son approche de l'homme ressort de cette exigence comme un appel à

la filiation divine, à cet absolu de libération qui libère le créé des images et l'ancre dans l'incréé, dans l'Imago Dei. Lier l'anthropologie eckhartienne à un itinéraire spirituel à partir d'une dialectique du créé et de l'incréé nous invite à penser la relation de l'homme à Dieu sur trois niveaux : relation de l'étant créé à l'être incréé ; relation de l'adverbe (créature) au Verbe johannique ; relation de l'*Etwas in der seele*, du Quelque chose de l'âme, au fond sans fond, à l'incréé du Principe, comme ce Néant divin qui l'appelle. Comme le rappellent les trois chemins de l'âme vers Dieu au sermon 86 : l'un est la recherche de Dieu dans toutes les créatures par une action multiple ; l'autre est un chemin sans chemin, libre et cependant lié (*wec ist wec âne wec*), où l'on est élevé et ravi très loin au-dessus de soi et de toutes choses sans volonté et sans image (*âne willen und âne bilde*), bien que ce transport ne soit pas permanent dans son essence ; le troisième se nomme chemin et est cependant un « chez-soi » (*wec heizet wec und ist doch heime*), c'est-à-dire contempler Dieu dans sa nature incréée, en tant qu'il est sans intermédiaire, dans son essence : *got sehen âne mittel in sînesheit*. C'est pourquoi le Christ dit : Je suis le chemin, la vérité et la vie, un Christ une Personne, un Christ un Père, un Christ un Esprit, trois incréés manifestés dans leur mission et réunis en Un seul incréé dans leur fond – Un Verbe incréé dans l'éternité et dans le temps, un Christ en qui tout cela est (*in dem ez allez ist*). Hors de ce chemin, nous dit Eckhart, toutes les créatures forment des contours et des intermédiaires (*umbringent und vermittelnt alle crêatûren*). Sur ce chemin le créé est reconduit en son principe incréé par l'amour de l'Esprit Saint qui est le don de la grâce incréée.

Dans le sermon 69, Eckhart reprend *Jean* 16, 16, et l'interprète dans un sens différent de celui que lui donne le Christ : Modicum est jam non videbitis me – « Encore un peu et vous ne me verrez plus ». Pour le Maître cette phrase représente toute la création – peu de chose – que l'âme doit dépasser comme la fiancée du *Cantique* afin de rejoindre Celui qu'elle aime. Ce « peu » qui adhère à l'âme, cette couche ténue de matière créée, suffit pour qu'elle ne voit pas Dieu. Que dire alors de celui qui connaît véritablement ?

L'âme qui doit trouver Dieu doit franchir et dépasser d'un bond toutes les créatures. » (69, III, p. 61). « Si l'âme était absolument dépouillée et dégagée de toute médiation, Dieu serait pour elle dépouillé et dégagé et se donnerait absolument à elle. » (69, III, p. 62).

L'âme doit totalement se dépouiller de toute médiation pour connaître Dieu. L'âme et l'œil ont besoin d'une attention pour affiner les objets qu'ils doivent accueillir. Ils sont pareils au miroir qui reflète ce qui lui est présenté. Le Verbe éternel est la « médiation » et « l'image » par laquelle on voit Dieu sans autre médiation. La « puissance » qui permet à

l'âme de saisir Dieu est l'intellect parce qu'elle est dirigée vers l'intérieur, contrairement à la volonté. Cette puissance cherche à l'intérieur parce que Dieu réside au plus intime.

En l'homme Eckhart semble distinguer deux « moi » : le moi de surface, « moi qui veut toujours quelque chose, qui sait toujours quelque chose et qui est toujours un lieu pour quelqu'un », et le moi profond, ce quelque chose dans l'âme, ce principe sans principe, cet incréé de l'âme, image de l'incréé de Dieu. Similitude par la grâce, l'incréé de l'âme est une exigence de retour : retour à l'union. La voie du retour se réalise par le détachement. C'est au moment où l'homme se perd qu'il se trouve et se constitue. Il est alors libre (sermon 2). C'est là tout le fond de l'anthropologie d'Eckhart.

La mystique d'Eckart s'apparente à un pèlerinage jusqu'au temple de soi et de Dieu, c'est-à-dire jusqu'au fond incréé. Mais plus que d'un pèlerinage, il faudrait parler d'un « voyage », car la voie d'accès à la connaissance de Dieu et de soi ne s'arrête pas à un lieu, ou plutôt ne se contente pas d'un lieu. En quoi la notion d'incréé invite-t-elle alors à penser la relation entre Dieu et la créature dans un au-delà constant d'elle-même, et ainsi, invite l'homme à voyager toujours plus loin, ou plus avant :

« C'est pourquoi je prie Dieu qu'il me libère de « Dieu », car mon être essentiel est au-dessus de Dieu en tant que nous saisissons Dieu comme principe des créatures. »[645]

Dieu comme principe doit être dépassé, le voyage de l'âme vers son Dieu n'est pas marqué ou conditionné par un terme, une fin : il doit au contraire toujours se diriger vers un avant, c'est-à-dire retrouver l'Origine, aller en amont de toutes les images, de tous les supports créés, pour parvenir à l'être essentiel. Qu'est-ce que l'être essentiel ?

Maître Eckhart l'entend comme l'au-delà de Dieu pris en tant que Principe des créatures. Dépasser le principe pour trouver l'essence, tel est l'enjeu de ce voyage ou de cette quête. En quoi l'incréé a-t-il à voir avec cet au-delà ?

A travers l'exigence de se déprendre de Dieu, Eckhart dépasse l'être, non pas pour le nier mais pour le retrouver dans toute sa pureté. C'est le sens de ses affirmations dans *Quasi stella*… : « Quand nous prenons Dieu dans l'être, nous le prenons dans son parvis, car l'être est son parvis dans lequel il réside. » Et le maître nous conduit à dépasser le parvis, pour pénétrer dans le temple, et une fois dans le temple, rester dans cet état d'adoration, agenouillé devant l'Autel sacré. C'est pourquoi Eckhart se demande où est Dieu dans son temple « où il brille dans sa sainteté » ; l'image du temple nous renvoie à l'incréé à plus d'un titre : d'une

645 Beati pauperes spiritu, II, 148.

part, il est un lieu sacré, lieu d'une transcendance, d'une verticalité, qui élève l'horizontalité du créé, d'autre part, il est ce qui cache et révèle la Présence du Verbe, et enfin, il est ce lieu extérieur qui renvoie à son homologue intérieur, le temple de l'âme, cette part intime d'elle-même, où elle brille d'un éclat sans mélange, incréé.

L'incréé s'appréhende donc comme ce lieu sacré, au-delà même du lieu apparent et extérieur, un lieu d'avant le lieu, d'avant soi, et d'avant Dieu, un lieu originel et originaire. Or Eckhart assimile ce lieu à l'intellect : « Nulle part Dieu ne réside plus véritablement que dans son temple, l'intellect. » En définissant Dieu comme Intellect, Eckhart ne lui ôte pas l'être mais lui restitue son éclat originel, sa lumière essentiel. L'intellect ne surplombe pas l'être, il en est la manifestation la plus forte, la plus révélatrice de sa pureté. Comment faut-il entendre cette pureté ? Ce temple, ou intellect, est cet endroit où « rien jamais n'a touché Dieu »[646] L'au-delà du Principe divin semble donc se retirer de tous les sens créés, et du mouvement même. L'incréé est donc ici perçu comme un au-delà du créé, comme ce qui le dépasse tout en le révélant, comme ce qui se situe en amont du créé et le transcende : principe du principe, l'incréé s'assimile alors au « temple intellect » de Dieu et conjointement au temple de l'âme, que Maître Eckhart n'assimile pas, mais qu'il fait se refléter comme en miroir. En quel sens l'identité de nature que le Maître place entre la « goutellette d'intellect » qui est dans l'âme et le temple de Dieu n'est pas à prendre comme une fusion panthéiste ?

646 Sermon 9, Quasi stella matutina, JAH I, p.102.

3.3 Une dialectique du créé et de l'Incréé

Créée – incréé : y a-t-il dilemme ? Doit-on noter une contradiction entre ces textes[647] ? Par « *scintilla* », Eckhart entend une puissance intellective. L'intellect comme puissance de l'âme est créé. Mais en tant qu'*intellectus in quantum intellectus*, c'est-à-dire en tant qu'intellect *imago Intellecti Dei*, il est incréé. La différence se fait ici et permet alors d'ôter la contradiction. Et en tant qu'incréé, reflet de l'Intellect divin ou de son Fond incréé, il n'est pas un quelque chose de l'âme (*aliquid animae*) [648], mais un quelque chose dans l'âme (*aliquid in anima*). En ce sens, il ne lui appartient pas par nature mais par Don de la grâce divine. La participation de l'homme à la grâce de Dieu est donc essentiel pour comprendre que ce fond incréé est reçu par grâce sous les conditions de la nescience et du *gotlîden*. C'est pourquoi, dans le même *Sermon* 20 b, il nous parle d'un serviteur : « l'intellect à la périphérie de l'âme où elle touche à la nature de l'ange et est une image de Dieu. »

Il faut noter ce « à la périphérie » comme relevant non pas de l'âme elle-même, dans sa nature propre, mais d'un quelque chose déposé par grâce dans l'âme : « *vernünfticheit in dem umbekreize der sêle* » (intellect à la périphérie de l'âme). Or c'est à cette périphérie même, ajoute le maître, que l'âme touche à la nature de l'ange : *dâ si rüeret engelische natûre », et est une image de Dieu : und ist ein bilde gotes*. Dans cette partie incréée – qu'Eckhart compare à une lumière dans le même Sermon ; et cette lumière est précisément celle de la grâce de Dieu – l'âme « touche à la nature angélique », donc elle a quelque chose de commun avec les anges, donc quelque chose de surnaturel. Mais ce « *quelque chose* », précise aussitôt Eckhart, est aussi « commune avec les anges qui sont tombés en Enfer, gardant pourtant la noblesse de leur nature »[649]. Pourquoi l'ajout de cette phrase est-elle importante pour comprendre notre propos ? Car ici, il est question de « noble nature », et donc d'un « quelque chose élevé au-dessus de la nature humaine. Ainsi, par ce « quelque chose », l'homme touche à la divinité. Mais il faut noter qu'il n'*est* pas ce quelque chose en lui-même, mais qu'il l'*a*. Cela lui est donc donné. Il le reçoit. C'est une image de Dieu en lui. Et il lui reste à l'accomplir par la naissance. Ainsi comme les anges tombés en enfer, l'âme humaine

647 et peser avec Théry et Denifle qu'Eckhart est un penseur confus ?
648 Et Eckhart s'est défendu d'une telle affirmation au cours de son Procès.
649 20b, I, p 180

garde cette image en elle, trace de l'incréé de Dieu. Mais elle pourrait tout aussi bien, comme ces anges être damnée, elle l'aurait quand même. Donc cela ne change rien à sa nature.

C'est pourquoi, il lui faut revenir à cette image de Dieu et l'accomplir par voie de nescience et de *gotlîden* afin de pouvoir vivre la *deificatio* qui n'est autre qu'une transformation de l'être même de l'homme par la grâce. Image de la nature incréée de Dieu, l'étincelle de l'âme humaine est créée par Dieu en tant qu'elle est déposée en l'âme comme la marque même du sceau divin. C'est pourquoi, Eckhart dit que « la syndérèse désigne quelque chose qui est *en tout temps attaché à Dieu*[650] et ne veut jamais le mal. Même dans l'enfer, elle est inclinée au bien »[651]

Comme telle cette « syndérèse » apparaît comme ce quelque chose d'*intouché* et d'*intouchable* selon le temps, l'espace et le créé, et qui serait ainsi préservée de l'enfer, sans que l'homme puisse même y changer quelque chose. Ainsi, on peut en conclure que l'étincelle est en l'homme sans être à l'homme, puisqu'elle est déposée en lui par la grâce de Dieu. On ne peut donc reprocher au Maître d'avoir fait de l'homme l'égal de Dieu, comme certains frères de la secte du Libre Esprit. L'incréé de l'âme est ainsi, pour reprendre la formule de Kurt Ruh, un « prêt de la grâce »[652], un don alloué à l'homme afin que l'homme devienne « l'incréé de Dieu » par grâce, c'est-à-dire afin que le fond incréé de son âme s'unisse au fond incréé de la Déité. Tel est le sens de cette « tente de la gloire éternelle » dont Eckhart parle dans *Ave, gratia plena*[653] : « Au premier commencement de la pureté première, le Fils a ouvert la tente de sa gloire éternelle et il est sorti de la hauteur suprême afin d'élever son amie, à qui le Père l'avait unie de toute éternité, pour la ramener à la hauteur suprême d'où elle est venue. » Cette étincelle invite donc à un chemin de retour, à une percée qui vise à recouvrer l'intégrité même de cette Image première, son rayonnement originel[654]. Ainsi

---

650 Nous soulignons « en tout temps attaché à Dieu », c'est-à-dire comme un « adverbe » auprès du Verbe (Sermon 9)

651 20b, I, p. 180

652 Initiation... page 227

653 22, I, page 195

654 C'est pourquoi Rudolf Otto parle d'analogie entre le fond de l'âme et le fond de Dieu. « Il faudrait, dit-il, décrire le fond de l'âme avec les même images qu'il emploie pour la Déité elle-même :

« a°) Roue roulant d'elle-même, fleuve s'écoulant en lui-même. Car ce fond de l'âme est, d'un côté, le fondement de la possibilité de toute l'activité des puissances, c'est lui qui leur donne vie et impulsion et, d'autre part, tout ce qui est expérimenté et reçu ne devient vie qu'en disparaissant et en étant reçu dans le fond de l'âme pour s'y fondre en même temps dans l'unité et la simplicité de la vie intime elle-même, dépouillé de sa séparation, de son individualité et de son morcellement ;

b°) Ce fond de l'âme comme puissance et suprême synthèse, Eckhart pourrait à juste titre le désigner par ses expressions déconcertantes de devenir un, « devenir néant ». Devient en effet « néant », c'est-à-dire est délivré de toute particularité, séparation et de tout accident, ce qui entre dans le fond de l'âme, puisqu'il entre dans l'unité de la possession immédiate de la vie.

Ce double aspect jette une lumière particulière sur la spéculation eckhartienne à propos de l'absolue unité de sa « Déité vide et sans modalité » et sur les thèmes de cette spéculation.

« pour celui qui saisit le véritable sens, « tout ce que tu m'as donné » signifie : je leur donne la vie éternelle la même qu'a le Fils dans la première émanation et dans le même fond et dans la même pureté... »[655]

Si Eckhart insiste sur le terme d'égalité de nature : même fond, même pureté entre Dieu et l'âme, il faut noter qu'il est ici question de « don » fait à l'âme : elle reçoit cette nature par grâce. Mais pour parvenir à ce « même », elle doit au préalable se dépouiller, se détacher, retirer « tout ce que l'on ajoute à Dieu par la pensée et la connaissance »[656] Car plus l'âme parviendra à connaître Dieu dans sa nature incréée, plus ce sera le signe qu'elle s'approche elle-même de son Image première, de sa propre part *incréée* reçue dès avant sa naissance[657].

Donc, cela signifie qu'à elle seule aucune phrase isolée n'est assez forte pour se constituer en vecteur vers ce qu'elle tente de désigner et que, par conséquent, c'est dans l'ensemble discursif auquel elle appartient que chacune d'elles reçoit des autres sa signifiance.

Or que penser de l'analyse de Rudolf Otto lorsqu'il dit que pour Eckhart « l'âme est une réplique et une copie de la Déité »[658] ? L'auteur ajoutant aussitôt : « La question se pose si ici l'archétype n'a pas été tracé nettement d'après la copie, si Eckhart n'a pas objectivé en traits, grossis à l'infini, de la Déité ce qu'il avait perçu dans le tréfonds de son âme à lui. » [659] L'allusion de Rudolf Otto est assez hasardeuse : que voudrait dire « en traits grossis à l'infini ? ». Ou encore peut-on dire que l'entreprise d'Eckhart, dans sa tentative de rendre compte d'une expérience intérieure – peut-être de la sienne –, soit celle d' « objectiver la Déité » ? Qu'est-ce que cela signifierait ? Et Rudolf Otto conclue par ces termes : « Ce qui ne fait pas de doute, c'est qu'en Dieu même cette « Déité » n'est pas le « désert » mais pareillement le fond de Vie qui constitue aussi bien la puissance que la synthèse supérieure de tout ce que Dieu est dans ses « Personnes » et ses puissances.[660] » On a ici du mal à comprendre ce que l'auteur veut précisément montrer par son expression de « synthèse supérieure ». Faut-il interpréter l'Incréé divin comme une *synthèse* ? Le terme de « *synthèse* » peut être soumis à notre critique dans la mesure où, à plusieurs reprises, plus que d'une « synthèse », le Maître nous parle d'un Lieu « retiré », d'un Lieu « caché » pour évoquer le

---

Rudolf Otto, Mystique d'Orient et mystique d'Occident, page 206.
655 Sermon 54a, Unser herre.... JAH II, page 159
656 Ibidem.
657 Selon le mode non-né. Cf Sermon 52.
658 Mystique d'Orient et mystique d'Occident, page 206.
659 Id, page 207.
660 Ibidem

fond incréé de la *Gottheit*[661], où Dieu « se repose avec lui-même et avec toutes les créatures. »[662] Or peut-on assimiler ce repos à une « synthèse » ?

Le repos s'oppose alors ici au dynamisme de la donation qui caractérise la Trinité, ainsi qu'à la multiplicité du créé. Ce repos signe l'éternité même de Dieu, sa nature *incréée* au sens où l'essence divine est une Idée archétypale de tout le devenir temporel et créé. Comme tel, Dieu n'est plus Dieu, mais il « dédevient » dans un pur-repos où Sa Pensée est Pensée de la Pensée, pur jaillissement d'elle-même en elle-même. C'est d'ailleurs ce qui rend possible le devenir, comme émanation de cette Lumière originelle. Or une « synthèse » viendrait dans l' « après » alors que ce qui caractérise la Déité en tant que telle, et donc la nature incréée de Dieu, est cette antériorité principielle qui fonde tout le créé. C'est le sens de la Quatrième strophe du *Granum sinapis*[663], et en particulier de ce vers d'Eckhart concernant la Déité, ou le wûste wunderliîch », le merveilleux désert : « *dî wûste hat* / *noch zît noch stat* / *ir wîse dî ist sunderlîch* : Le désert n'a ni temps ni lieu / Il a sa propre guise. Ce serait donc réduire le mystère abyssal du tréfonds de la *Gotheit* que de réduire cette dernière, comme le fait Rudolf Otto, à une simple « synthèse ». Car, en effet « Des trois la boucle est profonde et terrible / Ce contour-là / Jamais sens ne saisira »[664], les relations intratrinitaires étant elles-même au-delà du sens, de notre compréhension humaine. C'est ici une allusion à l'incommensurable simplicité de la substance incréée de Dieu, gouffre sans fond qui passe les catégories de la pensée humaine. Au-delà de tout langage, l'expérience du tréfonds incréé se manifeste sous forme de négations, l'ineffable aboutissant à un paradoxe : ce « merveilleux cercle » de la Divinité est *gesprink* (source) et pourtant son point est immobile :

Der wunder rink
Ist ein gesprink,
Gâr unbewegitr stêt sîn
Punt

L'anneau merveilleux
Est jaillissement

661 Sermon 22, I, page 195 ; cf « Déité cachée » Sermon 15, page 142 ; id le fond de Dieu où Il se repose comme Déité ; « Dieu demeure en lui » Sermon 80, page 142 ; la racine et le noyau de la Déité, Sermon 54 a page 160 ; ou encore au Sermon 41 : « la racine de toute satisfaction, il l'a gardé seulement en lui-même parce qu'il veut que nous n'appartenions qu'à lui seul » page 73.
662 22, I, page 195.
663 *Granum sinapis* tiré du commentaire lui-même : *Granum sinapis de divinitate pulcherrima in vulgari* : le grain de sénevé de la plus merveilleuse divinité.
664 *Granum sinapis*, Strophe III.

Son point reste immobile[665]

On pense ici à la proposition du *Livre des 24 philosophes* : Dieu, cette sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Or le « *punt* » désigne ici l'*Alpha* et l'*Oméga* de la circonférence elle-même et renvoie par là même à la Trinité des Personnes dans l'unité de la Substance. Or il faut gravir le sommet du Point (*den Berg des Punktes*), ou encore le sommet de la montagne, métaphore qui désigne Dieu. La voie mène alors au Désert, personnalisation métaphorique de la *Gotheit* qui revient souvent sous la plume d'Eckhart.

C'est donc par la métaphore que la Déité est conçue comme ce point d'intersection où aboutit le triple cheminement (*trivium*) des personnes, comme la simplicité (*simplicitas*) de la personne divine aboutit à son unité (*unitas*), et son unité en sa simplicité.[666] Ainsi la métaphore du « Désert » décrit la nature incréée d'un Dieu au-delà de nos catégories humaines.

Quand au Sermon 48 Eckhart affirme que l'étincelle de l'âme (*vünklin der sêle*), ou sa part incréée – qui ne touche jamais le temps ni l'espace[667] – « ne veut que Dieu dans sa nudité, tel qu'il est en lui-même »[668] il ajoute un peu plus loin : « […] à cette même lumière ne suffit même pas l'être divin simple et impassible qui ne donne ni ne reçoit[669] ».

Sans dissocier les deux phrases il convient de les intégrer dans l'ensemble du Sermon allemand, *Ein meister sprichet*, afin de comprendre que cette apparente contradiction est elle-même un chemin, itinéraire spirituel que le maître a parcouru et qu'il exhorte son auditeur à parcourir. Ainsi le langage mystique présente-t-il cette vertu particulière de renforcer l'expérience qu'il tente d'exprimer : « Elle veut savoir d'où vient cet être ; elle veut pénétrer dans le fond simple, dans le désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard, ni Père ni Fils ni Esprit Saint, *le plus intime où nul n'est chez soi*[670] » Où cette lumière aboutit-elle au terme de sa quête ? Quel est ce « plus intime où nul n'est chez soi » ?

L'*Incréé* en tant qu'il qualifie « ce plus » semble alors tracer un itinéraire spirituel, une voie vers ce « silence simple » de la *Gotheit* – voie spirituelle où le langage métaphorique présente cette vertu particulière de renforcer l'expérience qu'il tente d'exprimer -. Tout semble alors se jouer sur l'orientation de notre regard : aller à rebours du créé et suivre un cheminement incréé ou s'enliser dans le créé et dans ce système fermé sur lui-même qui nous

665 *Granum*, strophe III
666 *Granum* III, 3-7, chapitre 35, 3
667 der zît noch stat nie enberuort.
668 Sermon 48, II, p. 115, Paris, Seuil.
669 *Ibidem*. *In dem innigesten, dâ nieman heime enist*
670 *Id.*

cache Dieu. Donc, soit notre regard tend vers Dieu et illumine les créatures qu'il traverse les prenant comme des systèmes ouverts sur l'altérité ; soit nous fermons notre regard sur le créé, nous empêchant *ipso facto* de lui donner tout son sens. Ceci supposerait donc que le créé n'acquiert tout sens que dans l'incréé, c'est-à-dire dans sa source même. L'*Incréé* apparaît comme la condition de possibilité de la parole, de la prédication permettant le passage de la grâce. Car c'est par cette présence de la lumière incréée en l'homme que ce dernier éprouve le désir de revenir à la racine, au principe. La métaphore de la lumière, de l'étincelle, comme celle du château fort, sont autant de façons de s'approcher de l'indicible, d'y atteindre. Le recours à l'image poétique n'est donc pas un pis-aller mais une reconnaissance du mystère, du sur-naturel et par là de cette Image divine déposée au plus profond de moi et qui renvoie elle-même au fond de Dieu. Or ce fond de Dieu est un Désert, on l'a vu, métaphore de la Divinité au sens où celle-ci dépasse l'espace et le temps : « ni lieu ni temps », « ni ceci ni cela », « sans commencement ni fin », « dépouillé, sans vêtement »[671]. Eckhart pratique ensuite la métaphore paradoxale en tentant d'unir les contraires : « ici et là, lointain et proche, bas et haut » C'est en même temps lumière et ténèbres. Dans cette alliance des contraires, le Maître dominicain tente de mettre en avant l'idée de l'*Incréé* divin comme une Présence cachée, Lumière qui se donnerait comme ténèbre. Haut lieu du paradoxe mystique, l'incréé se donne comme un « il y a » caché de l'être divin, c'est-à-dire comme une manifestation voilée de l'être de Dieu.

Le désert mystique pose alors la question du lieu de la Déité : Qui connaît sa maison ? Car, en effet, ce lieu peut-il en être encore un, au sens où nos catégories humaines l'entendraient ? Non. Car ce lieu doit être compris à partir de l'éternité : c'est un lieu sans lieu, un lieu d'avant le lieu ou un lieu incréé. Telle est l'idée même contenue dans la métaphore du « Désert ».

Aussi une telle nature divine déposée par grâce dans le fond de l'âme humaine, invite-t-elle l'homme à suivre la voie négative en se dépouillant de toute le créé, de tout ce qui lui est propre. Le « mien », et donc toute forme d'appartenance, doit s'anéantir ! L'homme doit mourir à lui-même s'Il veut toucher « Dieu » en tant que Déité, et recouvrer l'éclat originel de cette Image qui lui fut donnée selon le temps de cette même nature incréée de Dieu. Toute la voie eckhartienne du salut réside alors en cette phrase du *Granum sinapis*:

« *Dîn selbes icht / mûz werden nicht* » : ton propre moi doit devenir rien. Eckhart montre que tout le salut de l'homme repose en cette sortie de lui-même, en cette *mors*

671 Strophe IV du *Granum sinapis*.

mystica[672] où dans l'anéantissement même du créé, il retrouve l'image incréée que Dieu a déposée en lui par grâce. « Tu dois totalement échapper à ton être-toi et te fondre dans son être-Lui et ton être-toi et son être-Lui doivent si totalement devenir un « mien » que tu comprennes éternellement avec lui son être originaire incréé et son Néant innommé[673] ».Une telle exigence traduit une immersion totale en Dieu : *sink in dî grundelôze vlût* : sombre en ce fleuve sans fond. Cette dernière image traduit la prééminence de toute expérience sur toute tentative d'explication. La métaphore prend alors le relais et donne à voir, à contempler et se taire, plus qu'à comprendre ou à parler.

La mystique spéculative de ce chant vernaculaire qu'est le *Granum sinapis* se traduit par et dans la métaphorisation du propos qui emprunte beaucoup à Denys, maître en matière de théologie apophantique. Car si « Personne ne peut affirmer de Dieu véritablement ce qu'il est »[674], « celui qui parle de Dieu de manière négative (*bî nihte*), parle de lui de manière juste. »[675] C'est pourquoi les termes de « Néant » d'« Incréé » de « Désert » sont ceux que l'on retrouve le plus dans les Sermons d'Eckhart. L'*Incréé* s'inscrit donc dans la lignée de la théologie de Denys, où par « Néant » il faut entendre un « au-delà de tout ». Ce Néant par excès se place donc comme une essence au-dessus de toute essence, comme une Source (*gesprinc*) ou Principe incréé, transcendant tout le créé. Ainsi dans cette reconnaissance de la transcendance divine, il faut constater une incapacité à connaître Dieu inhérente à notre nature humaine. Mais par la mort du créé en nous, c'est-à-dire de toute ce qui n'est pas Dieu, nous sommes conduit par grâce divine, à la connaissance de l'essence divine incréée. L'âme s'enracine ainsi dans la foi et prend essence dans l'amour.

La thèse d'Eckhart est alors de dire que si nous rejoignons l'incréé en nous, nous rejoignons l'incréé de Dieu, et nous nous ouvrons alors à la grâce, à cette possibilité de voir la création transfigurée et fécondée par la naissance éternelle : « cette même lumière saisit Dieu sans intermédiaire, sans que rien ne le recouvre et dans sa nudité, tel qu'il est en lui-même, et *c'est là le saisir dans l'accomplissement de la naissance »*[676]. Et cette naissance éternelle traduit la finalité même de l'incréé en tant que par elle l'âme est comblée de grâce, c'est-à-

672 Cf Alois Haas
673 83, III, page 152-153.
674 DW I, 329, 9 s
675 DW III, 224, 3
676 diz selbe lieht nimet got sunder mittel und sunder decke und blôz, als er in im selben ist; daz ist ze nemenne in der würklicheit der îngeberunge. Nous soulignons ce passage du Sermon 48 (page 113 JAH) pour montrer l'enjeu qu'il représente dans la pensée de l'incréé et donc dans ce retour de l'âme au lieu où nul n'est chez soi ; car le désir de revenir au fond, à la source, est avant tout un désir d'accomplir une naissance. La question majeure pour l'homme n'est-elle pas en effet celle de la naissance : naître au monde, s'incarner, devenir homme ne suffit pourtant pas à se dire homme. Pour cela, Eckhart prend soin de nous rappeler l'exigence du mouvement inverse, du « dédevenir » : le créé ne s'explique pleinement que par l'incréé qui le fonde et lui donne son sens.

dire au plus intime d'elle-même. Or pour dire cette intimité du recueillement de l'âme, et l'accomplissement de la naissance, Eckhart utilise souvent la métaphore du « désert » : par elle, il exprime cette notion d'Absolu, de pureté, de nudité où se joue toute la vie incréée de Dieu : « Dieu conduit sa fiancée hors de la dignité et de la noblesse de toutes les créatures vers un désert en lui-même, et il parle lui-même à son cœur, c'est-à-dire qu'il la rend égale à lui-même par grâce. »[677] Et cette égalité par grâce traduit l'idée même de naissance de Dieu dans l'âme.

Apparaît ici l'enjeu de ce cheminement spirituel : l'accomplissement de la naissance. Dans quelle mesure cet accomplissement de la naissance désigne-t-il l'*ungeschaffen* ?

Le rapport à notre fond incréé et à celui de Dieu se fonde avant tout sur notre relation au créé. Nous pouvons choisir de nous disperser dans la multiplicité du créé sans distance ni recul et de nous y perdre en même temps que nous y perdons l'autre, ou nous pouvons faire le choix de nous convertir, et d'accepter ce chemin de négativité : chemin de « dédevenir » et de mort à soi-même pour revenir au plus intime, en ce lieu de la naissance éternelle.

677 JAH III p 139.

3.4 L'increé, réceptacle et agent de la grâce

3.4.1 L'increé, un implicite de préexistence

L'increé en nous subit donc le poids d'une créature complexe, qui en réfute la simplicité. L'homme, qui veut revenir à l'*Etwas in der seêle* doit donc se dépouiller de l'emprise de la multiplicité du créé. Il doit retrouver ce lieu qui lui est propre et naturel.

Car l'un des objectifs premiers du maître rhénan est de tout ramener à l'unité de l'essentiel, à ce lieu unique et nécessaire à la vie de l'âme, qui est le *grunt* ou increé.

« Toute chose aime à être dans le lieu qui lui est naturel et propre. Or le lieu naturel et propre de Dieu est l'unité et la pureté »[678] Comment parvient-on à ce lieu ?

L'itinéraire spirituel de Maître Eckhart s'apparente à un retour à l'Increé, à ce lieu un et pur qui est le fond de l'âme, cette « cime » où elle recouvre son image première et est conforme à Dieu dans son fond. Ainsi, plus que l'amour, Eckhart loue le détachement comme vertu primordiale pour atteindre à l'increé.

Le rappel du lieu et de son importance souligne le lien entre le « quelque chose dans l'âme », ou la part increée de l'âme (son lieu innommé) et la séparation du multiple qu'opère le détachement.

Si sa condition créée cause à l'homme souffrance et tristesse, Eckhart invite ce dernier à se détacher de tout ce qui peut le disperser et le rendre multiple et l'exhorte alors à regagner l'unité et la simplicité de son increé, étant alors sûr que dans ce lieu caché et profond de lui-même, il trouve l'union au Dieu d'avant Dieu et le « baiser de la *Gottheit* ». Pourquoi le détachement obtient-il les faveurs d'Eckhart, relativement à l'increé, et non pas l'humilité ?

Le détachement, contrairement à l'humilité, reste en lui-même, car cette dernière « courbant l'homme au-dessous de toutes les créatures, le fait sortir de lui-même pour aller vers les créatures. »[679] Or sortir de soi est moins noble que rester en soi, l'increé désignant, on l'a déjà dit, l'ultime lieu de cette intériorité, si profond et si élevé à la fois, qu'il est même au-dessus d'une quelconque assignation à résidence, échappant à tout ici ou là.

Le détachement est donc si affranchi de toutes créatures, si proche de l'increé que rien n'est assez subtil pour lui que Dieu dans sa part increée, c'est-à-dire dans sa déité. Eckhart

678 *Du détachement*, p 160.
679 Sermon Sur l'humilité.

donne alors ici un sens absolu à la notion d'*ungeschaffen* qui évoque la radicalité du principe qui n'est rien de ce qui est. Le Néant de Dieu trouve un analogue en l'âme et dans le détachement qui ne veut ni « ceci » ni « cela », qui ne veut rien être.

Ne rien vouloir, ne rien savoir, ne rien savoir… (Pr. 52) et finalement n'être rien.

Or s'agit-il ici de retour ou d'élévation ? Car dans la filiation du sujet, il faut entendre l'assomption du créé dans l'incréé, l'accomplissement de l'homme comme image de Dieu. En se trouvant dépris de toutes les images, l'homme recouvre sa véritable image : l'image au-dessus de l'image, l'image incréée. C'est quand il s'abandonne en tant que créé que l'homme se trouve en tant qu'incréé, et qu'il se constitue dans son être de fils dans le Fils, atteignant ainsi son *esse simpliciter*. Ainsi, comme l'a montré Marie-Anne Vannier : « Eckhart joue avec les mots, non pas de manière gratuite, mais pour rendre compte de la constitution de l'être. Or, la poétique de l'être qu'il développe et qui est fortement marquée par la négativité n'est pas sans faire penser et sans avoir eu des incidences sur la pensée contemporaine du sujet : quant à sa constitution *(Einbildung)* et à sa déconstruction *(Entbildung*, qui peut signifier : déconstruction ou détachement ou désimagination). Les termes sont autres. Ils ne sont plus empruntés au Moyen haut allemand, mais au français ou à l'anglais principalement, cependant l'analogie de démarche est frappante. D'ailleurs, Jacques Derrida, qui a introduit la notion de déconstruction dans la pensée contemporaine, à lui-même emprunté cette notion à Eckhart, comme il le dit lui-même dans son article : "Dénégations. Comment ne pas parler ? publié *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, 1987, p.535-595). Mais, il l'a transposé du domaine spirituel à celui de la critique littéraire et il en a fait un des concepts-clefs de la modernité, en raison de cette "stratégie générale, théorique et systématique de la déconstruction philosophique"[680]. » (in : « Les résonances contemporaines du langage eckhartien »)

Ainsi, en aucun cas le Thuringien ne refuse l'être, au contraire, toute son œuvre est empreinte de cette exigence de pureté quant à l'être : « l'objectif » spirituel est de chercher le maximum d'être et de vie et l'être le plus noble et le plus pur. La quête du superlatif ontologique est une quête d'absolu qui prend « l'in-forme » d'un « in-créé », lieu sans lieu, *abgrunt*, au cœur même de l'âme. Or pour rejoindre la nudité du lieu originel de l'âme, il ne faut rien de moins qu'une mise à distance, l'appui transitoire d'un passage : *Oportet transire*, ainsi pourrait apparaître l'impératif catégorique du détachement, et la condition *sine qua non* d'un retour à l'incréé.

[680] J. DERRIDA, *Positions*, Paris, 1972, p. 93.

Expliciter le statut métaphysique de l'incréé revient donc à dégager la place centrale qu'il occupe dans la doctrine de Maître Eckhart : car il semble bien apparaître comme l'unique nécessaire. Puissance de dégagement et de liberté à l'égard de toutes les images créées, l'incréé est moins une vertu ou un statut qu'un lieu disposé au don de la grâce ou encore qu'une dynamique d'être et d'amour où la vie bouillonne « sans pourquoi ».

Mais l'incréé, comme tel, signifie-t-il un vide de tout le créé ? Une tel sens nous conduirait au non-sens : faire *tabula rasa* du créé serait une impossibilité. Le créé ne doit pas être rendu absent mais doit être transfiguré dans l'incréé.

Dieu lui-même, en son fond incréé, au-delà des idées et des Personnes divines, se dégage les richesses dont le revêt sa nature de Donateur. Dieu lui-même doit transiter : flux et reflux divins, sortie et retour. Ce double mouvement d'avancée et de retrait est un peu comme la respiration du divin : créé/incréé, tel serait la dialectique qui sous-tendrait la métaphysique eckhartienne et nous conduirait alors à la mystique de l'unité. L'incréé apparaît alors comme la raison d'être du créé. Mais lui-même est-il une fin en lui-même ?

L'incréé instaure le préalable d'une union : « seuls les êtres semblables sont capables d'une union »[681] Aussi l'âme doit-elle être incréée si elle veut accueillir le Verbe incréé. Le thème de l'incréé rejoint celui de la similitude ou celui de l'unité, fil rouge de toute l'œuvre du maître rhénan : « Toutes les choses semblables s'aiment réciproquement »[682] Mais l'union à l'incréé est plus qu'une union. Car, pour Eckhart il s'agit de devenir par grâce ce que Dieu est par nature. Ce devenir va plus loin que la simple union . Quel sens recouvre-t-il ?

Eckhart nous invite à voir comme nous sommes vus : « Lorsque mon œil projette sa vision sur le bois, chacun reste ce qu'il est, et cependant ils deviennent comme un, en sorte que l'on peut dire en vérité « œil-bois », et le bois est mon œil. » Et il en est de même pour tout ce qui est spirituel. L'incréé, pensé selon sa vection transcendantale, établit alors une identité entre le fond de l'âme et la déité. Mais l'incréé désigne-t-il seulement une pure vacuité ? Eckhart se contente-t-il de voir en cette notion un simple « demeurer en Dieu » ?

Le maître s'en explique au Sermon 2 quand il invite la « vierge » à devenir « femme » : « Accueillir Dieu en soi, c'est bien, et dans cet accueil, l'être humain est vierge. Mais que Dieu devienne en lui fécond, c'est mieux. » Cette exigence de fécondité se situe dans une dynamique de donation : la fécondité du don implique sa reconnaissance, et dans cette reconnaissance, l'esprit devient femme, elle enfant le Christ.

681 2, I.
682 48, II, 111

L'incréé peut donc être comparé à cette « vierge » devenue « femme » : il ne se réserve pas la grâce de Dieu ou ses dons, mais au contraire, les fait fructifier, donnant ainsi la possibilité à la générosité divine de se déployer librement, en un surcroît d'expansion. Donc l'incréé n'est pas un simple demeurer en Dieu, mais une ouverture asymptotique en Dieu, créant un génération perpétuelle du Fils en l'âme. L'incréé de l'âme ne se replie donc aucunement sur soi mais ne cesse de s'ouvrir à Dieu, à son fond, en prolongeant ainsi ce don originel de la vie de l'esprit.

3.4.2 La création revisitée par l'Incréé

Dans et par l'incréé, Eckhart cherche moins une détermination régionale, qu'une notion transcendantale, l'au-delà de l'*esse hoc* qui restreint la chose en un « ceci » ou un « cela ». Le détachement fait passer de la forme du créé à la force transcendantale qui brise la coque de l'être « ceci ». Le renversement de la nature créée en nature incréée donne alors au discours eckhartien un caractère novateur : la différence ontologique est transfiguré et le « devenir par grâce ce que Dieu est par nature », accorde ainsi à l'homme le recouvrement de son image première, de toute sa dignité incréée.

L'incréé de l'âme, comme lieu immaculé, « sommet » ou « cime » de l'esprit, ménage ainsi l'espace d'un accueil et d'une naissance : un « désert » où le Père attire ceux qui « fils dans le Fils » doivent être un dans l'Un »[683].

L'incréé est donc ce Lieu-du-Principe qui désigne aussi un état d'union, et un être originel. Stanislas Breton a un terme qui conviendrait ainsi à l'incréé : il parle d'un « germinal » où « la déité verdoie et fleurit, et arde » selon l'étendue de son ébullition. »[684] L'incréé et le créé ont donc un lien essentiel qui rappelle celui du rien et du tout, de la séparation et de la fécondité. Mais s'il y a implication entre les termes, faut-il l'entendre au sens strict ?

Que l'on soit dans l'incréé comme « suressence » ou dans la créature comme « rien », l'implication semble directe et réciproque. L'incréé appelle et conditionne la grâce transformatrice, celle même qui va conduire le créé à être transfiguré dans l'incréé. L'implication est donc à entendre dans ce lien de la grâce, ou dans cette relation de donation par et dans laquelle l'homme advient à lui-même. Dans ce cas, la désappropriation ne porte

683 Le Livre de la consolation divine, p 125
684 Stanislas BRETON, Deux mystiques de l'excès… p. 143.

pas seulement sur l'avoir , mais creuse dans l'être même le vide d'une appartenance et d'un pur rapport à Celui dont nous avons tout reçu.

Mais entre les dons de Dieu et le don par excellence, on voit se profiler la même différence qu'entre l'Être en tant qu'être et l'étant ceci ou cela. Car les dons, dans leur profusion même, se rattachent encore au créé, alors que le don par excellence est un don « sans pourquoi » (*ohne weil*), comme la vie la plus haute : il impliquerait alors cette rectitude d'intention du donateur qui est en même temps celle du donataire, dans une liberté qui nous assimile au Fils. Le don « sans pourquoi » serait alors incréé, parce qu'il serait la Vie même dans ce pur déploiement d'Elle-même : nulle attente, nul intérêt, nul calcul, un « sans pourquoi » du don qui est celui-même du Dieu-Donateur. Quelle était alors son intention au moment de créer ? Dieu a-t-il créé le monde pour lui-même ?

Dieu ne donne pas pour avoir, ni pour être, ni pour se connaître : Dieu donne pour donner. Or le « fond de l'âme », en tant qu'incréé, reflète cette même qualité donatrice : il est dénué de toute intention. En effet, c'est dans le fond de l'âme que vient vivre le Verbe, tel qu'il était au commencement, et avec lui l'Esprit, qui nous fait refluer vers l' incréé du Père, jusqu'au « fond sans fond » de la *Gottheit*[685]. C'est là que l'homme trouve sa pleine identité en Dieu : identité filiale, où l'incréé fait toute sa nature.

Dans cette perspective, ce qui apparaît véritablement incompatible à l'incréé est tout attachement à soi. Car le néant incréé est ce qu par essence est détachement, on l'a vu. Il en appelle à la surabondance du Verbe de Dieu. Car celui-ci est toujours en son commencement, « en un devenir sans devenir, un nouveau sans renouvellement »[686] L'*Armut* dispose alors le lieu d'une nouvelle naissance pour l'âme qui s'est dépouillée afin de l'accueillir en son perpétuel surgissement.

L'objectif de cette pauvreté serait alors, je cite le Sermon 52, d' « être dans sa cause première ». Qu'est-ce que cela veut dire ? « Lorsque j'étais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu et j'étais cause de moi-même, dépris de Dieu et de toutes créatures, ne voulant que moi-même. » La phrase est intéressante pour notre propos, car elle nous montre qu'au terme d'un véritable dépouillement du sujet, l'on parvient à un cause première qu'Eckhart ne distingue pas de la cause même de Dieu. Car Dieu n'est Dieu qu'en tant que relatif à l'action créatrice, aux créatures ; quitter le créé, et pénétrer dans le temple de l'incréé revient alors à ne rien vouloir, ne rien savoir et ne rien avoir, selon la gradation chère à Eckhart qu'il expose dans le Sermon 52.

685 Cf. C. SMITH et celle de S. ECK
686 *Eratis aliquando tenebrae*, p 129

Il faut dépasser le mode de relation fondée sur le rapport entre un sujet et un objet et accéder à un autre mode de relation fondée sur le néant incréé et qui surmonte Dieu et les créatures. La cause de soi est alors ce Néant origine où l'homme est dédevenu pour devenir par la grâce de la même nature que l'essence de Dieu : il voit de la même façon qu'il est vu, il transcende les catégories du créé et rejoint ainsi la nudité de cette préexistence où « la moindre créature a autant de richesse que lui ».

Le détachement se couronne d'une surabondance en tout homme qui s'est sincèrement délaissé, à l'instar de l'Incréé qui n'est rien de créé et qui par là dispense le créé : la monade engendre la monade et réfléchit sur elle-même sa propre ardeur, selon la célèbre formule. L'incréé serait ainsi le terme de ce détachement et sa source : il s'apparenterait moins à un état ou à lieu de repos, qu'originairement à une force qui motive tout le parcours spirituel, une force sans objet où le don sans réserve récompense une *Gelassenheit* inconditionnée. L'homme a donc renoncé à sa condition créée, non pas pour l'oublier mais pour le faire transiter par et dans l'incréé et lui donner alors accès à un autre niveau de réalité. La lumière de l'incréé « saisit Dieu » sans intermédiaire, dans l'accomplissement d'une naissance qui enveloppe en Dieu les Trois Personnes et toute la création.

Par l'incréé, les étants fleurissent dans l'orient de leur origine, à ce germinal de l'être qui transcende tout ceci et cela, dans un commencement éternel, et un lieu au-delà de tout lieu. Créé et incréé scande ainsi l'ensemble de la pensée du maître comme un mouvement de systole et de diastole qui assure à la création sa vie en esprit, et sa perpétuelle transfiguration comme promesse de joie à l'humanité qui fête alors cet *es gibt* ou cette irrépressible don de l'être par ce qui ce *Nada* qui est un *Todo*, par le Néant incréé de Dieu qui est la marque de la fécondité sans mesure de sa déité.

L'incréé est donc toujours ce qui couve sous la cendre en attendant d'être reconnu et pleinement déployé. Car l'incréé est imprimé comme un sceau dans l'âme, et dans l'image ainsi formée, celle-ci se trouve à jamais unie à la Déité. Ainsi l'âme et Dieu font ensemble leur percée dans l'être. L'incréé apparaît alors comme l'avènement de l'être dans sa vérité cachée depuis les origines, et donc un engendrement mutuel, un naissance une et en vis-à-vis : « Cependant l'esprit n'est pas satisfait à moins de pénétrer plus avant dans la cime et l'origine, où il prend son origine »[687] Et Maître Eckhart de décrire cette élévation dans la cime comme une traversée du multiple créé :

687 29, I, 237.

« Cet esprit doit franchir tout nombre et faire sa percée à travers toute multiplicité, et Dieu fait en lui sa percée, et de même qu'il fait sa percée en moi, je fais à mon tour ma percée en lui. Dieu conduit cet esprit dans le désert et dans l'Unité de lui-même, là où il est l'un pur et jaillit en lui-même. »[688] Dieu fait alors sa percée en moi comme je fais ma percée en lui, et dans cette relation de réciprocité se profile l'incréé : « Cet esprit n'a pas de pourquoi, et s'il devait avoir quelque pourquoi, l'unité devrait avoir son pourquoi. Cet esprit se situe dans l'unité et la liberté »[689]. Cet accouchement réciproque donne à la relation un caractère incréé dans la mesure où cette fécondité se donne dans ce qu'elle n'a pas et dans ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire dans ce Néant qui est un Tout, parce qu'il s'érige en Principe de tout le créé. Le Rien est alors la condition préalable au don de la grâce, à ce don véritable qui n'est plus don de ceci ou de cela, mais don incréé parce qu'il transcende toutes les déterminations. Ainsi l'homme n'advient véritablement à lui-même, à sa dignité d'homme, que reconnu dans son incréé qui est identique à l'incréé de Dieu. C'est par lui et en lui qu'a lieu cette divinisation de l'âme, et ainsi peut s'opérer une véritable mutation du créé, rendant alors possible l'expérience profonde de l'unité. Ainsi Jésus parle dans l'âme, ou plutôt c'est le Père qui y imprime son Verbe en lui donnant sa nature.

« Si Jésus doit parler dans l'âme, il faut qu'elle soit seule et qu'elle se taise elle-même si elle doit entendre parler Jésus. Que dit le Seigneur à l'âme ? Il dit ce qu'il est. Qu'est-il donc ? Il est le Verbe du Père. Dans ce même Verbe, le Père s'exprime lui-même et toute la nature divine, et tout ce que Dieu est et tel qu'il le connaît, et il le connaît tel qu'il est. Et comme il est parfait dans sa connaissance et dans sa puissance, il est parfait aussi dans sa parole. En exprimant le Verbe, il s'exprime lui-même et toutes choses dans une autre Personne ; il lui donne la même nature qu'il a en lui-même, et il exprime dans le même Verbe tous les esprits doués d'intellect, semblables à ce même Verbe selon l'image, dans la mesure où celle-ci demeure à l'intérieur, non pas cependant semblable de toute manière à ce même Verbe, selon qu'elle se répand au dehors, chaque image ayant son être propre, mais les images ont reçu la possibilité d'obtenir par la grâce une similitude avec ce même Verbe. Et ce même Verbe, tel qu'il est en lui-même, le Père l'a totalement exprimé : le Verbe, et tout ce qui est dans le Verbe. » (Sermon I, *Intravit Jesus in templum*, JAH I, p. 48).

Ainsi dans l'assomption du sujet rendant possible l'accomplissement de l'homme comme fils dans le Fils, se réalise l'unité entre le fond de l'âme et le fond de Dieu, c'est-à-

688 *Ibidem*
689 *Ibidem*

dire l'expérience de la naissance éternelle, ou de l'inhabitation de la Trinité incréée dans le « néant » de l'âme ou son fond incréé, à l'image de l'incréé de Dieu :

« Dieu seul est libre et incréé, et c'est pourquoi lui seul est semblable à l'âme quant à la liberté, mais non quant au caractère incréé, car elle est créée. Lorsque l'âme parvient à la lumière sans mélange, elle pénètre dans son néant, si loin dans ce néant de son quelque chose de créé qu'elle ne peut absolument pas revenir par sa propre force dans son 'quelque chose' de créé. Et Dieu, par son être incréé, soutient le néant de l'âme et la maintient dans son propre quelque chose. L'âme a couru le risque d'être anéantie et ne peut non plus revenir par elle-même à elle-même, tant elle s'est échappée loin d'elle-même avant que Dieu l'ait soutenue[690]. »

En tant qu'Il est de nature incréée, Dieu seul est capable de créer, c'est-à-dire de donner l'être. Principe des créatures, il est leur être par essence. L'essence incréée de Dieu conditionne la création. Or dans plusieurs sermons, Eckhart affirme que la créature est « un pur néant ». Si la créature n'a pas d'être en propre, son statut ontologique ne lui vient que de sa relation à Dieu : l'être créé est essentiellement *esse ad*. Son véritable *esse* est son être en Dieu. L'objectif du Maître est de montrer qu'en tant qu'elle se tourne vers Dieu et l'exprime, la créature est synonyme de plénitude. Mais si le geste créateur de Dieu constitue l'être créé, il est dans le même temps ce qui l'intègre dans une différence de nature. Le créé est ce qui « sort » du Principe incréé, et donc ce qui s'en sépare, quittant l'*essentia* incréée pour un simple *esse*. De cette séparation il ressort un vide, un néant qui, loin de signifier une coupure radicale du créé à l'incréé, ouvre la voie au désir du retour au Principe.

Eckhart cherche donc comment penser la *collatio esse* après cette « sortie ». Pour ce faire, il interroge la relation du créé à l'incréé à partir de cette image divine déposée en l'âme, de ce « quelque chose au-dessus de la nature créée de l'âme ». Par l'*Etwas in der Seele*, un certain lien de connaturalité subsiste entre l'être créé et Dieu. Mais ce lien ne suffit pas à penser le retour au Principe. Eckhart s'interroge sur les enjeux mêmes de la constitution de l'être créé, et propose alors toute une anthropologie théologale à partir d'une mystique de l'être où la notion d'incréé occupe une place centrale. En renvoyant la création à la dynamique trinitaire, et en particulier au rôle du Fils au sein de la Trinité, Eckhart pense la constitution de l'être dans la voie d'une filiation divine : devenir fils dans le Fils apparaît alors

[690] Sermon I, *Intravit Jesus in templum*, JAH I, p. 47-48.

comme un accomplissement pour l'homme. Car si Dieu s'est fait homme c'est pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu.

En partant du troisième point de son programme de prédication, Eckhart s'attache à montrer en quoi la réminiscence de l'incréé de l'âme est le point de départ d'une relation vivante de l'homme à Dieu parce qu'en elle s'accomplit la relation de donation ou la dynamique de la création nouvelle. Or cela suppose le moment essentiel du détachement. L'homme doit quitter sa condition créée et revenir à l'incréé en lui. Afin de laisser s'accomplir la grâce dans son âme, il doit alors pleinement consentir au don de Dieu, accueillant le travail du négatif comme l'œuvre d'abandon de son être naturel créé ; par là, il revient en son plus profond centre, en son être incréé, et se fait pleinement donataire de la grâce divine. L'incarnation du Fils trouve alors son motif dans la vie de l'âme selon son mode incréée, c'est-à-dire dans la naissance de Dieu dans l'âme, dans l'accomplissement de l'être créé par ce qu'il y a d'incréé en lui.

Du créé à l'incréé s'opère ainsi un véritable chemin ontologique où se dessine l'anthropologie chrétienne du Maître. L'homme y apparaît comme un être de désir par où l'incréé coïncide avec son opposé, le créé, réalisant ainsi la dynamique de la donation comme faim de la Parole divine, celle même qui comble tout en laissant affamé. Ainsi l'incréé comme déconstruction du créé se pense à partir d'une théologie trinitaire où, à l'image du Fils, l'homme apprend à quitter son désir personnel, à le recentrer en Dieu, c'est-à-dire à ne faire que la volonté du Père pour que s'épanouisse l'Esprit d'amour. L'incréé n'est donc ni un lieu, ni un état ni même une valeur que l'homme pourrait habiter ou posséder, mais une absence même de qualités, un « néant » du plus intime et du plus profond de l'être, une faim comme béance de l'être et comme promesse de plénitude ontologique où l'homme devient par grâce ce que Dieu est par nature.

* *

*

SECUNDA PARS
L'INCREE ET LA TRINITE

I°) L'INCREE DU POINT DE VUE DE LA THEOLOGIE CHRETIENNE

« L'*Ego sum qui sum*, quant à l'être même, cela signifie une certaine conversion réflexive de l'être sur lui-même et sa manence et sa fixation en lui-même ; ensuite la *répétition Ego sum qui sum* signifie un certain bouillonnement ou parturition de soi, s'échauffant en soi et se liquéfiant et bouillonnant par soi-même et en soi-même, lumière dans la lumière et vers la lumière se pénétrant totalement tout entière, réfléchie tout entière sur elle-même totalement et renvoyée de partout, selon ceci du sage : « la monade engendre la monade et réfléchit sur elle-même sa propre ardeur » C'est pourquoi il est dit dans l'*Evangile de saint Jean*, au chapitre 1 : « En lui était la vie ». Car la vie signifie un certain jaillissement par lequel, une chose, s'enflant intérieurement par soi-même, se répand en elle-même totalement, toutes ses parties en toutes ses parties, avant de se déverser et de déborder à l'extérieur. »[691]

La Trinité semble ici être comprise dans un bouillonnement intérieur, un dynamisme des profondeurs qui est celui même de la Déité, du « fond sans fond » de Dieu. L'expression de l'intériorité du « fond sans fond » de Dieu, de sa Déité, de sa substance incréée, serait ainsi en Dieu, ne sortant pas de lui. L'expression trinitaire serait donc ce dynamisme divin des profondeurs, le jaillissement intérieur de Dieu en lui-même et par lui-même. L'incréé de Dieu, du point de vue de la théologie, s'apparenterait donc à une énergie intradivine qui s'exprimerait dans la relation trinitaire. L'inscription de la Trinité dans ce « fond qui est sans fond » induit donc la présence immanente d'un « Quelque chose » qui fonde et précède le mouvement trinitaire lui-même. Qu'est-ce à dire ? « Lumière dans la lumière et vers la lumière se pénétrant totalement tout entière, réfléchie tout entière sur elle-même totalement et renvoyée de partout », telle serait ainsi désignée la substance incréée de Dieu qui accèderait ainsi à son propre déploiement, à son jaillissement intérieur, par

[691] *Expositio in Exod* n 16, trad. P. Gire, p. 23.

l'expression trinitaire qui elle-même ne serait pas pensable sans ce fond incréé. Une corrélation interne les unit, et cette corrélation fonctionne elle-même comme une unité. Dieu n'est Dieu dans son expression trinitaire que parce qu'il est originellement, dans son principe, Déité, « fond ». C'est ce que Maître Eckhart nomme la « retraite silencieuse » du Père, où le Père s'affirme à partir de lui-même, dans le fond de sa substance incréée qui le constitue. Mais le Père n'est aussi Père que par sa relation au Fils. L'un cependant n'empêche pas l'autre, ou plutôt l'un ne se sépare pas de l'autre, et les deux sont reliés comme un seul Dieu, une seule vie, une seule pensée. Il en va de même de l'Esprit Saint qui est l'union d'amour du Père et du Fils. L'essence incréée de Dieu est cette vie éternellement vivante, cette vie de la vie qui fait être ses propres expressions. Aucune discontinuité ne s'inscrit entre Dieu et son fond incréé (*Gottheit*). Le *Got* engendre ses propres expressions à partir de son Fond incréé qui apparaît alors comme le principe de l'agir divin, fondement des manifestations intratrinitaires de Dieu. Le fond incréé de Dieu est ainsi générateur de son propre espace de rayonnement. Les relations qui unissent le Père et le Fils trouvent ainsi leur « raison d'être », leur « cause » dans ce fond incréé.

Par le Verbe, Eckhart établit un lien entre la création et le procès générateur de la Trinité. Il conçoit la création comme un déploiement du monde dans la génération du Verbe, centre de la dynamique trinitaire. L'origine incréée du monde est dans son Verbe qui est lui-même incréé. Tout est éternellement engendré dans le Verbe. Ce dernier est la Parole du Père, l'Intellect divin dans lequel toutes les idées préexistent.

1°) L'ordre du créé s'origine dans le dynamisme du Principe incréé

L'*incréé* divin, comme expression du Principe, manifeste avant tout sa capacité infinie à dire, à se dire, c'est-à-dire à auto-jaillir dans un mouvement de création, de donation de l'être. L'auto-jaillissement du Principe, dans sa nature incréée, désignerait donc cette dynamique qui se déborde sans cesse et serait la possibilité de toutes choses. La dynamique divine est en son fond, incréée, car elle se produit elle-même par la seule puissance de son intensité. C'est à cette dynamique incréée de Dieu que le Rhénan associe la vie en son essence : « C'est parce que la vie vit de son propre fond et jaillit de son être propre, voilà pourquoi elle vit sans pourquoi parce qu'elle vit pour elle-même. »[692] Si bien que la *mansio* ne va pas sans la *bullitio* (nous reviendrons sur ce terme désignant la deuxième opération du procès divin). Dans cette perspective, le « *Je suis* » divin traduit l'expression actuelle d'une puissance qui se donne sa raison d'être. L'être divin dont il est question renvoie à un mouvement autogénérateur tirant de son fond, de la « ténèbre cachée de l'éternelle Déité »[693], le déploiement de sa manifestation.

L'« *Ego sum qui sum* » donne donc à entendre le procès de l'Être-Dieu comme le Principe qui s'affirme par lui-même sans devoir à autre chose que lui la raison de son existence.[694] L'expression « *causa sui* » conviendrait alors pour évoquer cet être qui existe avant de se produire[695] et qui se pose comme la condition de toute donation en tant que mouvement allant à l'extérieur du Soi incréé de Dieu (*Gottheit*). Or dans le *Sermon* 73, Eckhart affirme que la Deité de Dieu (son essence incréée) dépend de ce qu'il peut se communiquer à tout ce qui lui est réceptif et s'il ne se communiquait pas, il ne serait pas Dieu. »[696] Aussi Dieu ne serait-il pas Dieu sans ce rapport essentiel aux créatures. Cette relation caractérise aussi bien son essence que sa nature incréée, mais d'une autre manière. Selon l'ordre de la *bullitio*. Ici est exprimé l'idée d'une activité primordiale de génération à partir du Fond divin, d'une puissance absolue de fécondité, d'une source vivante de vie dans une liberté première ou d'un surgissement primitif de toutes choses dans une générosité infinie. C'est la nature donatrice de la Trinité qui se manifeste dans la *bullitio*. Cette donation comme dynamique ou jaillissement du fond incréé donne à penser le divin comme un

[692] *Sermon* 5b, In hoc apparuit caritas Dei, JAH I, p. 78, Paris, Seuil.
[693] Sermon 22, p. 194.
[694] *a se, propter se.*
[695] Ce concept définit clairement le mouvement de liberté radicale appliqué à l'être divin s'automanifestant en écart avec toute forme de dépendance. Au « *Je suis* » de l'*Exode* s'enchaîne le « celui qui » comme incréé du Principe (le nom infini de Dieu, la manifestation de sa nature transcendante).
[696] Sermon 73, « Dilectus Deo et hominibus », JAH III, pp. 90-91

mouvement sans fin, une dynamique qui n'en a jamais fini de s'épanouir et de donner. Comment Eckhart l'exprime-t-il ? Car le Père engendre éternellement son Fils : « Le mot Père signifie un pur engendrement et une vie de toutes choses »[697] Dans cette perspective la *bullitio* correspondrait à la donation du Verbe-Fils : Il engendre son Fils et cet acte est pour lui si délectable et lui plaît tant qu'il ne fait rien d'autre qu'engendrer son Fils et tous deux font fleurir le Saint-Esprit. »[698] L'incréé, du point de vue de la dynamique de donation éternelle, exprime le Fils en tant que Verbe-Intellect de Dieu.[699] La création sourd de la profondeur même du Père et rayonne dans le Verbe-Fils. Ici s'opère le dynamisme de la Trinité-Principe où l'Être est agir, énergie auto-affirmative. La Trinité constitue ce dynamisme incréé d'où émergent les Personnes.[700] Toutefois chaque personne manifeste cet Incréé sous la forme d'une opération distincte : l'Être (Père), l'Intellect (Fils) et l'Un (L'Esprit)[701].

Or l'opération trinitaire de Dieu à proprement parler doit être comprise dans sa signification radicale : « Quand Dieu fit l'homme, il opéra dans l'âme son opération propre, égale à lui-même et continûment opérante. Cette opération était si grande qu'elle ne devint rien d'autre que l'âme ; mais l'âme ne fut rien d'autre que l'opération de Dieu.[702] » Ainsi l'opération avec laquelle l'âme se trouve identifiée dans son essence ne s'ajoute pas à l'être incréé de Dieu[703], mais s'identifie à son propre fond. Aussi cette opération de Dieu est-elle dite « égale à lui-même » et encore « continûment opérante » parce qu'elle n'est pas une activité « en plus » qui agirait là pour un temps donné, de manière contingente, hasardeuse. Mais elle constitue l'essence même de l'Incréé, n'est rien d'autre que celle-ci. Le mouvement trinitaire vit, à l'identique de lui-même, de sa substance incréée, dans le fond de l'âme. Et cette opération de Dieu dans et par son caractère incréé, est une pure donation, c'est-à-dire un pur engendrer du Père, au sein même de la Trinité, et une naissance éternelle du Fils (le « pur engendrer » du Père dans le fond de l'âme. Telle est l'essence éternelle de l'Incréé : l'essence de l'âme devient par la grâce de la donation trinitaire, l'essence incréée que Dieu est par nature. Eckhart l'affirme de façon inconditionnelle : « Elle est la même chose qu'Il est » ;

[697] Sermon 4, « Omne datum optimum », JAH I, p. 66. Paris, Seuil.
[698] Sermon 4, « Omne datum optimum », JAH I, p. 66. Paris, Seuil.
[699] La création comme émanation de l'incréé du Principe serait alors comme le livre ouvert du Verbe de Dieu.
[700] L'essence se donne comme génératrice dans le Père, comme active et noétique dans le Fils et comme unifiante et aimante dans l'Esprit.
[701] Chaque hypostase s'identifie à l'Incréé du Principe – comme Fond de la dynamique intratrinitaire –. « Personne » est un terme qui ne désigne pas l'essence divine incréée commune au Trois, mais le mode de manifestation même de cette essence divine incréée : unité de nature dans le fond sans fond incréé et distinction des Personnes. Sans rien perdre de leur distinction elles s'identifient la nature incréée du Principe comme essence dynamique auto-constitutive.
[702] *Traités*, pp. 244-245.
[703] Elle ne constitue rien d'extrinsèque par rapport à lui.

« Elle est le même Royaume de Dieu [704]», et cela parce que le fond de l'âme et le fond de Dieu sont, de toute éternité, un seul et même fond, par l'opération même du fond incréé de Dieu. La nature incréée de Dieu, sa Déité, « dépendent de l'opération nécessaire qu'il effectue dans l'âme ». Et cette nature divine incréée s'identifie non pas avec la créature mais avec l'essence de l'homme en tant qu'il est « non-né »[705]. Dieu est uni à l'âme dans son fond incréé, c'est-à-dire dans son essence, c'est-à-dire dans ce lieu qui est sans lieu, dans ce temps au-delà du temps : dans l'éternité du Fond de la Déité : « Dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même pour faire cet homme que je suis. C'est pourquoi je suis cause de moi-même selon mon être qui est éternel, et non pas selon mon devenir qui est temporel.[706] » Dans cette réalité incréée de l'éternité de l'union entre le fond de l'âme et celui de Dieu a lieu la vie sans pourquoi, c'est-à-dire la naissance éternelle du Verbe dans le fond de l'âme.

Par-delà l'identité ontologique de l'âme et de Dieu, l'Incréé énonce le principe de l'union mystique comme le rétablissement de cette circulation originelle de l'Amour noétique (l'intellect étant la puissance la plus noble de l'âme, sa « tête », nous y reviendrons) telle qu'elle se vit dans la dynamique trinitaire elle-même. L'effusion de l'Esprit est ainsi la marque même de la relation d'amour intellectuel entre le Père et le Fils. C'est pourquoi Eckhart récuse la parole de certains maîtres qui disent que 'l'amour qui est en nous est le Saint-Esprit' : « La nourriture corporelle que nous absorbons est transformée en nous, mais la nourriture spirituelle que nous recevons nous transforme en elle, et c'est pourquoi l'amour divin n'est pas contenu en nous, sans quoi ce seraient alors deux, mais l'amour divin nous contient et nous sommes un en lui[707]. » Ainsi c'est l'Esprit Saint qui nous contient en lui, et non pas l'inverse. Car l'homme est de toute éternité en Dieu, dans le fond de la Trinité : « Où je suis, Dieu est ; ainsi je suis en Dieu, et où Dieu est, je suis[708]. » C'est pourquoi Jésus demande à son Père : « Père, je te prie de les rendre un comme moi et toi sommes un. » Où deux doivent devenir un, l'un doit perdre son être. De même : si Dieu et l'âme doivent devenir un, l'âme doit perdre son être et sa vie. Autant il en demeurerait ainsi, autant certes ils seraient unis, mais s'ils doivent devenir un, l'un d'eux doit perdre absolument son être et l'autre

[704] *Traités*, pp. 252-253.
[705] C'est-à-dire précisément dans son indépendance à l'égard de toute création. *Cf* Sermon 52, JAH II, p. 148.
[706] Sermon 52, JAH II, p. 148.
[707] Sermon 65, *Deus caritas est et qui manet in caritate*, JAH III, p. 37.
[708] *Ibidem*.

conserver son être : ainsi ils sont un. Or le Saint-Esprit dit : ils doivent devenir un comme nous sommes un. « Je te prie de les rendre un » en nous[709]. »

1.1 La procession des Personnes et la donation de l'incréé

Or, dans le même *Sermon* « Omne datum optimum », il est dit : « Le Père engendrant son Fils *en moi*, je suis le même Fils et non un autre ; sans doute nous sommes différents en humanité, mais *là* je suis le même Fils et non un autre. » [710] Nous soulignons « en moi » et « là » pour insister sur le « lieu » de cet engendrement (sur lequel nous reviendrons plus en détails dans une autre partie de la thèse). Notons d'abord que le Père engendre son Fils en l'homme. Mais s'il s'agit d'une intériorité, rien ne nous en est précisé sinon, un peu plus loin : « Celui qui n'est pas absolument en bas n'aura rien de rien et ne recevra rien de rien non plus. »[711] Mais qu'est-ce que le Maître entend par « être absolument en bas » ? Si cette « attitude » de l'homme apparaît comme la condition *sine qua non* de sa réception, Eckhart entend indiquer ici un chemin spirituel, une voie d'accomplissement ; l'étant créé ne semble pas « accompli » tant qu'il n'est pas « en bas », c'est-à-dire là où il n'est pas seulement « créé » mais aussi « incréé ». Qu'est-ce que cela signifie ? Le retour dans le fond de soi-même correspond pour Eckhart à revenir à l'image même du Fils en nous. De la relation première du Créateur à sa créature dissemblable[712], s'opère ici un passage à une création continuée par la Présence même du Verbe-Fils au plus intime de l'homme. A lui de reconnaître cette Présence et de l'accomplir par un chemin de détachement. De ce fait, l'étant créé se fonde dans l'Être-Dieu-Logos, mais il n'est pas celui-ci en raison de sa nature créée. Au sein du Principe incréé l'étant créé trouve son intégration essentielle à la Déité du Père parce qu'il est idée dans le Verbe Intellect divin pensant éternellement toutes les créatures en un seul et même acte intellectuel. Si l'écart entre le Créateur et la créature est la marque ou le signe de la séparation de la création, le Verbe-Intellect-Fils rétablit la connexion par sa Présence incarnée dans le monde, Présence qui manifeste le fond incréé de Dieu, qui est le foyer incréé de la Trinité. Car le Logos est porteur de ce message incréé et la nature de sa mission est le donner à tout homme qui sera ouvert, réceptif, c'est-à-dire à cet homme qui se

[709] Sermon 65, Deus caritas est et qui manet in caritate, JAH III, p. 38.
[710] Sermon 4, « Omne datum optimum », JAH I, p. 66. Paris, Seuil.
[711] *Ibidem*.
[712] Le Principe incréé se distingue de sa créature par son indistinction même. Le Verbe-Fils rétablit un lien entre l'incréé du Principe et l'incréé de l'homme qui est l'image de Dieu en lui. Et si ce lien avait été perdu par la séparation de la création, il peut être retrouvé par la donation du Verbe-Fils, nous donnant alors la possibilité de devenir à notre tour « fils dans le Fils », « image dans l'Image ».

sera quitté lui-même – selon son moi créé – et aura la réminiscence de son idée incréé en Dieu, autrement dit aura conscience qu'il est éternellement cette image de Dieu dans l'Image qu'est le Fils, que son essence est incorporée de toute éternité dans le sein même de la Trinité. Du fait de son enracinement en Dieu où il a son essence, l'étant créé est comme saisi dans son être incréé par une aspiration fondamentale tendue vers sa propre Origine en laquelle il possède sa genèse et sa vérité : « Alors les formes des choses ne seraient pas produites par Dieu à moins qu'elles ne fussent en lui. Car tout ce qui advient, advient de son semblable. En effet, il n'y aurait aucune raison à ce que le vin ne vint pas de la vigne plutôt que du poirier, s'il n'était pas ni ne préexistait dans la vigne et non dans le poirier. »[713]

C'est dans l'incréé de lui-même que l'homme trouve le lieu de sa réalisation spirituelle : le lieu où le Père engendre son Fils et d'où peut alors jaillir le Saint-Esprit. L'élan donateur de la Trinité trouve sa pleine réalisation en l'homme quand ce dernier est pleinement « en bas » : « Pour que tu lui donnes tout en propre veille à t'abaisser au-dessous de Dieu en véritable humilité et à élever Dieu dans ton cœur et dans ta connaissance » (*Id*, p. 67). Dans cette perspective, l'homme doit revenir au plus bas, c'est-à-dire au plus intime de lui-même afin de devenir pleinement donateur. Sur le plan ontologique et métaphysique, cela correspond au passage du créé à l'incréé, du temps à l'éternité, non que l'un soit aboli par l'autre, mais il s'agit là d'un accomplissement : « Lorsque l'âme est libérée du temps et de l'espace, le Père envoie son Fils dans l'âme. Voilà ce que signifie cette parole : « le don le meilleur et la perfection viennent d'en haut, du Père des Lumières. » (*Ibidem*) Et nous pourrions ajouter que l' « en haut » et aussi un « en bas » puisque tout vient du Principe et retourne à Lui, dans un mouvement éternel et ternaire qui sourd du fond de la Trinité, de cette dynamique d'amour entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Par le lieu incréé (ce fond le plus bas qui est en l'homme) se fait la relation véritable entre l'homme et Dieu : une relation de donation qui s'exprime par l'image de la fécondité du côté de Dieu et du côté de l'homme ; la dynamique de donation impose donc à la créature une sortie du créé qui correspond à ce chemin d'humilité et d'abaissement : « Sors totalement de toi-même pour Dieu et Dieu sortira totalement de lui-même pour toi. Quand tous deux sortent d'eux-mêmes ce qui demeure est l'Un dans sa simplicité. Dans cet Un, le Père engendre son Fils en la source la plus intime. Là s'épanouit l'Esprit Saint. »[714] Cette citation du Sermon « In hoc apparuit caritas Dei in nobis » « Sortir de soi-même » est une expression qui invite à la plus grande attention : il s'agit là d'une sortie de soi, qui s'apparente à un exil : l'homme quitte son « moi » apparent, son

[713] *Commentaire de l'Exode*, n. 122, trad. P. Gire, p. 45.
[714] *Sermon* 5b, « In hoc apparuit caritas Dei », JAH I, p. 79. Paris, Seuil.

« moi » créé, celui qui est attaché au désir de posséder, aux idoles, à « ceci ou cela » et le quittant, part en quête de cet autre niveau d'être, un « moi » plus profond, et qui n'est plus seulement un « moi » tout seul, mais un « moi » relié à Dieu. Si cet exil est un temps de détachement de tout e créé, Eckhart l'entend aussi dans la finalité d'une réintégration de tout le créé dans le fond incréé de Dieu : tout ce qui est perdu est alors réintégré dans l'instant où Dieu engendre son Fils dans le fond incréé de l'homme, car dans ce fond, il trouve son image véritable, et ne peut pas ne pas tout donner. Il s'agit là d'une opération de reprise de soi par soi dans une unification de soi qui, en raison même de sa réflexivité, est conscience de soi. [715]

La *reflexio* (ou *conversio)* désigne ce mouvement de réflexivité, de retour vers soi, de réintégration du créé dans le fond incréé de l'âme qui, par grâce, est identique au fond incréé de Dieu. La création est ainsi justifiée dans ce retour, au sens où elle acquiert toute la profondeur de sa signification.

Aussi ce mouvement ternaire de *mansio-bullito-conversio* est-il constitutif de la relation entre le Créateur et sa créature. Le créé n'est pas perçu comme « en dehors » de Dieu par Maître Eckhart, mais comme ce qui est toujours uni, à partir du fond le plus intime, de l'image de Dieu en lui, à l'incréé du Principe, à ce « fond sans fond » de la Déité (à partir duquel la création advient). Aussi pouvons-nous mieux comprendre le sens de la dialectique du distinct et de l'indistinct telle qu'elle est exposée dans le *Commentaire du Livre de l'Exode* : « Il faut donc savoir qu'il n'est rien d'aussi dissemblable que le créateur et n'importe quelle créature. Ensuite, qu'il n'est rien d'aussi semblable que le créateur et n'importe quelle créature. Ensuite, troisièmement, qu'il n'est rien d'aussi semblable et d'aussi dissemblable qu'une créature et une autre quelconque, pareillement que Dieu et aucune créature ne sont dissemblables ni semblables. »[716] Ainsi ces trois mouvements : 1°/ préexistence en Dieu-Principe-Trinité (un pur demeurer en Dieu selon que chaque créature est idée incréée de Dieu avant de venir au monde), 2°/ séparation de Dieu par le mouvement extérieur de la création (*bullitio*) et enfin 3°/ retour au Principe grâce à l'image de Lui-même, de sa nature incréée, que Dieu a déposée au fond de l'âme de la créature humaine, nous permettent de penser la relation du créé à l'Incréé de Dieu et à l'incréé de l'âme.

[715] Ainsi, dans *Les Eléments de théologie*, livre inspirateur du Livre des Cause, Proclus rappelle : « Tout être qui a le pouvoir de se connaître lui-même a celui de se convertir vers lui-même de toutes les façons. Qu'un être convertisse son activité vers lui-même quand il se connaît lui-même, c'est évident… Car tout ce qui a le pouvoir de se convertir vers soi-même son agir possède aussi une substance qui se concentre en elle-même et qui est intérieure à elle-même. » Proclus, Eléments de théologie, traduction, introduction et notes de Jean Trouillard, Aubier Montaigne, Paris, 1965.

[716] *Commentaire du Livre de l'Exode* n. 112, trad. P. Gire, p. 44

Pour comprendre le sens métaphysique profond de l'incréé de Dieu, il est donc nécessaire de revenir à la théologie trinitaire du Maître rhénan. La procession trinitaire se réalise à partir du Fond incréé (qui signifie l'indistinction de l'être et sa plénitude)[717] Le Dieu-Trinité se pose comme la Substance divine révélée en Trois Personnes. La dynamique trinitaire ouvre alors sur la réalité de sa profondeur inhérente qui est ce « fond sans fond » de la déité. Or, on le voit, ce « fond » comme lieu de la nature incréée du Principe, n'est pas à séparer des relations trinitaires, mais il est bien plutôt ce « vide » ou ce « néant » à partir duquel elles peuvent se dire, cette « demeure » du Principe constitutif à la dynamique trinitaire. Donc si la Trinité n'est pas ce fond, elle ne peut cependant trouver son mode d'apparaître que par lui. L'unité de la *Gottheit* et du *Got* trinitaire traduit donc un double mouvement de donation et de « retrait dans le fond » qui apparaît alors comme ce silence de la Pensée de la Pensée, préalable et nécessaire à la prononciation du Verbe. Et comme ce Verbe est unique, parce qu'incréé en son Fond, ce silence est de nature incréée, car il s'enracine dans l'éternité du Principe. On est donc ici aussi renvoyé au § 16 du Commentaire du Livre de l'Exode :

« C'est la répétition qu'il y a dans « Je suis celui qui suis » qui indique la pureté de l'affirmation, toute négation étant exclue de Dieu lui-même, ensuite quant à l'être même cela signifie une certaine conversion réflexive de l'être lui-même et sa manence, sa fixation en lui-même ; ensuite la répétition : « Je suis celui qui suis » désigne un certain bouillonnement ou parturition de soi, s'échauffant en soi et se liquéfiant et bouillonnant par soi-même et en soi-même, lumière dans la lumière et vers la lumière se pénétrant totalement tout entière, réfléchie tout entière sur elle-même totalement et renvoyée de partout. (…) C'est pourquoi il est dit au chapitre premier de l'Evangile de Jean : « En lui était la vie » car la vie signifie un certain jaillissement par lequel une chose, s'enflant intérieurement par soi-même, se répand en elle-même totalement, toutes ses parties en toutes ses parties, avant de se déverser et de déborder à l'extérieur. D'où il suit que l'émanation des Personnes dans la divinité est la raison et le préambule de la création – car il est écrit dans le chapitre premier de l'Evangile de Jean : « Au commencement était le verbe » et ensuite seulement : « Par lui toutes choses ont été faites ».

La notion d'incréé ne fait pas défaut à l'énoncé trinitaire, mais au contraire la fonde, dans la mesure où elle apparaît comme le Principe sur le fond duquel se réalise

[717] *Commentaire du Livre de l'Exode* n. 17, trad. P. Gire, p. 21. La procession des Personnes s'opère donc sous la raison de l'Un.

l'épanouissement hyspostatique des Trois Personnes. Toutefois qu'en est-il alors de l'affirmation de Dieu comme « Néant » dans de nombreux sermons d'Eckhart ?

1.2 L'énoncé trinitaire du dynamisme incréé

L'être est Dieu, on l'a vu, et c'est lui qui communique l'être au commencement et qui continue à la communiquer afin de maintenir la créature dans l'être. Mais Eckhart s'intéresse surtout à la nature de l'acte créateur comme tel. Autrement dit, il porte son attention sur la *collatio esse*. Il n'établit pas à ce sujet d'opposition entre Dieu et la Déité, comme il le fait dans le reste de son oeuvre[718] Et dans cette perspective, il introduit l'idée d'une négativité : car si l'acte de la *collatio esse* donne à la créature son être, elle la fait aussi sortir de Dieu et l'oriente ainsi vers le néant. Cette double réalité conditionne la créature à un statut équivoque : orientée vers les ténèbres, elle garde cependant en elle la lumière de la *collatio esse*, une sorte d'immanence d'être. Mais la question est de savoir de quelle nature est cet être ?

C'est dans le commentaire sur le Prologue de Jean qu'Eckhart dégagera la véritable portée de cette *collatio esse* : Au Principe était le Verbe. L'*In principio* traduit l'enjeu de la *collatio esse* dans la mesure où il désigne ce principe interne à la création : le Verbe est là de toute éternité, sorte de présence d'avant le temps ou d'immanence de la création : « Le premier commencement est là en vue du terme suprême. Oui, Dieu lui-même ne repose pas là où il est un terme et un repos de tout être, non pas que cet être soit anéanti ; bien plutôt il est accompli là dans son terme suprême selon sa plus haute perfection. Qu'est-ce que le terme suprême ? C'est la ténèbre cachée de l'éternelle Déité. […] Le Père éternel a brillé là éternellement. »[719][720]

'Au commencement' nous met face à la question de l'origine, du principe, et par là de l'incréé. Mais cette assimilation ne va guère de soi, et il convient de l'éclairer à la lumière même de la création. Pris dans un sens absolu, on l'a vu, l'incréé désigne le fond de Dieu, ce Dieu-Principe qui passe les catégories : le Dieu d'avant Dieu, d'avant la Trinité. Car celle-ci

[718] Voir les *Studia Friburgensia* XIV, 1976.
[719] Sermon 22, JAH I, pp. 195-196.
[720] L'essence incréée du Principe est ici associée à la première hypostase trinitaire : le Père. L'essence du Père, sa paternité est ce lieu sans lieu du commencement : « ténèbre silencieuse » dit Eckhart, signifiant par là le mystère et le caractère sacré de cette retraite cachée du Père – le principe de la création au sens où il est exprime le fond mystérieux et sacré de toute vie -. Le Père est là dans l'éternité de sa nature paternelle, c'est-à-dire dans l'incréé de son essence. *Cf* Sermon 73, « Dilectus Deo et hominibus » : « En Dieu il n'est ni ceci ni cela que nous soyons capables d'en abstraire et d'en saisir par une distinction. En lui, n'est que l'Un qu'il est lui-même. » Sermon 73, JAH III, 90.

renvoie au rôle de Fils et même de Trinité tout entière. Or si la Trinité est créatrice, la Déité est incréée. Or qu'en est-il de la créature : créée par le Dieu trine créateur, elle l'est aussi en même temps par le Dieu Un incréé : la créature reçoit l'être de ce Dieu créateur incréé et trouve avec lui une conformité d'image dans son propre fond incréé. Cette relation complexe s'établit chez Eckhart sur plusieurs niveaux. La position de serviteur est appelée à être dépassée afin de trouver celle de fils. Le Fils, seconde hypostase de la Trinité, est alors lui-même l'élément de médiation capital pour penser ce passage d'un rapport à l'autre. C'est pourquoi la métaphysique du Verbe se donne comme dépassement de celle de l'Exode : « Lui 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 »[721]

L'incréé ne peut s'entendre qu'à travers le mystère de l'Incarnation du Verbe puisque c'est en elle et par elle, que l'homme peut passer de la relation duelle et créée, qui se situe dans le devenir et les images, à la relation non-duelle et incréée, qui se situe dans l'éternité et dans l'unité du fond de Dieu et de l'âme.

Il faut pour cela distinguer génération et création, et faire intervenir l'Incarnation comme cette Parole à la fois créée et incréée du Père, Parole de grâce qui rend alors possible l'analogie dans la filiation.

Reprenant *Exode* III, 14, l'*Opus tripartitum* dégage l'idée centrale que Dieu seul est au sens propre. De là il suit que Dieu seul est une chose une et un : *Deus unus est*. Eckhart se situe là dans la droite ligne de la tradition de Proclus et du *Livre des causes* qui désignent Dieu fréquemment du nom d'un ou d'unité :

« L'un est la négation de la négation. C'est pourquoi il convient au seul être premier et plein – celui de Dieu – dont rien ne peut être nié, parce qu'il possède à l'avance et inclut tout l'être à la fois. »[722]

Or employé de façon absolue, l'incréé désigne l'être même de Dieu, par opposition à celui de la créature.

« La première des choses créées est l'être et avant celui-ci rien d'autre n'est créé »[723] Cette proposition du *Liber* est à rattacher directement à la notion d'incréé entendue comme être de Dieu. Car elle désigne l'être en tant qu'exister comme une chose créée et produit ainsi

[721] *Commentaire sur le Prologue de Jean*, § 123, Paris, Cerf, p. 146.
[722] *Prologue à l'œuvre des propositions*, 5-7, page 75, Cerf.
[723] 4ème proposition du *Liber de causis*. : *Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipse creatum aliud.*

une analogie ou la pensée de la différence entre un être créé et un être absolu, incréé, qui est l'origine créatrice de ce qui est créé.

Ainsi « la course[724] n'est rien d'autre qu'un retrait de toutes les créatures et de se réunir en l'incréé. » [725] L'incréé s'érige ici en principe et se donne comme origine et fin de toutes les créatures. Comme tel, il s'apparente à la cause première du créé et donc, s'oppose à lui comme transcendant et absolu.

Ainsi l'être considéré sous l'aspect de la *ratio creabilitatis*, est à distinguer de l'Être même de Dieu qui est incréé, et qui, de ce fait, n'est pas soumis à la *ratio creabilitatis*, c'est-à-dire l'Être pur qui ne se réfère qu'à soi-même et qui est riche de soi-même. Cette auto-référence de l'être pur comme *intelligere* est le fondement même de l'être créé, précédé par l'*intelligere* fondateur de l'être créatif, mais en lui-même en tant que non-créable, il lui est identique. Parce que Dieu est l'être lui-même dans et en tant que sa pensée, et parce qu'il agit dans le créé « par son être même » et sous le mode de sa pensée identique à son être, ce qui pour lui est premier, sa propre essence est aussi le premier résultat de son agir créatif vers l'extérieur. Ainsi à travers l'activité créatrice de Dieu qui produit l'être, se réalise dans cet être du créé la première cause immanente des choses créées et de la création :

« Comme l'être lui-même, il agit dans les créatures par l'être et dans la mesure où il est l'être. » [726] L'expérience de l'être de Dieu telle qu'elle se donne dans les *Prologues*, est l'expérience de sa nature incréée conçue comme *archè*.

La dialectique de l'être et du non-être chez Maître Eckhart constitue l'un des points originaux de sa pensée : elle exprime à la fois l'être et le néant des créatures en même temps que l'être et le néant divins. Ainsi, dans le Sermon « *Omne datum optimum* », le Maître affirme que les créatures sont un « pur néant » : « Je ne dis pas qu'elles sont minimes ou quelque chose : elles sont un pur néant[727]. » Or dans le *Prologue général à l'œuvre tripartite*, il dit : « La création est toute œuvre de Dieu, au commencement même de la création, sont aussitôt à la fois parfaites et achevées[728]. » Maître Eckhart ne se contredit pas, mais établit ainsi que l'être de la créature ne dépend pas d'elle-même ou de quelque chose d'extérieur à elle-même, mais de la seule Présence de Dieu – celle même de la Trinité incréée au plus intime d'elle-même : « Toutes les créatures n'ont pas sans Dieu plus d'être que n'en posséderait un moucheron,

[724] *Cf.* Saint Paul , 1 *Corinthiens* 9, 24.
[725] *Du détachement, in Maître Eckhart, les Traités et le Poème*, page 189.
[726] *In Sapientem* 223, *LW* 2, 343, 9 *sqq*.
[727] Sermon 4, JAH I, p. 65.
[728] *Prologue général*, n. 15, trad. F. Brunner, *OLME* 1, Paris, Cerf, p. 61.

sans Dieu, exactement autant, ni plus ni moins[729]. » Ainsi, les créatures sont et ne sont pas : elle « ne sont pas » relativement à elles-mêmes, du point de vue de leur être créé, mais elles « sont » du point de vue de l'Être incréé de Dieu, c'est-à-dire quant à leur relation à lui. Ainsi « La couleur au mur est maintenue par le mur ainsi toutes les créatures sont maintenues dans leur être par l'amour qui est en Dieu. Si on enlevait du mur la couleur, elle perdrait son être ; de même toutes les créatures perdraient leur être si on les soustrayait à l'amour que Dieu est[730]. »

C'est déjà ce que Saint Augustin exprimait dans son œuvre : « Et arrêtant ma vue sur tous les objets au-dessous de vous, je les reconnus, ni pour être absolument, ni pour n'être absolument pas. Ils sont, puisqu'ils sont par vous ; ils ne sont pas, puisqu'ils ne sont pas ce que vous êtes[731]. » Le Maître ne dit pas autre chose quand il affirme que « toutes les créatures n'ont pas d'être car leur être dépend de la présence de Dieu[732]. » L'être chez Eckhart exprime donc à la fois l'être et le néant des créatures : leur « néant » (*niht*) du point de vue du temps et du créé, leur « être » (*iht*) du point de vue de l'éternité et de l'incréé. Leur *ens* créé dépend donc de leur relation à l'*esse* incréé[733]. Selon Alain de Libera, dans cette perspective, « analogie et dialectique sont ainsi non seulement compatible mais aussi complémentaires[734]. » Ainsi, comme l'a montré Marie-Anne Vannier, « par cette dialectique, Eckhart va plus loin qu'Augustin, il introduit la notion d'analogie entre le créateur et la créature … 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.*[735] » Or Marie-Anne Vannier montre bien qu'on n'est pas renvoyé à un simple jeu de langage ou à une négation à l'infini, mais, dit-elle à « l'idée d'une création continuée dans la mesure où il emploie le terme de néant de manière analogique et dialectique.[736] »

Eckhart définit ainsi le créé dans sa relation de dépendance à l'Incréé, c'est-à-dire à ce qu'il entend en réalité par Dieu dans son mystère le plus intérieur, par l'Un trinitaire ou 'Fond

[729] Sermon 4, JAH I, p. 65.
[730] Sermon 65, *Deus caritas est et qui manet in caritate*, JAH III, p. 37.
[731] *Confessions* VII, 11, 17.
[732] Sermon 4, JAH I, p. 65.
[733] Ainsi, la substance incréée du Principe représente le seul étant véritable ; les autres étants ne sont pas « étants » mais « de l'étant », c'est-à-dire non pas « *entia in recto* » mais « *entia in obliquo* ». Et le statut ontologique de l'accident peut ainsi être explicité dans le cadre de la théorie thomiste de la forme substantielle seule donatrice d'être au composé. Eckhart présente la dissymétrie ontologique des réalités prédicamentales dans le cadre de la théorie thomiste de l'analogie « *ad unum alterum* » (analogie d'attribution).
[734] Alain de Libera, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1980 (« Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie », 4), p. 1.
[735] Marie-Anne Vannier, « Création et négativité chez Eckhart », *RSR*, Université de Strasbourg, 67, n°4, octobre 1993, p. 56.
[736] *Ibidem*.

divin', principe de donation absolue. C'est pourquoi, le mot *Père*, dans sa substance incréée, signifie « un pur engendrement et une vie de toutes choses[737]. » La nature du Père est d'engendrer son Fils « comme dans sa propre nature »[738] nous dit Eckhart, autrement dit comme s'il était « en lui-même ». C'est pourquoi l'âme est appelée à devenir par grâce ce que Dieu est par nature afin que le Père engendre en elle son Fils unique, et que tous deux fasse ainsi « fleurir le Saint-Esprit »[739] – ce que l'on entend ici par l'accomplissement de la donation incréée en l'homme, autrement dit la réalisation même de la filiation (c'est-à-dire pour que l'homme devienne à son tour « fils » unique dans le Fils[740]) : « Le Père engendrant son Fils en moi, je suis le même Fils et non un autre ; sans doute nous sommes différents en humanité, mais là je suis le même Fils et non autres[741]. » Par ce « là », Eckhart ne désigne pas un lieu déterminé, un ceci ou un cela extérieur à l'homme, mais une réalité supranaturelle, éternelle, cette réalité même du plus intérieur qu'Augustin désignait déjà par la « présence plus intime à soi-même que soi » : « Il est quelque chose de l'homme que ne sait pas même l'esprit de l'homme qui est en lui. Mais vous savez tout de lui, Seigneur, qui l'avez fait. Et moi, qui m'abaisse sous votre regard, qui ne vois en moi que terre et que cendre, je sais pourtant de vous une chose que j'ignore de moi[742] » Eckhart reprend et développe ce « quelque chose de l'homme » d'Augustin par le thème de l'incréé dans l'âme ou par l'*Etwas in der Seele* – ce « lieu » qui, par grâce, est en l'âme, aussi pur et noble que le fond trinitaire lui-même est en quelque sorte « l'utérus spirituel » où se réalise la naissance éternelle du Fils – cette part en l'âme plus intime à elle-même qu'elle ne pourra jamais l'être en tant qu'âme créée – car c'est une part en elle qui relève de l'incréé même de Dieu, mais à laquelle elle participe – et donc à laquelle elle a pleinement part dans l'ordre même de cette participation. –

Ainsi, « l'être de toutes choses, en tant qu'être, est mesuré par l'éternité, nullement par le temps[743]. » Or ce qui constitue « l'être en tant qu'être » de l'âme est précisément l'*Etwas in der Seele* qu'Eckhart définit dans un rapport d'analogie avec l'être de Dieu, en ce qu'il est incréé. Le 'quelque chose' dans l'âme est donc cet « être » analogue à l'essence incréée du Créateur, un 'quelque chose' (*etwas*) d'apparenté à l'*esse* divin : « Il est dans l'âme quelque chose de si apparenté à Dieu que c'est un et non uni. C'est un, cela n'a rien de commun avec rien et cela n'a non plus rien de commun avec tout le créé. Tout ce qui est créé est néant. Or

[737] *Id*., p. 66.
[738] *Ibidem*.
[739] *Ibidem*.
[740] « Etant fils nous sommes véritables héritiers. » *Jean* 1, 12.
[741] Sermon 4, JAH I, p. 66.
[742] *Confessions* X, 5, 7.
[743] *Prologue général*, n. 9, trad. F. Brunner, Paris, Cerf, p. 51.

cela est loin de toute chose créée et étranger à elle. Si l'homme était tout entier ainsi, il serait totalement incréé et incréable *Waere der mensche aller alsô, er waere alzemâle ungeschaffen und ungeschepfelich*[744]. »

C'est pourquoi Eckhart affirme dans le Sermon « *Intravit Jesus in quoddam castellum* » que « Dieu, par son être incréé, soutient le néant de l'âme et la maintient dans son propre quelque chose / *Got der ist aleine vrî und ungeschaffen und dar umbe ist er ir aleine glîch nâch der vrîheit und niht nâch der ungeschaffenheit, wan si ist geschaffen.* »[745] – c'est-à-dire qu'il la maintient dans l'*Etwas in der Seele*, en son « temple », c'est-à-dire dans ce plus intime d'elle-même inhabitée par la présence incréée de l'Esprit Saint – car, comme Saint Paul le dit : « Vous êtes le temple de l'Esprit Saint » Or Eckhart fait de ce 'temple' de l'Esprit Saint 'le plus intime' dans l'âme, son 'quelque chose' d'incréé qui participe, par la grâce même de l'Esprit Saint, de la dynamique de donation trinitaire – de ce fond incréé de la Déité où le Père ne cesse d'engendrer son Fils afin que ce même Fils naisse dans l'âme – et qu'ainsi Père et Fils fassent fleurir le 'Troisième' – l'Esprit Saint qui procède de cet engendrement d'amour.

Aussi l'âme doit-elle se libérer du créé, de l'extériorité et des images, afin de revenir au plus intime d'elle-même, à ce « moi profond » dit Marie-Anne Vannier, et qui est en même temps le lieu de son « assomption ». Comme le Christ a chassé les vendeurs du Temple, l'âme doit expulser tout le créé pour que Dieu établisse en elle sa demeure. Dans son premier sermon allemand, Eckhart traite des rapports intimes de l'âme avec Dieu. Jésus se reçoit en tout temps et hors du temps de son Père céleste, pour refluer sans cesse vers Lui. De même l'homme libéré des œuvres et des « images », c'est-à-dire des représentations intellectuelles, reçoit dans l'intemporalité le don divin et l'enfante à son tour en Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Dès les premières lignes de son sermon, Eckhart a parlé de la haute noblesse de l'âme en citant le texte de la Genèse qui la dit créée à l'image de Dieu. Dieu seul est au-dessus de l'âme humaine, mais le Maître marque d'un mot la limite de la ressemblance ente l'âme et Dieu : le fait que l'âme est créée tandis que Dieu est incréé. *Lorsque l'âme parvient à la lumière sans mélange, elle pénètre dans son néant (nihtes niht), si loin dans ce néant de son quelque chose de créé qu'elle ne peut absolument pas revenir par sa propre force dans son quelque chose de créé.* Il faut que Dieu l'y ramène. C'est là qu'intervient l'Esprit Saint, procédant du Père et du Fils. C'est en effet l'Esprit Saint qui va donner à l'âme la force de « briser la coque » du créé pour regagner son fond incréé et enfanter ainsi le Verbe, car « la

[744] Sermon 12, JAH I, p. 122.
[745] Sermon I, *Intravit Jesus in templum*, JAH I, p. 47-48.

coque doit être brisée en deux si l'on veut que le noyau en sorte[746]. » Pour parvenir dans le centre incréé d'elle-même, l'âme doit se décentrer du créé, se détacher des images pour aller à l'image au-dessus de l'image, l'*Überbildung*. Ainsi la créature perd son « néant » de créature par l'*Entbildung* et se réalise en tant qu'image incréée par grâce, c'est-à-dire que, par la grâce de l'Esprit Saint, elle enfante le Verbe en l'*Etwas in der seele*, et s'accomplit ainsi dans sa fécondité d'âme libre, participant pleinement de la dynamique de donation trinitaire. L'homme devient alors fils dans le Fils, il devient par grâce ce que Dieu est par nature, s'étant laissé « fécondé » par l'Esprit Saint. C'est ainsi qu'un tel homme est « noble » et qu'il revient plus « riche » qu'il n'est « sorti », car il est passé par la négativité de la kénose (abandono radical) pour « ressusciter » en tant qu'image incréé, *Überbildung*, et accomplir ainsi son être de fils : « Si Dieu doit faire quelque chose en toi ou avec toi tu dois auparavant être du néant[747]. »

L'âme sort de son état créé pour pénétrer dans la « lumière sans mélange », dans 'l'incréé' c'est-à-dire dans la nature ineffable de Dieu, Sa *Gottheit*, et ne peut en revenir que soutenue par le Dieu incréé, transportée par son Esprit Saint. Or cette lumière n'est pas sans faire penser à celle qui « aveugla » Paul sur le chemin de Damas, et qui, selon nous est cette lumière incréée de l'Esprit Saint – celle même dont Augustin parle au livre VII des *Confessions* : « Ainsi averti de revenir à moi, j'entrai dans le plus secret de mon âme (*in intima mea*), aidé de votre secours. J'entrai, et j'aperçus de l'œil intérieur, si faible qu'il fût, au-dessus de cet œil intérieur, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable (*lucem incommutabilem*) … cette lumière était d'un ordre tout différent (*aliud valde ab istis omnibus*) … Elle m'était supérieure comme auteur de mon être ; je lui étais inférieur comme son ouvrage[748]. Qui connaît la vérité voit cette lumière, et qui voit cette lumière connaît l'éternité. L'amour est l'œil qui la voit[749]. » Eckhart évoquera une semblable lumière dans son Sermon allemand 48 : « J'ai quelquefois parlé d'une lumière qui est dans l'âme, qui est *incréée et incréable (von einem liehte, daz ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und ungeschepfelich)*. De cette lumière je parle toujours dans mes sermons, et cette même lumière saisit Dieu sans intermédiaire, sans que rien le recouvre et dans sa nudité, tel qu'il est en lui-même, et c'est là le saisir dans l'accomplissement de la naissance (*in der würklicheit der îngeberunge)*[750]. »

[746] Sermon 13, JAH I, p. 126.
[747] Sermon 39, JAH II, p. 57.
[748] *Sed superior, quia ipsa fecit me, et ego, inferior, quia factus ab ea*.
[749] *Confessions* VII, 10, 16.
[750] Sermon 48, JAH II, pp. 113-114. *DW 1,2 p. 418.*

A la lumière de la Troisième Personne incréée de la Trinité, et de l'Un de la Trinité en son 'Fond', Eckhart renvoie par analogie la lumière incréée et incréable dans l'âme – qui n'est pas sans faire penser à la lumière de la connaissance du troisième genre[751] par laquelle Paul vit Dieu comme « Néant » et comme « Quelque chose » : Dieu Néant dans le mystère indicible de sa Déité, Trinité *ad intra*, et « Quelque chose » dans la manifestation des trois Personnes incréées, en leur missions propres dans le temps, depuis l'éternité de l'Un-Trinité, depuis le sein insondable du Père, là où il engendre éternellement son Fils pour que ce même Fils naisse dans l'âme. C'est pourquoi cette lumière ne peut se satisfaire des Personnes, et cherche leur Fond, de même qu'elle ne peut se passer des Personnes pour aller vers le Fond – car cette lumière n'est rien sans son principe, sans cette lumière originelle de l'Esprit Saint qui la meut : A cette même lumière ne suffit même pas l'être divin simple et impassible qui ne donne ni ne reçoit ; elle veut savoir d'où vient cet être ; elle veut pénétrer dans le fond simple, dans le désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard, ni Père ni Fils ni Esprit Saint, le plus intime où nul n'est chez soi : *Daz disem selben liehte niht engenüeget an dem einvaltigen stillestâden götlîchen wesene, daz weder gibet noch nimet, mêr: ez wil wizzen, von wannen diz wesen her kome; ez wil in den einvaltigen grunt, in die stillen wüeste, dâ nie underscheit îngeluogete weder vater noch sun noch heiliger geist; in dem innigesten, dâ nieman heime enist*[752]. »

Ainsi, l'accomplissement de la naissance, *würklicheit der îngeberunge,* est celui même de la dialectique eckhatienne du créé et de l'incréé.

Et ce « néant » est le « quelque chose » dans l'âme : l'âme pénètre dans son fond où elle s'unit au « fond » divin. Elle a couru le risque de s'anéantir en Dieu et il faut que le Dieu incréé la ramène dans son « quelque chose » (*ihtes iht*) de créé : « Dieu seul est libre et incréé, et c'est pourquoi lui seul est semblable à l'âme quant à la liberté, mais non quant au caractère incréé, car elle est créée. Lorsque l'âme parvient à la lumière sans mélange, elle pénètre dans son néant, si loin dans ce néant de son quelque chose de créé qu'elle ne peut absolument pas revenir par sa propre force dans son 'quelque chose' de créé. Et Dieu, par son être incréé,

[751] Dans le Sermon « *Impletum est tempus Elizabeth* » (Sermon 11, JAH I, p. 116), Eckhart distingue trois sortes de connaissance : L'une est la connaissance sensible : l'œil voit au loin les choses qui sont en dehors de lui. La deuxième, celle de l'intellect, est beaucoup plus haute. Par la troisième, on entend une noble puissance de l'âme, si haute et si noble qu'elle saisit Dieu dans la simplicité de son essence. Cette puissance n'a rien de commun avec quoi que ce soit ; de rien, elle fait quelque chose, et tout. Elle ne sait rien d'hier ni d'avant-hier, de demain ni d'après-demain, car dans l'éternité il n'y a ni hier, ni demain, seulement un instant présent ; ce qui fut voici mille ans et ce qui sera dans mille ans est présent, et de même ce qui est de l'autre côté de la mer. Cette puissance saisit Dieu dans son vestiaire. Un texte dit : en lui, par lui et pour lui. En lui, c'est-à-dire dans le Père ; par lui, c'est-à-dire dans le Fils ; pour lui, c'est-à-dire dans le Saint-Esprit.

[752] Sermon 48, JAH I, p. 114. *DW* 1,2 p. 420.

soutient le néant de l'âme et la maintient dans son propre 'quelque chose'. L'âme a couru le risque d'être anéantie et ne peut non plus revenir par elle-même à elle-même, tant elle s'est échappée loin d'elle-même avant que Dieu l'ait soutenue[753]. »

D'elle-même, l'âme ne peut se maintenir dans son 'quelque chose' : elle a besoin du secours de la grâce, de la force de l'Esprit Saint qui la soulève au-dessus d'elle-même et la ravit ainsi dans le « troisième ciel ». Ceci n'est pas sans faire penser à l'expérience de Paul dans le sermon 71 : « Paul se releva de terre et, les yeux ouverts, il vit le néant. » Je ne peux pas voir ce qui est Un. Il vit le Néant, c'était Dieu. Dieu est un Néant et Dieu est un Quelque chose. Ce qui est Quelque chose est aussi Néant[754]. » A l'être et au néant des créatures répond l'être et le néant de Dieu. Dans la pensée d'Eckhart l'analogie et la dialectique sont ainsi deux démarches complémentaires. Et à la dialectique de l'être et du non-être répond celle du créé et de l'incréé en laquelle l' « énergie » recréatrice est la force même de l'Esprit Saint, c'est-à-dire la grâce qui « opère sans opérer », la grâce « sans pourquoi » ou incréée, dans le fond de l'âme et permet ainsi l'accomplissement de la naissance éternelle. Ainsi, dans le Sermon 22, « *Ave gratia plena* », Eckhart affirme que cette lumière incréée qui est dans l'âme, cette « *scintilla animae* » « si apparentée à Dieu qu'elle est *un un unique sans différence*[755] et qu'elle porte en soi l'image de toutes les créatures, images sans images et images au-dessus de toutes les images : *diz vünkelîn ist gote alsô sippe, daz ez ist ein einic ein ungescheiden und daz bilde in sich treget aller crêatûren, bilde sunder bilde und bilde über bilde*[756]. »

Le troisième terme de la dialectique du créé et de l'incréé désigne ainsi chez Eckhart un dépassement des images, l'*Überbildung*, la réalisation de l'identité du fond de l'âme et du fond de Dieu, par la grâce unificatrice de l'Esprit Saint. Ainsi, l'âme touchée par la grâce de l'Esprit Saint, par l'Un de la communion d'amour du Père et du Fils, et de là par la Trinité en elle-même et par elle-même, dans son principe de donation incréée, absolue, ou encore revêtue par l'un pénétrant en elle, n'est pas un.

[753] Sermon I, *Intravit Jesus in templum*, JAH I, pp. 47-48.
[754] Sermon 71, JAH III, p. 78.
[755] Nous soulignons.
[756] Sermon 22, JAH I, p. 193 / *DW* I, p. 380

1.3 L'incréé et la dynamique trinitaire

Le *Commentaire de la Genèse* et celui de *l'Exode* traduisent l'intérêt d'Eckhart pour la notion de Principe : *In principio creavit deus terram et caelum* et *In principio erat verbum*. En reprenant l'étymologie du mot grec *archè*, on voit que celui-ci recouvre deux acceptions qui sont significatives pour notre propos : car si son premier sens est le commencement, le second contient l'idée d'un commandement, d'une autorité : ces deux sens ne sont pas sans lien, nous le verrons. En effet, Dieu comme incréé, désigne un principe suprême que l'on retrouve dans l'*Ego sum qui sum* d'*Exode* III,14, compris comme « premier Nom » de Dieu et donc au-dessus de tout nom : « au-dessus » c'est-à-dire « avant » tous les autres noms ou désignations possibles de Dieu. L'incréé comme Principe est au-dessus de tout nom : il s'agit là de l'indication déterminante à ce premier nom être qui, de ce fait, est exclusif et qui inclut en lui-même toutes les dénominations. Ainsi le nom qui est au-dessus de tout nom peut-il être compris comme incréé, c'est-à-dire comme Nom-Principe nommant tout ou encore comme être suprême, *allnamig* – celui qui a tout nom -. On retrouve ici l'influence de Denys qui désigne le fondement divin d'abord comme *polu-numon*, puis comme *a-numon* et enfin comme *huper-numon*. Ce dernier terme semble convenir le mieux à la notion d'incréé en tant que Principe divin, au sens où il commence tout et commande tout nom. Il est, pour reprendre la formule proclusienne de l'*In Parmenidem*, « *ultra nomen omne* »[757] Car l'ampleur de ce Principe comme Etre incréé ne signifie aucunement une réduction limitative de tous les autres noms à celui-ci. Le caractère ineffable du fondement divin détermine son essence incréée comme Un, « unité suprême et inconnaissable pour tout ce qui est second »[758]

Et Eckhart nous dit que « cela provient de l'incommensurabilité et de la pureté première de l'essence divine »[759] celles-ci désignent l'essence incréée de Dieu, en-deçà de sa manifestation en tant que Créateur, c'est-à-dire dans la pureté première de son essence.

Car l'acception apparemment négative d'incréé, due au préfixe privatif désigne au contraire une richesse suprême : rien n'est en effet plus riche que cette pauvreté même. Et la richesse de l'incréé lui vient de sa position principielle. Car cette cause première est riche par soi. Et cette richesse comme auto-référence de l'être pur fonde et précède l'être créé en tant

[757] PROCLUS, *In Parmenidem* VII, 60, 17.
[758] PROCLUS, *Eléments de théologie*, 123 (108, 25 *sqq*). *Cf* PLOTIN, *Ennéades* VI, 9, 3, 49, *sqq*.
[759] *Sermon allemand* 20a, *DW* I, 329, 1-3.

qu'Intellect-Principe du créé : et en tant que fondement, cet Intellect est lui-même non-créable et non-créé ; autrement dit, incréé et incréable. La notion même de Principe est dégagé dans l'idée que Dieu en qui l'*Esse est Intelligere*. Or, comme tel, l'incréé de Dieu se fonde comme primauté du commencement qui se situe en amont du créé et comme tel, le préside. Dans l'être en tant que Premier – Créé se révèle ainsi l'acte premier de l'origine divine. Et l'étant créé doit donc son être à cet incréé divin comme être précédent et présidant ou être principe. Ainsi l'étant est Dieu au sens où il reçoit son être de lui.

Esse autem est Deus. Si l'étant est Dieu, il ne faut pas être tenté d'y lire une quelconque dérive panthéiste du maître. Bien au contraire. L'être créé par Dieu ne lui est pas pour autant identique. Il n'y a pas ici l'affirmation d'une égalité d'essence. Et l'incréé de Dieu ne fait pas du créé un incréé lui-même, mais au contraire lui donne, par son caractère principiel, la possibilité de la différence même et donc de la relation qui prendra forme à travers le concept de participation : car si le divin est ineffable en raison de son unité suprême, il est « saisissable par ce qui participe de lui » (ce qui dépend de ce qui est second). »[760]

Aussi, Eckhart reprend-il à son compte la proposition 19 du *Liber de Causis* : *Causa prima regit res (creatas) omnes praeter quod commisceatur cum eis*. La cause première régit toutes les choses créées sans se confondre avec elles.

Ainsi la lumière divine agissant, au sens johannique du terme, dans la ténèbre, c'est-à-dire dans le créé, ne se confond pas avec elle. L'incréé habite le créé sans l'englober. Il constitue en quelque sorte les arcanes de la demeure de l'étant. L'incréé est ainsi comme un Tout dans le singulier, mais en tant que Tout il reste et demeure en dehors : *Quia ipse sic totus est in rebus singulis quod totus est extra*[761]. On voit alors qu'il y a une relation dialectique de l'Etre-en et de l'Etre au-dessus de Dieu : Dieu est incréé et comme tel il se distingue des choses créées, et cette distinction lui vient de son indistinction incréée : Dieu comme Un est le fondement de tout en tout et simultanément au-dessus de tout. Sa qualité de fondement sans fondement en fait un fondement universel. Absolument transcendant, l'incréé commence le créé en tant qu'il le commande et se trouve ainsi en lui. Ce mouvement dialectique entre transcendance et immanence de l'incréé rejoint la double étymologie de l'*archè*.

Si pour les Platoniciens, il y a eu un commencement, les Péripatéticiens l'ont nié. Quant à Eckhart, il déclare qu'il y a eu un commencement *éternel et absolu* : « Dieu est toujours au commencement (*in principio*) de la création et commence toujours par créer[762]. »

[760] PROCLUS, *Eléments de théologie*, 123 (108, 27)
[761] *Expositio Libri Genesi*, n 166, *LW* I.
[762] Prologue à l'œuvre tripartite, trad. F. Brunner, n. 15, p. 61.

Eckhart développe l'originalité de sa pensée concernant la création, prenant ses distances avec l'école albertinienne et saint Thomas qui la comprenaient à partir d'une plénitude première, à partir de la Trinité économique, et il la rattache intrinsèquement à l'incréé, c'est-à-dire qu'il la situe du point de vue de la *Gottheit* ou du mystère trinitaire lui-même. Et en la « situant » depuis l'Incréé du Fond trinitaire, Eckhart lui redonne paradoxalement la première place dans sa théologie. Car s'il « commence » dans le commencement, dans l'Incréé du Principe, et donc s'il met l'accent sur la négativité de l'*Un-geschaffen*, c'est pour mieux en souligner la suressence, la transcendance, et ainsi ancrer le créé dans sa dépendance à l'Incréé. Le créé dépend du Principe, quant à son être – et dans cette relation ontologique du Créateur à la créature la « négativité » opère sur le plan éthique, relativement au détachement du créé, des images : il s'agit, en effet, de dépasser les images (*Entbildung*) pour revenir à l'Incréé, à l'Image au-dessus des images, à l'*Überbildung*. C'est dans son néant, dans son dépassement des images, que l'âme trouve son « quelque chose » dans l'âme – ce « fond sans fond » où s'accomplit la naissance éternelle du Verbe ; et en ce fond, elle participe pleinement de la dynamique trinitaire.

Dans cette perspective, on voit mieux l'originalité du propos d'Eckhart sur la création qui se comprend depuis l'*in principio*, le commencement éternel et absolu, c'est-à-dire dans l'*ex nihilo*. Or Eckhart ne veut pas dire que la création soit faite du néant, car le néant ne produit rien, mais il signifie par là qu'elle est issue du 'Fond sans fond' de Dieu, de l'Un trinitaire, de la nature incréée de la *Gottheit*, dans l'essence génératrice de la divinité, là où le Père engendre éternellement son Fils unique, le Saint-Esprit procédant de cette communion d'amour féconde : « Le Père engendre son Fils et cet acte est pour lui si délectable et lui plaît tant qu'il ne fait rien d'autre qu'engendrer son Fils et tous deux font fleurir le Saint-Esprit[763]. » On pourrait ainsi croire que le Thuringien, situant la création depuis la Trinité *ad intra*, tend à l'assimiler à une *generatio* et non plus à une *creatio* au sens classique du terme, mettant en quelque sorte sur le même plan acte et nature. Or Marie-Anne Vannier montre que cela tient à son point de vue de 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 engendre au sein de soi-même la réalité essentielle[764]. »

[763] Sermon 4, JAH I, p. 66.
[764] Marie-Anne Vannier, « Création et négativité chez Eckhart », *RSR*, Université de Strasbourg, 67, n°4, octobre 1993, p. 57.

Eckhart affirme en effet que dans la création tout est commencement éternel et absolu puisque l'être est Source, Principe transcendant. Lui-même ne reçoit son nom que dans la création. Mais alors la question est de savoir s'il existe un avant de la création. Eckhart répond qu'avant la création « il est ce qu'il est », et repose en son fond qui est sa Déité. Mais que signifie cette « avant » ? en quel sens peut-il nous renvoyer à la notion d'incréé ?

La prière de Maître Eckhart est une prière radicale dans laquelle il s'agit de se déprendre de Dieu : « Prier Dieu d'être dépris de Dieu » consiste pour lui à revenir à un Dieu d'avant Dieu, celui dont l'être ne tombe plus sous la catégorie et passe donc tout ce que l'on peut en dire. Maître Eckhart nous invite à revenir au « Dieu d'avant Dieu ». Qu'est-ce à dire ?

Par là, il désigne le fond de Dieu, qui lui-même désigne la radicalité de son être : l'incréé de Dieu se donne comme cette antériorité, comme si Dieu, dans la vérité de son être, se situer en amont de lui-même. Ainsi le sermon 9 et les questions parisiennes nous éclairent-ils sur ce point. Car s'il s'agit de retrouver le Dieu d'avant Dieu, il convient de revenir en amont du Principe conçu comme créateur, et de retrouver ce lieu originel où Dieu n'est plus ceci ou cela mais est Un dans le néant de tout attribut. Car « quand nous prenons Dieu dans l'être, nous le prenons dans son parvis, car l'être est son parvis dans lequel il réside. » Et maître Eckhart de se demander : « Où est-il donc dans son temple où il brille dans sa sainteté ? »[765]

Une telle question montre que le souci du maître est d'aller en-deçà même du Principe créateur et de revenir à l'incréé de Dieu. L'incréé est alors pris ici en son sens absolu et désigne la radicalité de l'être de Dieu, ce qui passe l'être lui-même : « Nulle part Dieu ne réside plus véritablement que dans son temple, l'intellect. » Or, on l'a vu dans le préambule, cette réalité ultime et première, et donc par essence principielle, trouve son analogue en l'homme, dans sa puissance intellective, « car l'âme qui aime Dieu le prend sous le pelage de la bonté, mais l'intellect enlève à Dieu le pelage de la bonté et le prend dans sa nudité où il est dépouillé de bonté et d'être et de tous noms. »[766]

Cette radicalité de l'appréhension de Dieu est à la mesure de l'enjeu qui se dessine, à savoir l'identité entre le fond de Dieu et le fond de l'âme. L'opération de l'intellect « qui opère sans cesse vers l'intérieur » conduit l'homme à la relation filiale et donc à la béatitude de Dieu « qui réside dans l'opération vers l'intérieur de l'intellect où réside le Verbe »[767] C'est donc, dans cette réalité intérieure et par elle, que l'être est pris dans sa radicalité

[765] Sermon 9, *Quasi stella matutina*, JAH I, p. 102.
[766] Sermon 9, page 103.
[767] *Id*, 105.

ontologique, et se révèle alors comme intellect : la perspective ontologique de l'*Exode* se résout alors dans une méontologie où Dieu est pris comme au-delà de l'être et comme tel se manifeste dans son être incréé.

S'agit-il de penser comme Antoine Moulonguet et Pierre Douche[768] qu'il faille « s'appauvrir de la création, jeûner de matière, parvenir à conserver sa vie dans la mort de la créature et naître à nouveau dans l'éternité de l'esprit, vivant dans la pensée de Dieu, homme maintenu en lui-même corps et âme, pensé sans être conçu, en une forme de matière spirituelle incorruptible définitivement séparée de la matière de la créature. »[769]

Les expressions « s'appauvrir de la création » et « jeûner de la matière » sont maladroites, voire erronées dans la perspective théologique du Maître, car elles font fi de la notion de création continuée et d'incarnation. Pour le Thuringien, il ne s'agit pas d'éradiquer le créé mais de le transcender pour le transformer. Il n'y pas chez lui de déni de la matière. Au contraire, le maître invite à vivre notre condition de créature dans toute sa réalité, sans pour autant en rester à la relation du face à face mais en la dépassant. Et la dépasser suppose lui donner toute sa gravité, toute son ampleur : c'est dans ce cadre qu'intervient le troisième terme de la dialectique de l'image, *l'Überbildung*. Ainsi la thèse dernière du point de vue mystique d'Eckhart est le détachement du multiple créé, des images, pour se constituer dans son être essentiel et incréé d'*imago Dei*, c'est-à-dire de fils dans le Fils. Par l'*Überbildung* Eckhart rend compte du thème central de sa théologie, la *filiatio*, et montre que c'est dans le « quelque chose » d'incréé dans l'âme qu'elle s'accomplit – non que l'âme soit de même nature incréée que la Trinité incréée, non que l'homme soit fils par nature, mais il s'agit bien plutôt de penser l'incréé du point de vue de l'âme à partir de la mission de l'Esprit incréé qui donne la grâce issue de ce fond trinitaire qui nous demeure à jamais transcendant, mais auquel nous pouvons participer en recevant l'Esprit Saint, c'est-à-dire en collaborant à l'œuvre de la création divine, par le « pâtir-Dieu », le consentement à laisser Dieu être Dieu en soi – et à « continuer » sa création par nous par l'engendrement éternel de son fils dans la fine pointe de notre âme – dans ce *grunt ohne grunt*, ce fond sans fond où, nous dit Marie-Anne, « l'être humaine s'abîme à la fois et se trouve[770]. »

Préséance vient du latin *praesidare*, être assis en avant, et, au figuré, veiller sur : cela désigne le droit de précéder quelqu'un dans une cérémonie protocolaire et, par extension, une prérogative due à l'âge, au rang. Il en va ainsi de la prédominance de l'incréé comme principe

[768] In *Maître Eckhart peint par Van Eyck*, éditions du Regard.
[769] Id., page 32.
[770] Marie-Anne Vannier, « Création et négativité chez Eckhart », *RSR*, Université de Strasbourg, 67, n°4, octobre 1993, p. 61.

ou néant par excès dont l'Un n'est que le symbole. Ainsi Eckhart se réfère-t-il au *De Genesi* d'Augustin pour signifier cette préséance de l'incréé : « Dieu fit ce qu'avant la constitution du monde, il prévoyait qu'il ferait et dont il gardait le secret dans sa volonté. »[771]

« Avant la constitution du monde », c'est-à-dire au principe, *In principio*. Or ce principe que l'on retrouve dans le commentaire du *Prologue de Jean*, désigne l'incréé de Dieu lui-même comme Néant et Tout à la fois. Il s'agit ici de penser l'Origine en tant que fondement des créatures : le principe n'est aucun des étants et pourtant il est dit le principe. Et Dieu se donne comme Incréé au-delà même du créé. Comme incréé, il est néant ou rien puisque, par sa transcendance, il passe tout ce que l'on peut en dire, tout ce qui appartient à l'ordre des créatures, tout le langage. Comment soutenir, ontologiquement parlant, que l'incréé soit un néant ?

L'incréé de Dieu ne doit pas se penser sous le seul angle de la pure transcendance, mais doit intégrer le deuxième mouvement de la dialectique, c'est-à-dire comme immanence et comme telle sa négation intégration doit se comprendre comme relation. Or cette relation est, dans la métaphysique de l'Exode, une relation de disproportion et d'inégalité à travers laquelle la créature est vue comme manque, comme privation, ou comme néant. Comment comprendre ce néant de la créature au regard de la perfection de la création ?

« Nul ne possède le monde en propre que celui qui a laissé le monde. »[772] ; « Quoique nous cherchions dans la créature, tout est nuit. »[773] Ces phrases pourraient nous faire penser qu'Eckhart rejette la création, voyant en elle tout ce qui nous sépare de Dieu. Mais comment penser que l'œuvre de Dieu puisse nous éloigner de Lui ? La thèse de Jean-François Malherbe est précisément de montrer qu'il n'y a chez Eckhart « aucun mépris de la création, ni même du corps ou de la matière »[774] De même, on pourrait penser que l'exigence du retour à l'incréé dénigre le créé et en fasse quelque chose à éradiquer. Et pourtant, on va le voir, il n'en est rien : Maître Eckhart ne prêche l'incréé du fond de l'âme et du fond de Dieu que pour penser la transfiguration du créé à partir de la grâce incréée (transfiguration qui a lieu dans l'état d'union entre l'âme et Dieu). Mais la question du comment reste entière : rien n'est moins éduqué qu'un regard de créature, et si elle désire Dieu, il lui faut avant tout réaliser la percée et après celle-ci, se détacher de tout ce qui n'est pas Dieu, et de façon ultime, de Dieu lui-même.

[771] *De Genesi ad litteram*, saint Augustin, Œuvres de St Augustin, 7ème série, DDB.
[772] Sermon 38, II, 52.
[773] Sermon 71, III, 76.
[774] Jean-François Malherbe, *Souffrir Dieu, la prédication de Maître Eckhart*, Paris, Cerf.

II°) L'Incréé du point de vue trinitaire

1°) L'Incréé du point de vue du Père

« Père » désigne la première personne de la Trinité, à partir de laquelle se développe tout le Principe. Or, cette primauté même semble le destiner à un mystère d'inaccessibilité : le Père est en effet l'une des personnes les plus difficilement accessible de la Trinité. Car si le Fils s'est manifesté dans le monde par l'Incarnation, si l'Esprit Saint ne cesse d'agir dans le cœur des croyants, qu'en est-il du Père ? Qui est-Il et que fait-Il ? Dans le Premier comme dans le Nouveau Testament, nous ne relevons aucune théophanie du Père à proprement parler, ni dans l'Eden, ni au Sinaï, ni sur le Thabor. Mais qui est le Père ? Où demeure-t-il ? Le Père semble se cacher : toujours présent, il n'en demeure pas moins le grand Absent – la figure du Père renvoie à un mystère fondamental. De quelle nature est-il ? Comment le définir ?

« Le Père, nul ne l'a jamais vu, mais le Fils, qui est dans le sein du Père, lui l'a révélé » (*Jean* 1, 18). Si l'évangile de Jean est appelé évangile du Père, on le comprend dans tout le versant théologique qu'il développe : le Fils ne cesse de témoigner de la présence de son Père, invitant toutes les créatures à devenir fils d'un même Père, c'est-à-dire les exhortant à participer à la vie trinitaire elle-même. Le Fils est l'envoyé du Père ; sa mission est de donner des fils au Père. Et dans l'œuvre même de cette filiation, il continue ou rayonne dans le temps la dynamique trinitaire dans l'éternité. Le Fils se fait donc Lui-même la Porte vers le Père, le Seuil et la Demeure de la Trinité. Car *Personne ne connaît le Père que le Fils* (*Matthieu* 1). Il nous faut donc en passer par le Fils pour aller au Père, car ce dernier ne se donne pas « directement » ; le Père parle, et sa parole est donnée aux hommes comme « Fils Unique ». C'est une Parole de chair, une parole concrète, et cependant elle demeure « cryptée » de par sa nature divine. Qu'est-ce à dire ?

Le Fils, *Unigenitus*, Unique engendré, manifeste le Père parce qu'il ne lui est pas extérieur, mais « intérieur » : il demeure dans le Père : « Je suis dans le Père » (*Jean* 14). Or cette 'manence' du Fils dans la paternité lui permet d'en témoigner réellement, sans toutefois être le Père, mais en étant passage vers Lui. Le Père est donc à l'origine de l'Incarnation, et donc à l'origine de notre filiation : il dit, et son dire unique est donation pure, c'est-à-dire pur don d'amour aux hommes comme le Fils en témoigne par sa kénose. Autrement dit, le Père nous

appelle gratuitement, dans son Fils, à entrer en communion d'amour avec Lui. Et cet appel passe par la négativité même de la kénose, de l'abandon total, en vue de recevoir la plénitude de l'être incréé. Et c'est ainsi qu'il faut entendre la naissance éternelle : « Le Père dénude et dégage l'image et brille en elle[775]. » L'amour paternel tient tout entier dans sa Parole : « Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui (1 *Jean* 4, 16). Le mystère du Père repose donc essentiellement en sa Parole : mystère d'agapè par excellence, le Père est désir de création et de recréation : par son Verbe, Il continue la création et la recrée de l'intérieur. Car le Fils ne parle pas de lui-même, mais il dit ce qu'il entend du Père : il est Parole tournée vers Dieu (*Jean* 1, 1), « la Vie tournée vers le Père » (*Jean* 1, 2).

Or Eckhart en rend compte à partir de l'engendrement éternel du Verbe dans la *Gottheit*, dans le sein même du Père : « Le Père engendre son Fils et dans cet engendrement, le Père recueille tant de quiétude et de joie qu'il y consume toute sa nature. Car tout ce qui est en Dieu le pousse à engendrer ; oui, par son fond, par sa nature, par son être, le Père est poussé à engendrer[776]. » Eckhart développe ainsi un point de vue de mystique : se situant depuis le sein du Père, depuis le mystère trinitaire lui-même, il comprend ainsi le Verbe incréé dans le temps comme « Vie tournée vers le Père », autrement dit Médiateur entre Dieu et les hommes.

Le Christ se dépossède ainsi de sa gloire incréée, de sa royauté, et dans cette négativité par excellence, dans cette kénose, il réalise le passage du créé à l'incréé, et fait de la multitude des créatures une multitude de fils en Lui. En lui coïncident les opposés, à savoir créé et incréé. Eckhart propose ainsi une lecture originale de la dynamique pascale, en faisant l'axe de sa théologie : la Croix du Christ est le suprême lieu de la négativité et en même temps, dans le dépouillement radical qu'il fait de lui-même, le Christ ouvre « la porte étroite » à la créature, Il se fait lui-même chemin, vérité et vie : il lui remet l'Esprit Saint, autrement dit la grâce, la trace vivante et fécondante de sa présence incréée, celle même qui donne à l'homme l'énergie de la percée (*Durchbruch*). Par l'Esprit Saint, Eckhart introduit subtilement l'idée de grâce (*gnâde*) et évoque ainsi le thème central de la filiation. Et ce thème de la grâce qui revient implicitement dans toute son œuvre comme un leitmotiv est désigné métaphoriquement par le thème de « lumière » : « Parfois une lumière se manifeste dans l'âme et l'homme s'imagine que c'est le Fils, et ce n'est pourtant qu'une lumière. Car où le Fils se manifeste dans l'âme, l'amour de l'Esprit Saint se manifeste aussi. C'est pourquoi je

[775] Sermon 40, JAH II, p . 63.
[776] Sermon 39, JAH II, p. 59.

dis : la nature du Père est d'engendrer le Fils et la nature du Fils est que je naisse en lui et selon lui ; *la nature de l'Esprit Saint est que je sois consumé en lui*, et totalement fondu en lui et que je devienne totalement amour[777]. »

Ainsi la kénose est le chemin vers l'accomplissement de l'union : la négativité de la Croix est ainsi dépassée par son comble même : l'Esprit Saint dont la mission est de consumer l'homme en lui, en sa présence incréée afin que l'homme devienne tout amour, soit tout entier recentré dans le plus intérieur, dans le temple le plus subtil de son âme, et participe alors pleinement au mystère d'amour intratrinitaire. Dans cette « consumation » il ne faut pas lire une fusion panthéiste, mais une participation à la vie trinitaire autrement dit une assomption de l'homme en vue de son accomplissement d'être fils : « 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[778]. »

1.1 Le Père, mystère incréé

Le mystère du Père est donc celui même de la Trinité : mystère de circulation d'amour, mystère de vie. Par le mystère du Père, l'homme est ainsi requis à la filiation adoptive, mystère de sainteté, et donc de grâce. Car pour les chrétiens, il n'y a qu'un seul Dieu : Dieu Père et Créateur. Or comment parler du Père sans parler du Fils et de l'Esprit ? Les trois sont Un. Et c'est dans ce mystère de l'unité des Trois que réside celui de l'Amour et de la Vie : le Père n'est pas sans le Fils, ni le Fils sans le Père, ni le Père ni le Fils sans l'Esprit Saint, ni l'Esprit Saint sans eux ; ainsi ces trois personnes sont un Dieu unique, dans une seule et entière divinité de majesté, et l'unité de la divinité demeure indestructible dans ces trois personnes, car la divinité ne peut être partagée, puisqu'elle demeure toujours inviolable, sans aucune possibilité de changement. Et le Père est manifesté par le Fils, le Fils par la naissance de la création, et l'Esprit Saint par ce même Fils incarné. Comment cela ?

Le Père est celui qui, avant les siècles, a engendré le Fils ; le Fils celui qui par l'intermédiaire de qui toutes choses ont été faites au commencement de la création, et l'Esprit Saint est celui qui, sous la forme d'une colombe, apparut au baptême de ce même Fils, à l'approche de la fin des temps. Ainsi, Athanase d'Alexandrie, dans sa *Première lettre à Sérapion* nous dit ce mystère trinitaire en utilisant la métaphore de la source et de la lumière :

[777] Sermon 39, JAH II, p. 59.
[778] *Commentaire sur le Prologue de Jean*, § 123, p. 243.

le Père est inséparable du Fils et de l'Esprit, les trois sont consubstantiels : Le Père est dit source et lumière : « Ils m'ont délaissé, dit-il, moi, la source d'eau vive » (*Jérémie* 2, 13) ; et encore en Baruch : « D'où vient, Israël, que tu es dans le pays de tes ennemis ? Tu as abandonné la source de sagesse » (*Baruch* 3, 10, 12) ; et selon Jean, « notre Dieu est lumière » (1 *Jean* 1, 5). Or, le Fils, en relation avec la source, est aussi appelé fleuve, car « le fleuve de Dieu est rempli d'eau » (*Psaume* 44, 10) ; en relation avec la lumière, (il est appelé) éclat. Le Père étant donc la lumière et le Fils étant son éclat, – car il ne faut pas se lasser de redire souvent les mêmes choses, surtout en ces matières, – on peut voir aussi dans le Fils, l'Esprit dans lequel nous sommes illuminés […] Et encore : Le Père étant la source et le Fils étant appelé fleuve, on dit que nous buvons l'Esprit. Car il est écrit : « Tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit » (1 *Corinthiens* 12, 13). Mais abreuvés dans l'Esprit, nous buvons le Christ, car : « Ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait. Or, ce rocher, c'était le Christ » (1 *Corinthiens* 10, 4). Dieu est amour et son amour est désir de la créature – c'est-à-dire *Agapè* paternelle qui consiste à faire communier l'homme très intimement au mystère trinitaire, mystère de la fécondité même de l'amour. Et cela se révèle dans la mission du Fils unique du Père, dans son Incarnation, dans sa kénose et sa glorification. L'intervention de Dieu dans le Christ dit l'absolu de l'amour du Père. Ainsi, par l'Incarnation la filiation adoptive prend tout son sens.

Le mystère du Père s'explicite tant dans son rapport au Fils qu'aux créatures. Ainsi, comme le disait Augustin, la Trinité peut être évoquée par l'analogie de l'aimant, de l'aimé et de l'amour[779], par ce mystère du Père, du Fils et de l'Esprit Saint qui nous exhortent à participer à leur mystère d'amour trinitaire. Et le Père est lui-même l'Origine ou la Source de ce mystère : il en est le Principe (*Archè*). Maître Eckhart renvoie ainsi le Père au symbolisme de la Source : le Père est Origine, Il est la « Racine » de la Trinité. Et parce qu'il est principe d'activité dans la Trinité, il est aussi du même coup principe de la création elle-même. Ainsi, dans le paragraphe 164 du *Commentaire de l'Evangile de Jean*, Eckhart désigne métaphoriquement la spécificité des Trois : « A ce sujet on peut interpréter cette parole d'*Isaïe* 11 : « Un rameau sortira de la racine de Jessé, et une fleur poussera de sa racine » : la « racine » est le Père, le « rameau » le Fils, la « leur » le Saint-Esprit. Car la suite dit : sur elle, c'est-à-dire sur la fleur, « reposera l'Esprit du Seigneur ».

Dans les *Noms Divins*[780], Denys compare les Personnes du Fils et de l'Esprit Saint à des pousses, à des fleurs issues de la Personne du Père-source. Dans l'exemplaire du corpus

[779] *De Trinitate* VI, 5, 7 ; VIII, 10, 14.
[780] c 2, § 7, 645 B.

dionysien du XIII ème siècle[781], face à ce passage de Denys figure une glose du pseudo-Maxime[782] notant ici que « pousses » vient de *Zacharie* 4, 12 : les deux pousses ou rameaux d'olivier qui symbolisent les deux 'Oints'). En son utilisation de la formule de Denys Eckhart semble appliquer « pousses » à la génération du Fils et « fleur » à la spiration de l'Esprit[783].

On peut y rapporter aussi ce que dit Hermès Trismégiste (Sentence empruntée au *Livre des XXIV philosophes*, proposition 1, Baeumcker, p. 208) : « La monade engendre la monade et réfléchit sur elle-même son ardeur. » Il apparaît donc qu'il a en Dieu e tant que cause première et exemplaire de tout être et de toute étance, le Père, le Fils et l'Amour procédant, le Saint-Esprit, et « ces trois sont un » : une unique substance qui est être, vivre et connaître. Or dans toutes les choses qui viennent de Dieu, dans la mesure où elles ont plus ou moins, la saveur du divin, plus parfaitement ou moins parfaitement, on trouve en règle universelle jusque dans la dernière et la plus infime d'entre elles, en chacune de leurs actions et de leurs productions, le Père, le Fils et l'Amour ou Esprit procédant[784]. »

Mais qu'en est-il précisément du Père chez Eckhart ? Tantôt Première Hypostase trinitaire, tantôt Créateur, tantôt Absolu d'Amour et de Vie, tantôt Déité insaisissable, il n'y a pourtant qu'un seul Père. Toutes ces « figures » du Père, ses désignations métaphoriques qui jalonnent sermons, traités et commentaires, sont en réalité une seule et même Personne : la Personne du Père incréé ; et là, Eckhart renvoie implicitement au symbole chrétien d'Athanase, dit symbole *Quicumque*, rapidement devenu une formule classique pour exprimer la foi trinitaire dans l'Eglise catholique : Incréé le Père, Incréé le Fils et Incréé l'Esprit : non pas trois incréés mais un seul *incréé*[785] – Or en ce dernier, il faut lire tout le mystère trinitaire à proprement parler : un mystère de fécondité, un mystère d'Amour et de Vie.

Or si Eckhart parle du Père, il en parle surtout « depuis l'éternité », comme l'affirmait Tauler, c'est-à-dire depuis la substance incréée, le fond de la Trinité ou ce qu'il appelle *Deitas* en latin, ou *Gottheit*, en moyen-haut allemand. Pour faire comprendre la nature unique du Père, Eckhart explique qu'il est Celui dont on ne peut pas parler ; un mystère est intrinsèquement lié au Père : le mystère de son essence incréée. Eckhart part des relations *ad intra* de la Trinité, et voit dans le Père un « pur-engendrer », c'est-à-dire une fécondité essentielle ; le Père ne « dort » pas – et quand Eckhart parle de son « repos », il l'envisage comme un activité suprême – sa fécondité lui est substantielle : « Toute la joie du Père, et sa

[781] *ms* Paris *BN lat*. 17341.
[782] *PG* 4, 224 D.
[783] *Parab. Gen*, § 180.
[784] *OLME* 6, *Commentaire de l'Evangile de Jean* § 164, Paris, éd. du Cerf, p. 295-296.
[785] Marie-Anne Vannier, *La communion trinitaire*, « Les confessions de foi trinitaires », Paris, Cerf, Foi vivante, 1999, p. 61.

caresse, et son sourire sont uniquement dans le Fils. Le Père ne connaît rien d'extérieur au Fils. Il a une si grande joie en son Fils qu'il n'a pas d'autre besoin que d'engendrer son Fils, car celui-ci est une similitude parfaite et une image parfaite du Père[786]. » Le Père s'engage dans son Fils : il est tout entier tourné vers lui, et par lui, vers tous les hommes « potentiellement » fils dans le Fils. Le Père n'est donc pas seulement Père d'un Fils, mais Père d'une multitude de fils.

A la fécondité du Père est rattaché sa surabondance de donateur. Richard de saint Victor faisait ressortir l'idée que la charité, pour être authentique, suppose qu'il n'y ait pas une seule personne en Dieu, mais plusieurs. En fait, Richard de S. Victor introduit l'intersubjectivité, il explique que l'amour, pour être authentique, suppose un troisième. Père ne peut se dire sans inclure aussitôt Fils et Saint-Esprit.

Or « si le Père doit engendrer son Fils unique, il faut qu'il engendre son image demeurant en lui-même dans son fond[787]. »

Le Père représente l'autopositionnement de l'essence divine en elle-même, en son origine incréé et il est aussi, par son Fils éternellement engendré en lui-même, et Médiateur entre Lui et les étants créés, le Père d'une multitude de fils. Dans la Trinité, il est cette profondeur ou cette origine à partir de laquelle et en laquelle toute la dynamique trinitaire s'accomplit. Le Père est donc l'*Archè* du procès trinitaire dont il participe pleinement, en tant que Personne incréé, au même titre que les deux autres Personnes : le Père reçoit du Fils toute la reconnaissance de sa donation intellectuelle dans la communion d'amour de l'Esprit Saint qui procède du lien consubstantiel entre le Père et le Fils.

[786] Sermon 51, JAH II, p. 135.
[787] Sermon 51, JAH II, p. 135.

1.2 Le Père comme *Abgrunt*

« Nous le connaîtrons tout comme il se connaît lui-même » dans le reflet (le Fils) qui est la seule image de Dieu et de la Déité, de la Déité seulement en tant qu'elle est le Père. »[788]

Chez Eckhart, le Père s'énonce dans l'engendrement qu'Il fait de Son Fils. C'est dans cet acte qu'Il a toute sa raison d'être paternelle, et d'ailleurs aussi toute sa joie[789]. Le Maître ne cesse-t-il de le répéter comme s'il voulait mettre l'accent sur cette joie paternelle d'engendrer, et nous montrer ainsi qu'en elle réside quelque chose d'essentiel : Dieu se réjouit, est même rempli de joie : *Got ervröuwet, jâ durchvröuwet*. Et d'ajouter cette phrase capitale sur laquelle nous reviendrons : « et rien ne demeure en son fond qui ne frémisse de joie » *wan ez enblîbet niht in sînem gunde, ez enwerde durchkützelt von vröude*[790]. Quelle est cette joie ? Pourquoi est-elle si intimement liée à l'acte d'engendrer du Père ? Car il faut bien comprendre que chez Eckhart, la joie c'est la vie. Or si l'essence même de la vie (la vie « sans pourquoi ») est en Dieu, c'est parce qu'en Lui réside toute joie parfaite[791]. Or toute la vie trinitaire manifeste cette plénitude (« surabondance » devrait-on dire) de joie ; et si son essence consiste en un engendrement perpétuel (qu'il n'y a pas de distance entre l'engendrer et l'essence de Dieu – le repos –), il faut comprendre que cette Joie est toute entière contenue dans le Fils, qui en est comme le dépositaire, dans la mesure même où le Père engendre son Fils dans la Joie, qu'il manifeste ainsi son être-acte d'amour.

Toute la nature du Père est donc un pur-engendrer. Et si la vie trinitaire rayonne de cette joie à travers ses trois hypostases, il ressort que le fond incréé de Dieu est l'idée même de cette joie qui s'actualise alors au sein même de la Trinité, et donc, dans l'acte d'amour qui unit le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Et cette actualisation doit se comprendre d'abord comme un don d'amour pour l'homme – grâce que l'homme actualise lui-même quand il est détaché de tout le créé[792], et donc quand il se tient dans l'*Etwas in der Seêle* , ce « *Quelque chose dans*

---

[788] Sermon 70, JAH III, p. 71.

[789] Le Père engendre son Fils et dans cet engendrement, le Père recueille tant de *quiétude* et de *joie* qu'il y consume toute sa nature. Sermon 39, *Justus in perpetuum vivet,* JAH II, page 59, Paris, Seuil.

[790] Predigt 39, *Justus in perpetuum vivet*, *DW*, Kohlhammer, page 253. Et Eckhart ajoute cette phrase, non sans une certaine note d'humour : « Les gens frustes doivent le croire, les gens éclairés doivent le savoir. » *Diz ist groben liuten ze gloubenne und erliuhten ze wizzenne. Ibidem*.

[791] Rappelons-nous en effet que le Christ dit qu'Il est venu pour que les hommes aient la joie, et que leur joie soit parfaite. Car précisément cette joie la vie en surabondance qu'Il tient de Son Père comme Fils unique plein de grâce et de vérité.

[792] Car quand nous nous détournons des créatures, Dieu répand sa grâce incréée en nous. C'est pourquoi le Maître invite l'âme à monter toujours vers l'origine sans la médiation des créatures, afin de recevoir du Père, dans le Fils et par le Fils, tout ce que le Père peut donner.

l'âme » ou *Fond incréé*[793] -. C'est ainsi que l'homme devient ce qu'il a été éternellement en lui, c'est-à-dire qu'il est dans sa cause première (*in mîner êrsten sache*[794])

On ne peut donc concevoir la nature du Père sans cet engendrement : *von sînem wesene wirt der vater beweget ze geberne.* Aussi cet acte est-il un « pur-engendrer » car il lui est consubstantiel : « par son fond, par sa nature, par son être, le Père est poussé à engendrer (*geberne*)[795] »[796]Il n'est donc rien dans le Père qui ne soit son « pur-engendrer ». Telle est sa nature incréée, c'est-à-dire sa nature d'Essence génératrice. Il est ainsi dans la Trinité la Figure de la Fécondité. Le Père, Principe d'engendrement, est rendu à toute sa transcendance dans l'éminence de sa fonction génératrice.

Maître Eckhart parle du « *pur-engendrer* » du Père comme si, par cet acte, la Première hypostase trinitaire reflétait l'Absolu de la Déité ou le Fond incréé de Dieu : « Car tout ce qui est en Dieu le pousse à engendrer : oui, par son fond, par sa nature, par son être, le Père est poussé à engendrer. »[797] Mais quel est ce « fond » (*grund*) du Père ? Est-ce le Père lui-même ou quelque chose de distinct de Lui ? Eckhart l'assimile à la « nature » (*wesung*) ou encore à « l'être » (*wesen*) paternel. Il faut noter la préposition : *von sînem grunde… von sîner wesunge… von sînem wesene* : « par son fond, par sa nature, par son être » : cela signifie qu'Il est « poussé par » ou « mû par » disons un « quelque chose » qui émane de son fond, de sa nature, de son être. Comment Eckhart l'entend-il ?

Dans de nombreux sermons, Eckhart fait référence au Père qui engendre son Fils, mais aussi au Père qui demeure « en son Fond ». Dans le sermon 75, on pourra noter que l'être divin (*götlîche wesen*), selon Eckhart, est « celui qui ne cherche rien hors de lui, mais *tout demeure en lui-même (in im selber)*. »[798] Ou encore : *Wan ez ist mit dem vater als ein wurzel in aller der natûre des vaters natiurlîche, als der vater selber ist*, c'est-à-dire : toute la nature du Père, c'est d'être naturellement [comme la racine de la Trinité], voilà ce que le Père

[793] Car où le Fils se manifeste dans l'âme, l'amour de l'Esprit Saint se manifeste aussi. C'est pourquoi je dis : la nature du Père est d'engendrer le Fils et la nature du Fils est que je naisse en lui et selon lui ; la nature de l'Esprit Saint est que e sois consumé en lui, et totalement fondu en lui, et que je devienne totalement amour.

[794] *Predigt* 52, *Beati pauperes spiritu, DW*, Kohlhammer, p. 494. Ainsi, dans sa cause première, l'homme est dépris de lui-même, en tant que créature, il est non-né à son être créé, et laisse ainsi Dieu opérer ce qu'il veut : *und lâze got würken, waz er welle, und stâ der mensche ledic (Qu'il laisse Dieu opérer ce qu'Il veut et que l'homme soit dépris).*

[795] *jâ, von sînem grunde und von sîner wesunge und von sînem wesene wirt der vater beweget ze geberne. Predigt 39, Kohlhammer, p.263.*

[796] Sermon 39, II, p 59

[797] Sermon 39, JAH II, p. 59.

[798] *Ez enist niht ûzer im suochende, mêr : alles in im selber blîbende. DW*, III, page 294. Nous soulignons afin de pouvoir le mettre en rapport avec le pur-engendrer.

est *en lui-même (der vater selber ist)* [799]. Le « naturel » du Père ou ce qui lui est « propre », se donne ainsi comme un pur « Lui-même » (*selber*). Or c'est précisément sur ce terme que nous devons nous arrêter. Car ici le sens en demeure ambigu puisqu'en effet, il recouvre à la fois l'acte paternel et son contraire : l'engendrement et son repos (*ruowe*). Mais cette apparente contradiction recouvre au contraire un sens profond. Certes le Père est *naturellement* (*natiûrliche*) Celui qui engendre le Fils. Toutefois, Il l' « engendre » dans la mesure même où Il « demeure » (*blîdende*) en Lui-même. Aussi dans la théologie trinitaire d'Eckhart, l'un ne va-t-il pas sans l'autre. Pourquoi ?

1.3 Le repos et l'agir du Père

A ce sujet, un passage du sermon 51 va nous éclairer : Eckhart y parle du Père et l'assimilant à la Déité, il en fait ressortir la nature incréée : « Père en tant que Père lui-même dans l'unique Un. »[800]. En tant que Principe incréé, *Water* (*Pater*) signifie ce repli dans le fond de lui-même : « Il se retire dans l'origine, dans le plus intérieur, dans le fond et dans le noyau de l'être paternel où il a été éternellement en lui-même dans la Paternité où il jouit de lui-même. »[801] Mais le Père ne serait pas lui-même véritablement « Père » sans sa donation absolue qui le caractérise : « Dans le Verbe, le Père entend et le Père connaît et le Père s'engendre lui-même, et aussi ce même Verbe et toutes choses, et sa Déité, jusqu'en son fond. » Ainsi sa nature incréée réside tout autant dans le fait de « jouir de lui-même dans son fond » que de se donner totalement dans son Fils. Derrière ce double mouvement et comme son fondement se trouve se trouve toute la réalité de l'être paternel incréé.

Ainsi par son Verbe, le Père agit sans agir, autrement dit il agit en demeurant dans son propre fond, dans sa Déité, et c'est pourquoi Il « prononce selon le mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement, dans son Verbe éternel. »[802] En effet, le Fils du Père doit son « être d'éternité »[803], c'est-à-dire son être incréé, au Père : « En effet, en son être et sa nature il est un avec le Père. Voilà pourquoi l'être et l'essence sont totalement en lui. »[804]

[799] Sermon 49, *Beatus venter qui te portavit*, traduit par Madame Jeanne Ancelet-Hustache, Tome II, page 119, Paris, Seuil ; *DW*, Stuttgart, Kohlhammer, page 435.
[800] Sermon 51, JAH II, p. 135.
[801] Sermon 52, JAH II, p. 135.
[802] Sermon 49, JAH II, p. 119.
[803] Sermon 46, JAH II, p. 102.
[804] Sermon 46, JAH II, p. 102-103.

Entre l'abîme du Père et le Fils qui le révèle circule la grâce incréée, c'est-à-dire le lien d'amour qui les unit dans la Ténèbre du fond, métaphore de la *Gottheit*. Par-delà toute opposition entre Dieu Trine et Un, entre le *Got* et la *Gottheit*, la notion d'Incréé chez Maître Eckhart rappelle que la transcendance absolue de l'essence divine, si elle désigne cette résidence secrète du fond sans fond enveloppée de ténèbre qu'est la Déité, suressence de la Trinité, est aussi comprise, par la médiation du Verbe, dans un aspect immanent : sa descente manifestatrice par le Fils qui est comme le rayon suressentiel de cette lumière divine : « 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. »[805] Ainsi *Got* et *Gottheit* exprimeraient en même temps deux aspects divins distincts mais inséparables : l'immanence de la Divinité, en tant qu'elle est révélée aux hommes par le Verbe-Fils, et sa transcendance (ou « ténèbre ») en tant qu'elle reste inaccessible dans son essence incréée.

Or la Déité se manifeste pleinement, elle est totalement présente dans le Verbe : la nature incréée de Dieu ne se trouve nullement amoindrie dans son Fils. C'est pourquoi lorsque le Verbe révèle son Père dans les ténèbres du monde, il ouvre un passage à la lumière de la grâce incréée, permettant ainsi que l'union de l'âme à Dieu se réalise pleinement, à l'image de la réalité de l'union du Père et du Fils dans la Trinité, ainsi qu'il est dit : « Père, comme moi et toi sommes un, je veux qu'ils soient un. » Et ainsi, de même que le Fils est un avec le Père selon l'être et selon la nature, « tu es un avec lui selon l'être et selon la nature et tu l'as en toi comme le Père l'a en soi. »[806] Aussi Eckhart affirme-t-il que « c'est avec sa plus sublime perfection que Dieu aime l'homme »[807] Et par « la plus sublime perfection de Dieu » il faut entendre son essence incréée, sa Déité. Autrement dit, Dieu nous aime comme si nous étions ses fils uniques, rédimés dans la grâce de son Verbe, et Il nous donne ainsi, par lui, avec lui et en lui, toute sa nature incréée : Dieu s'est fait homme afin de pourvoir engendrer l'homme comme « fils unique dans le Fils unique », et ainsi faire qu'il devienne par la grâce d'adoption ce qu'il est Lui par nature. C'est aussi « la plus sublime perfection » car c'est le plus pur, le plus simple de la nature de Dieu (autrement dit sa « Ténèbre » ou son « Néant ») qui est ici donné à l'homme : « Dans cette pureté, nous dit le Maître, il m'a éternellement engendré comme son Fils unique dans la même image de son éternelle paternité, afin que je sois père et engendre celui dont je suis engendré. »[808] La naissance éternelle du Verbe dans l'âme

[805] Sermon 30, JAH I, p. 244.
[806] Sermon 46, JAH II, p. 103.
[807] Sermon 22, JAH I, p. 194.
[808] Sermon 22, JAH I, p. 193.

accomplit ainsi la grâce incréée reçue par l'homme et lui donne de participer pleinement à la fécondité du Père.

Par le Verbe éternel et incréé, la relation qui unit l'homme à Dieu transcende l'ordre du créé, étant connaturelle à la Déité et, dans ce sens, rayon de ténèbre incréée. Il s'agit donc là d'une grâce déifiante. La théologie de la ténèbre – qui n'était qu'une métaphore dogmatique – cédera ainsi la place à une théologie de la grâce incréée, comme lumière déificatrice. Ainsi la ténèbre du Mont Sinaï se transformera en lumière du Mont Thabor, dans laquelle Moïse a pu voir finalement la face glorieuse du Dieu incarné.

Ainsi quand le Verbe « sorti de la hauteur suprême », c'est-à-dire de la région incréée, « voulut y rentrer avec sa fiancée dans la suprême pureté et lui révéler l'intimité cachée de la Déité cachée où il repose avec lui-même et avec toutes les créatures. »[809] La mission du Verbe se dessine ici comme un chemin de retour au Principe incréé, origine de l'âme humaine : il s'agit donc de ramener l'âme, sa « fiancée » jusqu'à la chambre nuptiale du Père : « Cette chambre est la ténèbre silencieuse de la Paternité cachée ». C'est pourquoi, commentant le Cantique des Cantiques, Eckhart nous dit : « Il est sorti, bondissant comme un faon, et subit sa Passion par amour, et il n'est pas sorti sans vouloir rentrer dans sa chambre avec sa fiancée. »[810] Le chemin pascal du Christ ouvre le chemin du devenir de la créature en frayant un canal à la grâce par le don de l'Esprit. A la suite du Christ il s'agit de mourir au créé pour renaître d'incréé, c'est-à-dire de la grâce fécondante qui constitue l'essence même du Fond de la Déité.

[809] Sermon 22, JAH I, p. 195.
[810] Sermon 22, JAH I, p. 195.

1.4 Le Père et son Fils

Eckhart ne pense pas *Got* et *Gottheit* de façon purement séparée, ou l'un sans l'autre. En effet, il serait absolument impossible de concevoir le *Got* s'il n'avait pas de *Gottheit* où il serait *in selber*, dans un « pur-demeurer »[811].

Si le Père exprime sa fécondité et son amour absolus dans Son Don (le Verbe-Fils[812]), Il est antérieurement à ce dernier, dans un pur repos (*ruowe*). Mais où se repose-t-il ? Maître Eckhart parle souvent de ce lieu comme d'un « fond » : « *in sîner wüestunge und in sînem eigenen grunde* »[813]. Jeanne Ancelet-Hustache traduit : « dans son désert et dans son propre fond. »[814]

On constate alors qu'il s'agit d'un lieu propre à l'être même de Dieu, c'est-à-dire à sa nature en tant qu'elle est dépouillée de tout reliquat créé, de tout intermédiaire. « C'est, dit Eckhart dans le même sermon, Dieu dans sa Déité et dans la particularité de sa nature propre[815] » : *In sîner Gottheit und in sînem eigentuome sîner eigenen natûre*[816]. Aussi peut-on dire d'après ces approches de définition, que ce « fond » désignerait ce qu'est Dieu « en propre ». Mais quel est précisément ce « propre » de Dieu ?

Il s'agit, à n'en pas douter, de sa nature, de son être, mais non pas en tant qu'ils tombent sous des attributs, mais au contraire en tant qu'ils ne sont ni nommés ni compris. C'est pourquoi Maître Eckhart utilise la métaphore du « Désert » (*Wüestung*) car l'entendement humain ne peut rien en donner une définition claire et précise. Cela échappe à toute catégorie, à tout schème. Pour comprendre cette « nature propre », il faut revenir au sermon capital qu'est le sermon 52, *Beati pauperes*… Pourquoi ?

Parce que c'est précisément là que le Maître rhénan s'explique au sujet de cette nature ou de cet être ou encore de ce fond (les dénominations sont plurielles parce que cela échappe aux mots, étant au-delà même du langage). Et voici qu'en ce sermon, il nous parle d'un Dieu « d'avant Dieu » : « Car avant que fussent les créatures, dit-il, Dieu n'était pas « Dieu », mais il était ce qu'il était. » Il faut entendre ici que Dieu n'était pas Dieu dans sa nature propre,

[811] Et comme tel, le « pur-demeurer » de la Déité serait antérieur à son « pur-engendrer ». Et par cette antériorité s'érigerait alors au statut de Principe : le *Got* serait ainsi le fondement de la *Gottheit*. Et cette dernière serait alors principe du *Got*.
[812] *Ze disem însprechenne*. Littéralement : à ce *parler intérieur*. Tel est ainsi nommé l'opération paternelle, ou son acte d'engendrer son Fils, dans le sermon 101.
[813] *In diebus suis*, Predigt 10, Kohlhammer, page 171.
[814] Sermon 10, JAH I, page 111, Seuil.
[815] *Ibidem*.
[816] *In diebus suis*, Predigt 10, Kohlhammer, page 172.

selon l'*« in sînem eigentuome sîner eignen natûre »* dont on a parlé plus haut. Ce « Dieu d'avant Dieu » désignerait ainsi le fond de Dieu, lieu du repos divin, en tant que Dieu y s'aimerait lui-même et réfléchirait sur Lui-même sa propre Lumière[817]. Ainsi, quand Dieu « était ce qu'il était (*er was, daz er was*) », il était pleinement en Lui-même, dans sa nature incréée, « Père » du point de vue de l'éternité, « Mais lorsque furent les créatures et qu'elles reçurent leur être créé, Dieu n'était pas Dieu en lui-même, il était « Dieu » dans les créatures »[818] *: er was ‚got' in den crêatûren* – et ainsi, Père du point de vue du temps. Dans cette mesure, Dieu créé quand il n'est pas « Lui-même », quand Il ne se repose plus, quand Il n'est plus dans son Fond, quand Il ne se tient plus dans son être « pur et nu ». Car quand Dieu créé, il devient Dieu dans les créatures, Il n'est donc plus « Lui-même en Lui-même ». L'intériorité divine, ou le repos divin, correspondent ainsi à l'être même de Dieu. Or Eckhart entend cet « être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction »[819] comme sa *Gottheit*, c'est-à-dire sa Déité. Le Dieu Principe des créatures (*Got*) se distingue donc de sa *Gottheit*, mais pour Eckhart, la création comme « acte » ne se sépare pas de la « *mansio* », de ce « pur-demeurer » du Père en lui-même. Car Eckhart pense la création depuis l'intériorité même de la Trinité, depuis ce fond où le Père demeure lui-même en lui-même, et où sa « *mansio* » est en réalité une « *bullitio* », un bouillonnement de vie et d'amour, car en ce « fond » incréé de sa nature paternelle, le Père ne cesse d'engendrer son Fils afin que ce même Fils naisse dans l'âme humaine et fasse une multitude de fils d'un même Père. Ainsi Dieu ne quitte pas son essence incréée pour créer, il ne sort pas de lui-même, mais reste en lui-même, et toute la création (« *ebullitio* »)doit ainsi se lire comme une continuité de son essence génératrice.

Si le Dieu devenu Créateur n'est plus ce « Dieu au-delà de Dieu », du moins en « découle »-t-il, pourrait-on se risquer à dire. En effet, si la retraite ou le repos divin[820] correspondent à sa nature propre - *Abgrunt götlîches wesens* -, l'acte même de créer, et celui d'engendrer en son issus. Comment ? Revenons à notre question initiale : qu'est-ce qui pousse le Père à engendrer ? Autrement dit : d'où lui vient sa force d'engendrement *? Der vater beweget ze geberne* (« Le Père est poussé à engendrer »), dit Eckhart. Et il l'est *von sînem grunde… von sîner wesunge… von sînem wesene* : « par son fond, par sa nature, par son

[817] Celle même qui engendre le Verbe lorsqu'elle émane du Fond.
[818] *Wan ê die crêatûren wâren dô enwas got niht ‚got', mêr: er was, daz er was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfiengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht ‚got' in im selben, mêr: er was ‚got' in den crêatûren. DW II, p. 134 ; cf* Sermon 52, *Beati pauperes spiritu*, JAH II, page 146.
[819] 52, II, page 148 ; ou encore dans "l'être éternel de Dieu » : *in der êwigen art gotes.*
[820] Que Maître Eckhart nomme aussi l'abîme éternel de l'être divin » : *abgrunt götlîches wesens*. 52, II, . 146

être », c'est-à-dire par tout ce qu'Il est en Lui-même. Mais qu'est-Il en lui-même sinon Lui-même ? Qu'est-ce alors que « Lui-même » ? Eckhart désigne souvent cette nature propre, ou Déité, comme une Lumière (*lieht*) ou plutôt *daz waerliche got i*st, c'est-à-dire « la lumière qui est vraiment Dieu[821] … telle qu'elle plane en elle-même »[822]

Ce « Lui-même » serait donc un pur jaillissement intérieur de lui-même, la force sans mesure de son Esprit divin qui réfléchirait sur lui-même sa propre ardeur. Aussi c'est de cette énergie de l'Abîme éternelle de sa Déité » qu'il sourd toute sa fécondité, manifestée dans la création et dans cette création continuée que représente l'engendrement du Fils, Parole du Père faite chair. Or tout ce qui a un nom sourd du Sans-Nom ou du Néant de Dieu (*Abgrunt götlîches wesens*[823]) qu'Eckhart identifie à l'Incréé de Dieu. Aussi peut-on dire que tout ce que Dieu créé et engendre, sa création et son Verbe, Il le fait « poussé par ce Fond »[824], c'est-à-dire sous l'action d'une Force intérieure qui va bien au-delà de tout ce que l'on peut en dire, qui est une Lumière dans son pur éclat : « c'est la lumière de la grâce. En comparaison, la lumière naturelle est aussi petite que ce que la pointe d'une aiguille peut saisir de la terre par rapport à la terre entière »[825] Or cette incommensurable lumière dans laquelle Dieu se repose dans toute sa divinité n'a de raison d'être que dans son jaillissement même. C'est pourquoi Dieu est poussé à engendrer, à donner. Car cette lumière qu'est la grâce (*daz lieht der gnâde*), si elle est pure lumière en elle-même, n'a de sens que si elle se répand. Mais alors pourquoi cette lumière ne peut-elle pas ne pas se répandre ?

Parce qu'il est nécessaire au Père d'engendrer son Fils, à Dieu (*Got*) de donner l'amour et la vie à ses créatures, il est nécessaire à l'homme de recevoir. Cette nécessité à une résonance incréée dans la théologie d'Eckhart, car elle est toute entière inhérente à l'idée même de la divinité absolue. Car cela se joue à la fois dans l'ordre du temps et du créé, mais aussi dans l'ordre de l'éternité. Aussi, dans la pensée de la mystique de l'être, selon Maître Eckhart, il faut devenir ce que nous avons été éternellement en lui-même[826]. C'est dans cet

---

[821] Sermon 71, JAH III, page 80.
[822] *Dâ ez in im selben swebende ist*. *Ibidem*.
[823] *Uber swebende wesen und ein uber wesende nitheit*. Predigt 83, *DW*, page 442.
[824] *Cf* sermon 41, *Qui sequitur justitiam* : « Soyez certains que Dieu ne néglige pas de nous donner tout, et même s'il l'avait juré, il ne pourrait pas s'empêcher de nous donner. Il est beaucoup plus nécessaire pour lui de nous donner qu'à nous de recevoir » JAH II, page 73, Paris, Seuil.
[825] Daz lieht der gnâde; gegen dem ist daz natiurlich lieht als kleine als einer nâdel spitze mac begrîfen des ertrîches gegen dem ganzen ertrîche, oder daz einer nâdel spitze möhte begrîfen des himels, der unglouplich groezer ist dan allez ertrîche. *Sermon 73, III, 90.* DW*, p 262.*
[826] Lorsque j'étais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu et j'étais cause de moi-même ; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité. Je me voulais moi-même et je ne voulais rien d'autre ; ce que je voulais, je l'étais et ce que j'étais, je le voulais et là j'étais dépris de Dieu et de toutes choses, mais lorsque, par ma libre volonté, je sortis et reçus mon être créé j'eus un Dieu, car avant que fussent les créatures, Dieu n'était pas « Dieu », mais il était ce qu'il était. Mais lorsque

adverbe que réside tout l'enjeu de l'incréé dans la *Wesenmystik* du maître rhénan. Autrement dit l'éternité donne ici sa pleine mesure à l'incréé de Dieu comme à l'incréé de l'homme. Et en effet, dans Justus in perpetuum vivet, Eckhart met cette idée en avant : « L'Ecriture dit : « Avant le monde créé, je suis ». C'est-à-dire quand l'homme est élevé au-dessus du temps, dans l'éternité, l'homme opère une seule œuvre avec Dieu. » La grâce de Dieu est donc l'égalité. Car il s'agit ici d'une égalité d'œuvre selon la grâce, l'homme juste étant devenu par grâce ce que Dieu est par nature, ni plus ni moins (car cette égalité est parfaite). Que peut-on en déduire quant à l'éternité de cette œuvre égale ?

Il s'agit ici d'un perpétuel présent ou d'un maintenant éternel. C'est pourquoi la naissance de Dieu dans l'âme est une naissance éternelle : elle a lieu de toute éternité. La Parole de Dieu n'est donc pas engendrée dans le temps, mais dans l'éternité. Elle est, antérieurement à sa venue dans le monde[827], tout entière contenue dans l'Idée de Dieu ; elle est donc *ungeschaffen und ungeschepfellich.*

---

furent les créatures et qu'elles reçurent leur être créé, Dieu n'était pas Dieu en lui-même, il était « Dieu » dans les créatures.
Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledie sîn und ein bekenner mîn selbes nâch gebrûchlîcher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was daz wolte ich, und hie stuont ich ledie gotes und aller dinge. Aber dô ich ûzgiene von mînem vrîen willen und ich enpfiene mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen got; wan ê die crêatûren wâren dô enwas got niht ‚got', mêr: er was, daz er was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfiengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht ‚got' in im selben, mêr: er was ‚got' in den crêatûren.
[827] Et donc antérieurement à l'Incarnation du Fils de Dieu.

1.5 L'amour du Père pour sa création

Ainsi l'amour de Dieu pour l'homme, s'il est inscrit dans l'éternité même du Fond incréé, est aussi ce qui vise au déploiement, c'est-à-dire au don dans le temps. C'est d'ailleurs pourquoi le Père prononce une seule Parole, son Fils unique. « 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.[828] » C'est un « pur dire » ou un dire d'amour absolu car il vient tout droit du Fond incréé de Dieu. C'est pourquoi quand l'homme est transféré dans l'amour de Dieu, il est tout entier compris dans ce dire. Il ne pourrait pas ne pas l'être car Dieu ne pourrait pas ne pas le faire. L'amour du Père est une pure nécessité d'amour pour son Fils unique et pour ses fils, appelés par grâce à être comme un Fils : le devenir (*gewerden*) et l'être (*wesen*) sont donc attachés au donataire qui reçoit ou non ce don. Mais même en refusant Dieu, la créature ne pourrait pas défaire cet amour divin. Car cela est de toute éternité. Cela relève d'un ordre incréé. Et comme tel cela se cache et cependant se montre au sens où cela s'applique à la fois au registre de l'éternel et au registre du temporel. « Mais nous dit le Maître au sermon 101, si cela se montre et se manifeste quelque peu, c'est pour ravir et entraîner l'âme, pour la dérober et la prendre à elle-même.[829] »

« Saint Paul dit : « Nous sommes ravis dans l'amour. » Notez bien ce mot : 'Dieu *aime*.' Quel émerveillement (*wunder*) ! Mais qu'est-ce que l'amour de Dieu ? Sa nature et son être (*sîn natûre und sîn wesen*) : tel est son amour (*minne*). Celui qui priverait Dieu de nous aimer le priverait de son être et de sa Déité. Car tout son être tient en ce qu'Il m'aime. Et c'est pour cette raison que l'Esprit Saint jaillit. Quelle bénédiction divine ! Quel émerveillement c'est là ! Si Dieu m'aime avec toute sa nature – puisqu'elle en dépend –, Dieu m'aime *comme si son devenir et son être en dépendaient (als sîn gewerden und dîn wesen dar ane hange)*[830]. Dieu n'a qu'un amour : du même (*selben*) amour dont le Père aime son Fils unique, Il m'aime »[831]. Aucune différence donc entre l'amour dont Dieu m'aime et l'amour dont Il aime

[828] Sermon 30, *Praedica verbum*, JAH I, page 244.
[829] Sermon 101, page 58, Arfuyen.
[830] Cette phrase que nous soulignons est d'une grande importance car elle explicite bien la nature du Père qui est Amour : Dieu le Père est « contraint » ou encore « poussé » à donner : il ne peut pas faire autrement. Et c'est précisément cette contrainte qui justifie l'absolu de la *minne* divine. Dieu n'a pas le choix : son acte est son amour qui est lui-même son essence. C'est tout un dans le Père et tout un dans le Fils. Et c'est parce que c'est « tout un » en eux, cela doit être tout un chez l'homme juste introduit dans l'amour trinitaire.
[831] Nous avons traduit ce passage du sermon 41. Voici le texte en moyen-haut allemand, extrait des éditions Kohlhammer : *Sant Paulus sprichet : 'wir werden überworfen in sînen sun der minne. Merket diz wort : 'got minnet'. Ein wunder ! Waz ist gotes minne ? Sîn natûre und sîn wesen : daz ist sîn minne. Der gote daz benaeme,*

son Fils : telle est alors l'immense promesse de la grâce si l'homme se rend capable de l'accueillir. Car c'est de cet accueil même que dépend la naissance. Car si toute la nature du Père consiste à engendrer son Fils dans l'âme humaine, il ne peut pas le faire si celle-ci est encombrée de créé.[832] En effet, il faut que l'âme de l'homme s'ouvre à la grâce et devienne le pur réceptacle de sa Lumière. Or pour cela, elle doit être vide d'appartenance et de volonté propre, c'est-à-dire de tout attachement au créé :

« Si mon âme était aussi vaste et aussi ample que le séraphin qui est toute vacuité *(Waere min sêle als wît und als breit als der engel von Seraphîn, der niht in im enhât),* Dieu s'épancherait en moi aussi parfaitement que dans le séraphin. Absolument comme celui qui tracerait une ligne circulaire toute couverte de petits points et un point au milieu ; les autres petits points seraient tous également près et également loin de celui-ci ; pour qu'un petit point lui devienne plu proche, il devrait changer de place, car le point demeurerait toujours également au centre. Il en est ainsi de l'être divin : il ne cherche rien hors de lui, mais tout demeure en lui. »[833] Nous soulignons l'image pour montrer combien est grande l'exigence de la naissance. Car elle requiert une pure vacuité, semblable à celle de l'ange. Car plus l'âme s'ouvre la grâce, plus elle se fait capable de Dieu, et donc, plus elle donne de joie à Dieu qui peut alors se répandre en elle selon son pur-engendrer, épanouissant par là la pur-demeurer de sa Déité. C'est ainsi que le Got se comporte avec ses créatures : il leur communique le reflet de sa joie, mais la « racine de toute satisfaction, il l'a gardée seulement en lui-même »

---

daz er uns minnet, der benaeme im sîn wesen und sîne Gottheit, wan sîn wesen swebet dar ane, daz er mich minnet. Und in dirre wîse sô gât ûz der heilige geist. Got segen ! waz wunders ist diz ! Minnet mich got mit aller sîner natûre – wan diu hanget hie ane –, sô minnet mich got rehte, als sîn gewerden und sîn wesen dar ane hange. Got enhât niht wan éine minne : mit der selben minne, dâ der vater sînen eigebornen sun mite minnet, dâ mite minnet er mich. Meister ECKHART, *Die Deutschen und Lateinischen Werke*, I, 2, Predigt 49, Qui sequitur justitiam, diligetur a Domino, Stuttgart, Kohlhammer, page 287.

[832] *Cf* dans le sermon 103, ECKHART s'efforce essentiellement de rendre compte de l'attitude requise pour que la naissance de Dieu dans l'âme se réalise : celle de l'accueil, de ce qu'il appelle le *gotlîden* (le « *pâtir-Dieu* ») et la nescience : *Alles fû sich dringen und die mügelicheit erlangen und erfolgen* : pénétrer tout en soi et atteindre et obtenir cette pure possibilité. Sermon 103. Or pour Eckhart ce n'est que dans cette pure réceptivité que l'homme doit être accompli. […] Jamais cette pure possibilité n'a de repos qu'elle ne soit remplie de la plénitude de l'être. Cette « pure réceptivité » est un néant au sens d'une pure vacuité : il la nomme « obscurité ».
Sermon 103, chap. 2, Arfuyen, pp. 98-99.
« De même qu'il est profitable de poursuivre cette pure possibilité, en se tenant libre et dépouillé de tout, de ne dépendre et s'éprendre de rien que de cette obscurité, sans nul retour, de même il lui es tout à fait possible de parvenir à Celui qui est là toutes choses. » S. 103, page 100, Arfuyen
Plus tu es désert de toi-même et ignorant de toutes choses, plus tu t'approches de Lui. De ce désert, il est écrit : « Je conduirai mon amie au désert et je parlerai à son cœur » *Osée* 2, 16-17. La véritable Parole de l'éternité n'est prononcée que dans l'unité, lorsque l'homme s'est déserté lui-même et exilé de toute multiplicité. » page 100.

[833] 75, JAH III, page 103 : *Waere min sêle als wît und als breit als der engel von Seraphîn, der niht in im enhât, got güzze ez in mich als volkomenlîche als in den engel von Seraphîn. Rehet als der einen zirkel machete sinwel und der umbe und umbe vol pünctelîne waere und enmitten inne ein punct : dem puncten waeren diu andern pünctelîn alliu glîche nâhe und verre ; sölte im ein pünctelîn naeher werden, daz müeste ûzer sîner stat rucken, wan der mittelpunct blîbet glîche enmitten. Alsô ist ez umbe daz götlîche wesen : ez enist niht ûzer im suochende, mêr : alles in im selber blîbende.*

Or dans le sermon 49, il est dit que le Père prononce selon le mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement, dans son Verbe éternel. Or cette Parole est intérieure, au sens où elle demeure cachée. C'est pourquoi le Père ne peut qu'engendrer son Fils dans le plus intérieur de l'âme et engendrer ainsi l'homme en même temps que son Fils unique. Certes cela se passe dans la temporalité des relations créées, mais avant cela même, dans le fond incréé de l'éternité de la *Gottheit*. C'est pourquoi cela se montre et cela demeure caché en même temps, comme s'il était ici question de la partie visible de l'iceberg, et de cette part invisible que l'on devine ou que l'on pressent. C'est de cela que parle saint Augustin : « J'ai conscience d'une chose en moi qui précède et prépare mon âme : si elle était accomplie et affermie en moi, cela ne pourrait être que la vie éternelle. »[834] Il s'agit ici de la noblesse que Dieu a mise dans la nature humaine, c'est-à-dire de l'*Etwas in der Sêele* ou du quelque chose dans l'âme qui est sa part incréé, Image parfaite de Dieu en elle. « Elle n'est pas encore tout écrite, nous dit Eckhart, mais demeure cachée. [835]» C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dans la théologie johannique du Maître, cette Parole – qui est si profondément secrète – vient de nuit[836]. C'est pourquoi la Parole du Père est essentiellement une Parole éternelle. Car, comme Eckhart le dit au sermon *Adolescens tibi dico Surge*, « dans le Père règne un grand silence - dâ ist ez gar stille[837] »[838]. Aussi est-ce au milieu du silence (*Dum medium silentium*) que le Père prononce cette Parole. Or le silence est un Néant, un Vide, compris selon le mode de l'éternel et donc comme une pure capacité à se déployer dans le temps, selon cette dynamique de la donation que les relations intratrinitaires manifestent parfaitement.

Et de par sa nature incréée, elle ne peut que venir de nuit[839] : elle est le fruit de la nuit. Il ne peut en être autrement, car la nature même de cette Parole est incréée[840]. Aussi peut-on en déduire que l'engendrement du Fils par le Père est lui-même de nature incréée et incréable

---

[834] *Confessions* X, 40, 65.

[835] Sermon 101, page 59, traduit par M. Gérard Pfister, Arfuyen, page 59. « Car ajoute-t-il, ceux qui ont écrit sur la noblesse de l'âme ne s'en sont pas approchés plus que leur intellect naturel ne le permettait. Jamais ils ne sont entrés dans le fond. »

[836] On doit rattacher cela à l'attitude de nescience qui caractérise l'âme libre de l'homme juste : car cette ignorance est docte (*Cf* Nicolas de Cues, *De la docte ignorance* I, 3)en cela qu'elle élève l'âme au-dessus du créé, la retirant ainsi de toutes choses connaissables comme aussi d'elle-même (au sens de sa volonté égotiste).

[837] Predigt 42, *DW* , Kohlhammer I, 2, page 307.

[838] Sermon 42, II, JAH II, page 78, Paris, Seuil.

[839] Saint Jean dit : « *La lumière est venue dans les ténèbres, elle est venue chez elle, et par son pouvoir tous ceux qui l'ont reçue sont devenus fils de Dieu : il leur a été donné le pouvoir de devenir fils de Dieu. » Jean 1, 5 et Jean 11, 12.*

[840] L'incréé de la Parole du Père passe ici toute mesure, toute connaissance, tout dire humain. Elle échappe en effet aux catégories du temps et de l'espace, elle s'inscrit toute entière dans l'éternité. « De toutes les vérités que les maîtres ont pu ou pourront enseigner, nous dit Eckhart, jusqu'au Dernier Jour par leur propre intellect et raison , il n'en est aucune qui ait livré jamais le plus infime commencement de ce savoir et de ce fond. » sermon 101, page 60, Arfuyen.

(*increatus et increabile*). C'est pourquoi Eckhart parle de « pur-engendrer » du Père. Mais cela pose encore un problème d'interprétation. Quel sens donner à un « engendrement incréé » ?

Dans certains sermons, le Thuringien assimile le Père au Fond de Dieu, à la Déité, « pureté nue de l'être de Dieu »[841] Identifié à la *Gottheit*, le Père est toujours « pur », « nu », « en lui-même »[842] Le déploiement hypostatique trinitaire est donc ici replié en son origine essentielle. Tel serait le Père pris dans sa genèse même. Toutefois, d'autres textes le situe comme Principe des œuvres divines. Ce Dieu est alors un Dieu qui créé, donne et engendre, c'est-à-dire un Dieu qui s'épanouit dans Son amour et en retire toute sa joie. C'est en effet Dieu le Père qui produit toutes les créatures en un « dire » pour que l'âme devienne vivante, Dieu le Père qui prononce toute sa puissance dans la naissance de celle-ci. Et c'est toujours Dieu le Père qui, dans la naissance éternelle, engendre le Fils dans l'âme, pour qu'elle devienne vivante. Tous ces actes sont posés dans le temps de la création, de la vie temporelle et terrestre. Et ils renvoient ainsi au Vater compris comme *Got*. Alors, dans ce cas, comment peut-on parler d'engendrement incréé sans tomber dans une antinomie ?

De la pureté divine du Fond incréé, on passe à la dynamique paternelle où il s'identifie alors à l'Intellect au-delà de l'être et du non-être et engendre ainsi son Verbe. L'Essence génératrice du Père se déploie dans son Fils et de cette relation d'amour qui les unit naît l'Esprit Saint. La dynamique trinitaire insiste sur l'essence commune des trois Personnes qui se fonde elle-même que le Fond incréé de la Déité à partir duquel se déploient les relations entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ainsi la Déité se donne comme le fondement irréductible à tout engendrement. C'est donc en tant qu'il est rattaché à ce fondement de la *Gottheit* que « l'acte d'engendrer » du Père peut être dit « incréé ». Car toutes les choses divines qui se manifestent dans le créé ont déjà été pensées, de toute éternité, dans le fond incréé, qui les contient toutes, mais comme à l'état de puissance, pourrait-on dire. C'est pourquoi « la grâce est une *inhabitation* et une *cohabitation* de l'âme en Dieu »[843] : « *Gnâde ist ein înwonen und ein mitewonen der sêle in gote* ». Il est ici capital de le comprendre si l'on ne veut pas commettre l'erreur d'assimiler la pensée d'Eckhart à celle du Libre Esprit qui prêchait l'identification pure et simple de Dieu et de l'homme, sans même faire intervenir la lumière de la grâce[844] ! Car ici l'homme devient ce qu'il était de toute

[841] 77, JAH III, p. 119.
[842] « sans être d'accompagnement » Sermon 77, *Ecce mitto angelum meum*, *DW*, p. 344 : « *Dar umbe scheit abe allez mitewesen der Gottheit, und nim sie blôz in ir selber.,,*
[843] Predigt 43, *DW*, page 326.
[844] Ce qui est tout à fait contraire à l'esprit chrétien, et donc à celui de Maître Eckhart.

éternité – c'est-à-dire conforme à l'Image de Dieu en lui, et donc fils dans le Fils et le même fils[845] dans et par la grâce (*gnâde*) de Dieu. C'est pourquoi il ne peut ici s'agit d'œuvres (qu'elles soient extérieures ou intérieures), la naissance éternelle de Dieu dans l'âme étant d'une autre nature. Car ici l'âme s'enfante elle-même en elle-même et s'enfante à partir d'elle-même et s'enfante de retour à soi. Ce devenir éternel jalonne tout le discours du sermon 52 où l'inhabitation de l'âme en Dieu, c'est-à-dire la grâce est un *gotlîden* ou pâtir-Dieu[846], c'est-à-dire, selon Eckhart et sa mystique de l'être, l'attitude noble par excellence. C'est pourquoi seul l'homme juste en est capable, et de là peut jouir du fruit même de la grâce, c'est-à-dire de la béatitude, qui est la joie même des enfants de Dieu.

C'est pourquoi dans et par cet acte, le Père « consume toute sa nature »[847] : il est donc pleinement Père en répondant à l'appel de sa fécondité qui sourd du Fond incréé de Dieu. La semence divine, le Verbe, gît donc de toute éternité dans ce Fond incréé de Dieu. Et c'est dans l'engendrement du Fils que le Père manifeste[848] cette énergie intradivine. Aussi le Père ne peut-il donner que ce qu'Il n'a pas, car s'il est par nature ce « pur-engendrer », Maître Eckhart établit son acte comme celui du *Got* et non comme celui de la *Gottheit*, même si cette dernière apparaît comme la condition de possibilité de cet acte lui-même.

Il n'en reste pas moins que dans sa proximité au Fond de Dieu, le Père se donne dans sa transcendance ineffable de Dieu. Et en cela, il dit dans son acte la Déité cachée qui rayonne la lumière. Ainsi, le Père s'exprime dans la simplicité et la pureté de l'être à travers son Don absolu d'Amour, son Verbe-Fils, à travers cet acte de donation où la Bouche du Père se fait Bouche de silence, où Il donne ce qu'Il n'a pas, son Néant par excès, son Absolu[849]. Une

---

[845] « Lorsque l'homme se tenait dans l'être éternel de Dieu, rien d'autre ne vivait en lui et ce qui vivait là, c'était lui-même. » Sermon 52, JAH II, p. 146.
Wan, dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô enlebete in im niht ein anderz ; mêr : waz dâ lebete, daz was er selber. *DW* page 146

[846] C'est un autre point de rapprochement avec Marguerite Porete : la passivité envers Dieu, qui n'exclut pas l'œuvre humaine mais en change la nature.
« Cette œuvre est l'affaire de Dieu qui l'opère en moi. Je ne lui dois aucune œuvre puisque c'est lui-même qui l'opère en moi. D'ailleurs, si j'y mettais du mien, je déferais son œuvre. » (*Miroir*, chap. LXXXIV) *Cf*. Henri Suso.
Ton renoncement doit être un abîme sans fond. Comment sans fond ? Si une pierre tombait dans une eau sans fond, elle tomberait toujours, car elle n'atteindrait pas le fond. Ainsi l'homme devrait plonger sans fond et s'engloutir dans l'abîme sans fond qui est Dieu, et être fondé en lui, si pénible que soit ce qui s'abat sur lui, souffrance extérieure ou intérieure, même ses propres fautes que souvent Dieu permet pour ton plus grand bien. Tout ceci devrait plonger l'homme en Dieu d'autant plus profondément, et il ne devrait jamais voir son propre fond, ni le toucher, ni le troubler, et il ne devrait ni se chercher, ni penser à lui-même : il doit avoir en vue Dieu dans lequel il est plongé. Celui qui chercher quelque chose ne cherche pas Dieu.
Œuvres complètes, JAH, p 566, Seuil *Cf Œuvres complètes* d'Henri Suso : Sermon IV.

[847] 39, JAH II, p. 59.

[848] mais de façon voilée

[849] *in einvalticheit und in blôzheit des wesens :* Dans la simplicité et dans la pureté de l'être (39, II, p 59) : la nature incréée de Dieu.

transcendance radicalisée (en « éminence », en « surplus » ou en surcroît par rapport à l'être entraîne alors la créature à un mouvement de détachement du créé vers l'Incréé : conversion du regard, mouvement de retour en direction de ce qui se tient au cœur de l'être. Le don de Dieu en appelle ainsi à la réception, à la louange du donataire.

On retrouve ici l'influence de la théologie de Denys qui parle de la « Ténèbre divine » pour désigner l'Incréé : « Trinité suressentielle et *plus que* divine et *plus que* bonne, toi qui présides à la divine sagesse chrétienne, conduis-nous non seulement par-delà toute lumière, mais au-delà même de l'inconnaissance jusqu'à la plus haute cime des Ecritures mystiques. »[850] Jusqu'où ? C'est au lieu du sans fond de la Déité qu'il est ici fait allusion et où se révèle la Ténèbre plus que lumineuse du Silence. A cette « Ténèbre » est renvoyée la « Déité suressentielle et secrète »[851], à la nature intime, incréée de Dieu, c'est-à-dire à ce qu'Eckhart nomme « le fond du Père » dans le Sermon 67 : « Comme Dieu (le Christ) demeure éternellement dans le fond du Père, et que je suis en lui comme un seul fond et le même Christ, porteur de mon humanité, celle-ci est aussi bien à moi qu'à lui dans l'unique substance de l'être éternel, en sorte que l'être de l'âme aussi bien que celui du corps sont parfaits en un Christ : un Dieu, un Fils. »[852]

[850] *Théologie mystique*, chapitre III, p. 177.
[851] Denys, *Noms divins*, p. 69.
[852] Sermon 67, JAH III, p. 51.

2°) L'incréé du point du Verbe

2.1 Le Fils, médiateur entre le créé et l'Incréé

Dans la Trinité

Nœud du procès divin, *metaxu*, élément central du procès trinitaire, il honore pleinement son Père en reconnaissant sa donation intellectuelle, car le Père ne cesse d'engendrer son Fils, son Verbe Unique. Le Père continue ainsi son geste créateur dans et par son Verbe, en lequel il réactualise son dynamisme incréé d'auto-engendrement.

Médiation entre les hommes et la Trinité

Si l'Incarnation est un mystère central pour envisager le lien possible entre le créé et l'incréé, entre le temps et l'éternité, le mystère pascal l'est d'autant plus dans la pensée du Maître, qui nous permet d'envisager ainsi le mouvement de retour de l'homme en Dieu. A l'image du Christ pascal, l'homme doit « souffrir sa passion », se vider du créé, l'abandonner à la grâce de Dieu afin qu'il le transmue en incréé, et rassemble ainsi tout l'homme créé en sa part incréée dans l'âme : ce mouvement est ce que le Maître appelle le *Durchbruch* ou percée dans l'œuvre allemande ; ainsi l'homme sera pleinement uni au Principe.

Le dynamisme de la Trinité incréée s'intellectualise dans le Verbe

Dans la Personne du Fils sont noués l'être, l'Esprit et le langage : l'être ne peut être sans l'Esprit qui n'est lui-même que dans le langage qui le manifeste.

Le Fils, image du Père

Le Fils est la Personne intermédiaire : Sermon 16 b, JAH I, p. 149

Les maîtres ne situent pas l'image dans l'Esprit Saint, bien plutôt dans la Personne intermédiaire, parce que le Fils reçoit la première diffusion de la nature. C'est pourquoi il se nomme justement une image du Père, ce que n'est pas l'Esprit Saint qui est uniquement un épanouissement du Père et du Fils et qui a pourtant la même nature qu'eux

Id, p. 150 : « L'image divine jaillit directement de la fécondité de la nature. Mais si la sagesse est ici médiation, c'est en tant qu'image. Voilà pourquoi dans la Déité, le Fils se nomme image du Père. »

Cur Deus homo

Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? pour que je sois engendré comme ce même Dieu. Dieu est mort pour que je meure au monde entier et à toutes choses créées. On doit comprendre ainsi ce mot que dit Notre-Seigneur : « Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai révélé. » Qu'est-ce que le Fils entend de son Père ? Le Père ne peut qu'engendrer, le Fils ne peut qu'être engendré. Tout ce qu'a le Père et ce qu'il est, l'abîme sans fond de l'être divin et de la nature divine, il l'engendre entièrement dans son Fils unique. Voilà ce que le Fils entend du Père, il nous l'a révélé pour que nous soyons le même Fils. Tout ce qu'a le Fils, il le tient de son Père, être et nature, afin que nous soyons le même Fils unique[853].

Le Père ne peut qu'engendrer, le Fils ne peut qu'être engendré

« Le Père ne peut qu'engendrer, le Fils ne peut qu'être engendré. Tout ce qu'a le Père et ce qu'il est, l'abîme sans fond de l'être divin et de la nature divine, il l'engendre entièrement dans son Fils unique. Personne n'a l'Esprit Saint à moins d'être le Fils unique. Le Père et le Fils spirent l'Esprit Saint là où l'Esprit Saint est spiré car cela est essentiel et spirituel[854]. »

[853] Sermon 29, JAH I, p. 239.
[854] Sermon 29, JAH I, p. 239.

2.2 Donation de l'Incréé par le Verbe

L'Incréé apparaît dans l'équivoque - essentiellement verbal, au sens aussi où il est relié aux *verba* et au *Verbum*[855], prenant alors un caractère christique et appelant *ipso facto* au mystère de la transfiguration par l'épiphanie du Visage renouvelé dans et par la Sainte Face, son principe, son image, sa fin en tant que rayonnement d'Amour, de Vérité et de Vie incréées.

Et l'Incréé, s'il transcende le créé, ne le nie pas ni même ne s'en saisit : il est Appel. Mais à quoi appelle-t-il alors ? Il appelle à se détourner de …, à se tourner vers… : ces deux actions n'en formant qu'une et invitant l'homme au chemin de la conversion qui est aussi, pour maître Eckhart, chemin de vie au sens le plus profond du terme, car il est promesse de la joie de la naissance de Dieu dans l'âme.

L'incréé est alors ouverture, chemin, exhortation qui sourd des profondeurs de l'âme, de ce quelque chose en elle qui nous intime l'ordre de la percée, sollicitant ainsi ce qui s'échappe de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir – , à un lieu au-delà de tout lieu, à un fond qui est sans fond – *Abgrund* – comme s'il n'était pas, mais qui dans son néant, traduit au contraire sa pure transcendance. C'est pourquoi « la percée est plus noble que la diffusion »[856] si l'on voit dans la noblesse la marque même de ce qui adhère à l'origine, à cette Image première de Dieu en nous. Car, ajoute Eckhart, « dans la percée, je ne suis ni 'Dieu' ni créature, mais je suis plutôt ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à jamais ». Or cette alliance entre un passé, lui-même antérieur à l'histoire, et un présent, relié à l'éternité, est d'essence incréé au sens où il transcende le temps linéaire et rappelle à l'Origine ou Unité de l'*Abgrund*.

L'incréé est donc au principe et au terme d'un devenir Dieu par grâce : l'incréé se profile à l'horizon pour que l'homme soit fait Dieu dans et par la grâce. Et ce devenir passe par la dynamique de la donation qui trouve son efficience dans la naissance éternelle de Dieu dans l'âme. C'est donc ici un voyage à l'Invisible, à l'Incréé qu'Eckhart nous propose : ni errance, ni pèlerinage. Eveillé par l'incréé en sa plus fine pointe de l'âme, tout étant créé frappe déjà à la porte de l'être. On retrouve là le principe de la réminiscence, comme lente

[855] Et le Verbe, contrairement aux *verba*, s'exprime, se présente en personne. C'est pourquoi il est capable du Don de sa Personne : il se situe au-delà de tous les dons.
[856] Sermon 52, JAH II, p. 149.

affleurement de l'immémorial en nous, de cette Origine éternelle, « dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction. »[857]

Et le désir qui anime le retour à l'incréé est lui-même fait d'incréé : c'est une vie de la vie qui est au principe de toute vie vivante et incréée, alimentée par un avenir de vie, à un ce qui n'est pas encore et qui pourtant, paradoxalement est un déjà-là, de toute éternité, avant même que je sois : « avant même que je fus j'étais » L'incréé de Dieu est cette Voix du Verbe née de toute éternité du sein du Père qui par-delà les mots et les idoles, cherche, appelle, frappe à la porte étroite de cet *etwas in der seêle*, de ce quelque chose de l'âme, sommeillant dans le créé et au-delà de lui, et s'offre à l'anticipation.

Mais l'Incréé n'est pas seulement Appel, il est aussi Don : don de soi, don qui est celui même du Père, du Fils et de l'Esprit, don d'amour profondément trinitaire, essentiellement trine parce qu'il est partage, relation, échange et de là, gratuité aussi. Cette pureté et cette simplicité du don n'appelle alors aucun intérêt mais est Offrande absolue pour que l'homme re-devienne Image divine, retrouve son unité originelle perdue. Ce don va donc plus loin qu'à son terme, visant un au-delà des dons, comme le Verbe vise un au-delà des *verba*.

Et si le Néant de Dieu s'apparente à l'Incréé, il ne s'agit pas du vide d'un néant abstrait, mais d'une Absence qui se fait présence dans son retrait même. Car le secret de cette Présence incréée de Dieu, du plus profond de sa déité, est de porter en elle son Absence, de se dérober, et donc d'être une Absence se référant à l'être suprême. Or cela ne se situe pas dans la perspective du saisissable, mais s'inscrit dans ce qui s'extrait de toute approche possessive. Dans le rapport à l'Incréé, la créature quitte son statut d'étant créé, le transcende, et le donne à être – transfiguré. L'Incréé se donne alors comme ce présent-futur, ce déjà-là de toute éternité de l'Unité retrouvée – de l'union d'amour.

L'Incréé comme insaisissable se retire alors de tout lieu et de tout temps, dans le « Désert », Fond sans fond de la Déité, par-delà les appréhensions et les anticipations du créé.

L'incréé est Jour et Nuit, sa clarté est obscure. Elle illumine bien que ce soit de nuit. Et ce Soleil Noir traverse les jours et les nuits de la terre des vivants pour appeler à un temps unifié dans l'éternité bienheureuse de l'union à Dieu. La mélancolie de la créature porte alors en elle cette réminiscence de l'incréé, réminiscence qui est moteur de transcendance et de percée, source et fin de l'ennoblissement de l'âme.

L'Incréé se dessine comme cette profondeur vertigineuse : vertige de ce qui n'est pas et est pleinement dans la mesure même où il n'est rien. Et de ce fait, l'Incréé ne sollicite

[857] *Ibid.,* p. 148.

ni mes puissances ni mes vertus, mais exige ma nudité, ma simplicité en tant qu'il est retrait dans le fond de son intériorité, tenue dans l'intime de l'âme, à l'étincelle, à la cime.

Mais il ne s'agit pas ici d'un avenir absolu où le sujet s'évaderait et perdrait sa position de sujet, mais d'une Icône au sens d'une Présence de l'Absence, de l'Invisible, de l'Inouï – secret d'une Lumière insaisissable qui bouleverse ma relation avec Dieu et avec moi-même par l'expérience d'une naissance. Mais au terme du parcours spirituel, l'Incréé se dérobe encore, il ne se dévoile pas, ne se disperse pas et dit ainsi l'indicible du sacré permettant l'ultime transfiguration : il est alors cet horizon tout surgit l'unité d'une Parole d'amour de l'âme à Dieu, l'accomplissement d'une réalité mystique qui trouve son plein épanouissement dans le dépouillement le plus suprême, celui même qui ne veut pas le dépouillement mais trouve le sens secret de la relation dans le *pâtir* consentant de Dieu, donnant alors à Dieu sa pleine mesure de Donateur, son libre champ de Principe fécondant. Ainsi pour Eckhart la plus pure pauvreté, la plus grande humilité consistera en un retour vers le fond de Dieu, qui est indistinctement aussi le fond de l'âme : « Le don que je reçois dans cette percée, c'est que moi et Dieu, nous sommes un. »[858] Or qu'est-ce que ce « un » de Dieu et de l'homme? Qu'en est-il de cette réalité du « un » dans la pensée d'Eckhart ? Et en quoi peut-on la rapprocher de la notion d'Incréé ? Dans le sermon 54a, le maître dominicain affirme : « Plus on connaît comme Un la racine et le noyau et le fond de la Déité, plus on connaît toutes choses. »[859] Se situer « dans le fond de la Déité » ouvre l'âme humaine à l'Absolu, à l'Eternité, c'est-à-dire à l'unité de toutes choses. Dans cette unité, l'homme n'est plus soumis au pouvoir ontologique de l'extériorité, mais tout entier rassemblé dans la substance incréée du Principe, dans ce qui constitue l'essence même de Dieu, et donc l'essence même de l'homme, par participation. Qu'est-ce à dire ? Le fondement de l'altérité qui constitue le fondement du créé est étranger à l'unité qui constitue le fondement de l'Incréé, c'est-à-dire de la Déité. Qu'est-ce donc qui est dans la Déité ? De quoi est faite l'essence incréée de telle sorte qu'elle se laisse comprendre comme Unité ?

L'Unité apparaît comme l'exigence de la vie spirituelle de Maître Eckhart, l'horizon de l'itinéraire spirituel de l'homme noble. Ainsi plus Dieu est reconnu comme Un, plus il est reconnu comme Incréé. Eckhart cherche les ultimes profondeurs de Dieu, et de ce fait, ne se contente ni d'une connaissance superficielle de Dieu, ni d'un amour de surface : si l'homme veut connaître et aimer Dieu, il doit descendre dans les profondeurs de Dieu, dans le fond de la Déité. Mais cette connaissance de Dieu dans son fond ne va pas sans une descente en soi-

[858] Sermon 52, JAH II, p. 149.
[859] Sermon 54a, JAH II, p. 160.

même, dans les profondeurs mêmes de l'âme. Car « Dieu opère le plus dans un cœur humble parce qu'il a là le plus de possibilités d'opérer, y trouvant la plus grande similitude avec lui-même. »[860] Par là Eckhart explique ici le renversement qui s'opère par l'humilité : l'homme se dépossède de tout ce qui est sien selon qu'il est créé, de ce qu'il est selon la nature et le temps, pour devenir ce qu'il est par grâce, de toute éternité, c'est-à-dire « incréé » : « Nous devons pénétrer dans notre fond de véritable humilité et de véritable dénuement, afin que nous nous dépossédions de tout ce qui n'est pas nôtre par nature, c'est-à-dire nos péchés et nos fautes, et aussi de ce qui est nôtre par nature, c'est-à-dire tout ce qui fait partie du moi propre. »[861]

L'*eigenschaft*, le moi propre, occulte le moi véritable, le moi éternel qui participe à la nature incréée de Dieu. C'est pourquoi Eckhart voit en l'homme humble l'homme dépouillé de son moi propre, et donc l'homme le plus capable de Dieu, de recevoir sa grâce : « Ce qui est le plus élevé dans l'âme se trouve dans le plus grand abaissement, car c'est le plus intérieur de tout. Comme celui qui veut aplanir un objet rond : ce qui était tout à fait en haut se trouve tout à fait en bas. »[862] Dans tout ce qui relève de l'appartenance selon la nature, Eckhart voit un barrage à la grâce. La désappartenance va de pair avec l'abaissement de l'homme humble : plus l'homme se désappartient selon sa nature, plus il s'appartient selon la grâce. L'*eigenschaft* est alors rédimé par la grâce de l'Esprit Saint : il dédevient pour devenir ce qu'il était de toute éternité : « par cette pauvreté (autre nom de l'humilité), l'homme acquiert ce qu'il a été éternellement et ce qu'il demeurera à jamais. Alors Dieu est un avec l'esprit, et c'est la suprême pauvreté que l'on puisse trouver. »[863] Dans le plus intérieur de l'âme, dans le plus humble, c'est-à-dire au plus intime d'elle-même, Dieu trouve « la plus grande similitude avec lui-même. » L'homme est ainsi en son fond le plus semblable au fond de Dieu. C'est pourquoi la connaissance du fond de Dieu ne va pas d'abord sans une connaissance de son fond, c'est-à-dire de son être selon la grâce, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu : « Car celui qui veut pénétrer dans le fond de Dieu, dans ce qu'il a de plus intérieur, doit d'abord pénétrer dans son propre fond, dans ce qu'il a de plus intérieur. »[864] Ainsi personne ne peut connaître Dieu s'il ne se connaît d'abord lui-même. Or Eckhart ne l'entend pas ici selon une antériorité chronologique, mais dans une simultanéité à partir de l'éternité, car se connaître soi-même selon son fond revient à connaître Dieu selon

[860] Sermon 54 b, JAH II, p. 163.
[861] Sermon 54b, JAH II, p. 163.
[862] *Ibidem*.
[863] Sermon 52, JAH II, p. 149.
[864] Sermon 54 b, JAH II, p. 163.

son fond. L'homme qui se tient véritablement dans le plus bas de lui-même reçoit alors le plus haut de lui-même : son être selon la grâce, la part incréée ou éternelle de lui-même : « Dieu ne peut opérer nulle part mieux que dans le fond de l'humilité, car plus l'humilité est profonde, mieux elle accueille Dieu. [...] Plus l'homme est plongé dans le fond de la véritable humilité, plus il est plongé dans le fond de l'être divin. »[865] La réalité spirituelle de l'homme humble réside dans le fond même de la Déité qui lui est sans cesse présente.

Visant non plus Dieu lui-même entendu dans le sens restrictif de son concept de *Got*, mais dans son essence, la notion d'Incréé affirme l'Absolu du Principe, son Unité en ce qu'il ne comprend rien d'étranger à lui-même. C'est pourquoi, Eckhart emploie la métaphore du « Désert » pour désigner cette Déité qui demeure éternellement dans la structure interne de son essence. L'exclusion de tout attribut ontologique concernant la Déité a pour corrélat la présence en elle de leur fondement radical et dernier. La nature divine incréée comme réalité ontologique absolue explique ainsi le fait que l'homme qui saisit Dieu dans son désert et dans son propre fond, saisit véritablement l'essence incréée de Dieu. C'est pourquoi « pour l'âme qui cherche Dieu, toutes les créatures doivent être un tourment. »[866] Ainsi pour une telle âme, « toutes choses doivent être comme un néant. »[867] Toute l'attention de l'âme va vers la Déité, car par l'humilité, l'homme connaît que sa propre réalité réside dans le Fond de la Déité, insérée en elle, de façon à n'avoir d'être qu'en elle. Ainsi l'âme humble, ayant la Déité pour contenu, lui est identique. Retirée en son fond, en son désert, l'âme recouvre sa réalité ontologique absolue qui est celle même de la Déité, dans l'unité entendue non pas à partir de la nature et du devenir (selon le mode créé), mais à partir du contenu même de l'éternité, de l'incréé, comme ce qui rend possible une telle identité, comme le mode originaire conformément auquel l'homme s'accomplit. Ainsi l'unité de l'essence de l'âme avec elle-même résulte de l'unité fondamentale qui la constitue, inhérente à la structure interne et immanente de son être par grâce : l'essence de la Déité, le « quelque chose » (*etwas*) dans l'âme (*in der Seele*) : « Quant l'âme est unie à Dieu, elle a en lui, dans toute sa perfection, tout ce qui est quelque chose. L'âme oublie là elle-même telle qu'elle est en elle-même, et toutes choses.»[868]

Même processus de désappropriation, de désappartenance, pour dire la nécessité ontologique de l'humilité comme ouverture fondamentale au Principe incréé, à la présence de l'essence de la Déité : « L'âme se connaît alors divine en Dieu autant que Dieu est en elle, elle

[865] Sermon 55, JAH II, p. 172.
[866] Sermon 56, JAH II, p. 174.
[867] Sermon 56, JAH II, p. 174.
[868] Sermon 58, JAH II, p. 188.

s'aime en lui comme étant divine et elle est unie à lui sans distinction. »[869] Cette unité, constitutive de l'être éternel de l'âme, est comprise par Eckhart comme un accomplissement, une œuvre intérieure, ainsi qu'il le montre dans le sermon 86 à travers l'exemple de Marthe qui, ayant atteint la maturité de son être, se confie à la Présence une et unifiante de la Déité qui est libre de toute diversité et de toute limitation – unité où se dépouille et se perd toute extériorité créée, toute appartenance au moi propre, toute dualité, et où règne le principe de non-dualité, ou connaissance selon le mode de l'éternité. – : « Marthe était si accomplie que son action ne l'entravait pas. »[870] L'humilité de Marthe transforme son agir en pâtir-Dieu (*Gotlieben*) de telle sorte qu'elle est essentiellement à ce qu'elle doit faire tant son être est uni à son agir, c'est-à-dire qu'il se fonde sur la Déité. Le caractère actif et ontologiquement fondateur de l'unité, Eckhart lui donne le nom d'Esprit Saint : « Quand Marthe reçut l'Esprit Saint, elle commença seulement à servir. »[871] La réalité ontologique du service de Marthe lui vient de son unité au Principe incréé, c'est-à-dire de son intériorité la plus intérieure, du fond de son âme, autrement dit du « Quelque chose » dans l'âme : Unité en soi-même, sans rapport avec quoi que ce soit, et qui dépasse l'essence créée. Il s'agit là de la noble puissance de l'âme, « si haute et si noble, affirme le Maître, qu'elle saisit Dieu dans la simplicité de son essence. »[872] Or cette puissance est tout entière intérieure, et se caractérise par l'absence de tout rapport avec le créé. Ainsi son essence s'enracine dans l'Incréé du Principe et lui confère une égalité de nature incréée par grâce. Il y a là quelque chose qui dépasse l'essence créée : « De rien, cette puissance fait quelque chose, et tout. »[873] Elle partage donc un lien de parenté avec l'essence divine : elle est une Unité en elle-même, mystère incréé au plus intime d'elle-même. Elle peut faire quelque chose *ex nihilo*. Car elle est par grâce ce que Dieu est par nature : c'est-à-dire « pure » ou « incréée » ou encore « éternelle ». C'est en effet dans cette Pureté que le Père puise la plénitude et le Fond sans fond de sa totale Déité. Le Père engendre cet Abîme et tout en l'engendrant, il demeure en lui-même. Le 'pur-demeurer' du Père (son repos) est alors un 'pur-agir' (un pur-engendrer) comme auto-manifestation de l'Absolu.

Ainsi, Pierre Gire montre que le Père a une présence à part dans la réflexion d'Eckhart dans la mesure où « Il représente à la fois la capacité de position existentielle de l'Essence divine et de l'origine, par le Verbe médiateur, de toute génération créaturelle. Il est la profondeur ontologique (*mansio*) à partir de laquelle s'opère tout le procès divin. Sans lui, les

[869] *Ibid.*
[870] Sermon 86, JAH III, p. 178.
[871] Sermon 86, JAH III, p. 179.
[872] Sermon 11, JAH I, p. 116.
[873] Sermon 11, JAH I, p. 116.

autres pôles positionnels du mouvement de l'Absolu ne pourraient advenir à leur propre réalité[874]. » Ainsi le Père se définit comme le Principe incréé, le 'Moteur' de toute la dynamique trinitaire, le catalyseur de la *bullitio* – autrement dit la 'Racine' même du procès divin dont il participe pleinement. Le Père est donc à la fois ce fond, cette profondeur ontologique, et en même temps principe « bouillonnant » de vie par l'engendrement éternel de son Fils en son sein.

Car le Père reste Unité absolue tout en jaillissant en lui-même ; ainsi cette puissance unie au Père est enracinée dans l'éternité où « il n'y a ni hier, ni demain, seulement un instant présent »[875] Conformément à la structure interne de son essence incréée, cette puissance agit dans « l'instant présent », c'est-à-dire depuis l'éternité car elle demeure en elle-même, dans son fond uni au Fond de la Déité, et se laisse ainsi comprendre sans équivoque comme immanente à la Déité elle-même : « Cette puissance saisit Dieu dans son vestiaire. Un texte dit : En lui, par lui et pour lui. En lui, c'est-à-dire dans le Père ; par lui, c'est-à-dire dans le Fils ; pour lui, c'est-à-dire dans le Saint-Esprit. »[876]

Or le Saint-Esprit ne peut avoir son émanation et son épanouissement que par le Fils. Ainsi le Fils est l'origine du Saint-Esprit. Si le Fils n'était pas, le Saint-Esprit ne serait pas non plus : « Tout ce qu'enseigne le Père éternel, c'est son être et sa nature et toute sa Déité ; il nous le révèle entièrement dans son Fils unique. »[877] Le Fils est ainsi la connaissance directe du Père et cette connaissance s'accomplit dans l'Esprit Saint ; or pour Eckhart l'énergie intérieure de notre âme s'enracine éternellement dans la dynamique trinitaire. C'est pourquoi il dit : « Le Père nous enseigne à être le même Fils. »[878] « Dieu opère toutes ses œuvres pour que nous soyons le Fils unique. » Tout l'agir divin, autrement dit toute la dynamique trinitaire, est orienté vers le Don de filiation, comme étant le Don d'Unité. Là réside selon nous l'acception centrale de la notion d'Incréé.

Il ne s'agit donc pas d'une réalité abstraite ou encore d'une Unité déconnectée mais d'une filiation qui est l'essence même de la donation : « Quand Dieu voit que nous sommes le Fils unique, il se presse si impétueusement vers nous, il se hâte et fait exactement comme si son être divin allait se briser et s'anéantir en lui-même, afin de nous révéler tout l'abîme de sa Déité et la plénitude de son être et de sa nature. »[879] On comprend ainsi pourquoi l'Incarnation, et avec elle tout le mystère trinitaire, soit une réalité centrale pour comprendre

[874] Pierre Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Cerf, 2006, p. 185.
[875] Sermon 11, JAH I, p. 117.
[876] Sermon 11, JAH I, p. 117.
[877] Sermon 12, JAH I, p. 121.
[878] Sermon 12, JAH I, p. 121.
[879] Sermon 12, JAH I, p. 121.

la Déité. Car cette dernière trouve toute sa concrétude ontologique dans le temps à travers le Christ né, mort et ressuscité pour le salut des hommes : Dieu se fait homme sans perdre sa nature incréée pour que l'homme devienne Dieu par grâce. Le chemin pascal du Christ s'ouvre ainsi sur l'éternité en tant qu'elle révèle tout l'abîme de la Déité, le Fond même de la Trinité : « Dès le moment où Dieu se fit homme et où l'homme devint Dieu, il commença à agir pour notre éternelle béatitude jusqu'à la fin. »[880]

Ce qui constitue la nature et le fond de l'essence est ainsi révélé par la Trinité elle-même comme jaillissement de l'Unité incréée en elle-même. L'essence de la Trinité comme Unité se respose ainsi en la Déité, en ce fond sans fond, parce que son contenu est constitué par elle. Elle ne reçoit rien du dehors. La Déité constitue ainsi le sol à partir duquel elle jaillit comme Trinité. Source la plus profonde de l'Unité, on est ici au cœur du mystère trinitaire où les Trois sont Un dans une complète réciprocité. Ainsi les relations de la Trinité à la Déité impriment, selon l'essence, les relations de l'âme (créée à l'image de la Trinité) à Dieu. Parce que Dieu *Got* opère en Dieu *Gottheit*, l'âme où Dieu opère son opération lui est identique : « L'homme est alors dans la connaissance de Dieu et dans l'amour de Dieu et ne devient rien d'autre que ce que Dieu est lui-même. »[881] Car le fait même que l'âme demeure en elle-même, dans sa pureté et sa nudité, est l'œuvre même de la grâce : « Quand l'âme est toute pleine de grâce et que, de tout ce qui est en elle, rien ne lui reste que la grâce n'opère et n'accomplisse, tout, tel que l'âme le renferme, ne se réalise cependant pas de telle sorte que la grâce accomplisse ce que l'âme doit opérer. »[882] L'Incréé est donc cette œuvre intérieure de la grâce qui désigne le Un pur de l'âme identique au Un pur de Dieu, ce qu'Eckhart désigne par le terme de « Fond ». Or Un « désigne la négation de la négation » - « ce à quoi rien n'est ajouté ». Et l'âme prend la Déité telle qu'elle est pure en soi, à quoi rien n'est ajouté, à quoi la pensée n'ajoute rien. »[883] La plénitude est alors une pure connaissance où l'œil de l'homme voit de l'œil de Dieu, c'est-à-dire comprend toutes choses à partir de son éternité. C'est pourquoi dans le fond de l'âme ne peut être que la pure Déité. Ainsi la grâce est une plénitude au sens même où elle n'opère pas à proprement parler l'union de l'âme à Dieu mais l'accomplit : « Son œuvre, nous dit Eckhart, consiste à ramener l'âme à Dieu. »[884] En cela réside la fécondité véritable : « Là, elle reçoit le fruit né de la fleur. »

[880] Sermon 86, JAH III, p. 179.
[881] Sermon 12, JAH I, p. 121.
[882] Sermon 21, JAH I, p. 186.
[883] Sermon 21, JAH I, p. 185-186.
[884] Sermon 21, JAH I, p. 187.

2.3 La génération du Verbe dans la vie incréée

« Un enfant selon la petitesse de la nature humaine, un Fils selon l'éternelle Déité »[885]

En *Jean* I, 18, nous apprenons que « personne n'a jamais connu Dieu ; le Fils unique, celui qui est dans le sein du Père, L'a manifesté. » Par le Fils, la transcendance du Père nous est révélée. Mais quelle est la nature de cette révélation ? Et que signifie-t-elle pour l'homme ?

C'est le sein du Père qui contient le Verbe-Fils, étant lui-même le Dieu inengendré. Qu'est-ce à dire ? A travers la figure du Père nous sommes ici renvoyés à la question de l'Incréé, c'est-à-dire de la Déité. Autrement dit, par le Verbe, Eckhart nous confronte au Principe, puisqu'en Lui est contenue toute la dynamique trinitaire. *Alpha* et *Oméga*, le Principe se manifeste comme Trinité :

« J'ai déjà parlé aussi du premier commencement et de la fin suprême. Le Père est un commencement de la Déité, car il se connaît lui-même en lui-même. De lui émane le Verbe éternel qui demeure en lui et l'Esprit Saint émane de l'un et de l'autre, demeurant à l'intérieur. »[886]

« Le Père est un commencement de la Déité ». Eckhart assimile ici le Père à la Déité. Ainsi parler de la nature incréée du Principe, c'est parler du Père. Mais que signifie cette nature incréée ? Le Thuringien nous donne une première explication : « car il se connaît lui-même en lui-même ». Fondant sans être fondé, contenant tout sans être contenu ou embrassé par quoi que ce soit d'autre, le Principe « commence » et « commande » tout ce qui émane de Lui : « De lui émane le Verbe éternel. » Demeurant en lui-même, le Père engendre son Fils, et c'est ce mystère qui exprime sa nature incréée, car « le Père est une fin de la Déité et de toutes les créatures, demeurant en lui-même, en qui est le pur repos et une paix de tout ce qui a jamais acquis l'être. »[887] L'action d'engendrer son Fils et le repos même en son sein (c'est-à-dire le fait qu'il demeure en lui-même tout en engendrant son Verbe qui émanant lui-même reste dans le sein du Père) ne sont pas deux choses séparées chez Eckhart mais un seul et même mouvement, comme une respiration qui inclurait le moment de l'expire et le moment de l'inspire. Mais par l'expire il ne faut pas entendre une sortie mais bien un pur-demeurer

[885] Sermon 22, JAH I, p. 192.
[886] Sermon 15, JAH I, p. 142.
[887] Sermon 15, JAH I, p. 142.

dans le sein du Père qui est la caractéristique même de l'action incréée, comme ce passage du Sermon 5b nous le prouve : « Dans cet Un, le Père engendre son Fils en la source la plus intime. Là s'épanouit l'Esprit Saint. »[888]

L'Un, le lieu incréé est désigné par « la source la plus intime ». Autrement ce lieu même qu'est le sein du Père est renvoyé à un lieu abyssal, sans fond (ou encore sans lieu, au sens où il échappe aux catégories spatio-temporelles du créé). Sa nature incréée s'exprime justement dans cet Abîme sans fond. Ainsi dans le sermon 22, il est dit : « nous sommes un Fils unique que le Père a éternellement engendré dans la ténèbre cachée de l'éternelle impénétrabilité. »[889]

Et ce Fils unique que l'homme est appelé à devenir par grâce, « demeure intérieurement dans le Principe premier et la pureté première qui est une plénitude de toute pureté. »[890] Là est le repos éternel qui correspond alors au lieu même de la Déité : « Là j'ai éternellement reposé et sommeillé dans la connaissance cachée du Père éternel, demeurant intérieurement inexprimé. »[891] Le Verbe demeure ainsi « inexprimé » dans le fond de la Déité : si le Père engendre son Verbe dans le monde créé, ce Verbe lui-même demeure inengendré dans le monde incréé, c'est-à-dire en ce lieu même de l'Abîme sans fond. Or il faut ici comprendre que l'expression du Verbe n'est possible que s'il demeure intérieurement inexprimé, c'est-à-dire s'il demeure essentiellement relié au sein du Père. Le Fils manifeste le Père dans sa nature incréée, et c'est pourquoi il est question de « Ténèbre » au sens précisément d'une Lumière suressentielle, incréée.

Or le sein du Père, contenant le Verbe et l'Esprit, désigne précisément chez Eckhart l'Abîme sans fond de la Déité, c'est-à-dire le lieu incréé du Principe : « Fin suprême en laquelle repose tout ce qui a jamais acquis l'être doué d'intellect. »[892] Et le Maître désigne en cette fin « la ténèbre ou non-connaissance de la Déité cachée »[893], notant ainsi la transcendance absolue de Dieu. Et le Verbe-Fils nous renvoie, par sa nature incréée, vers cet Abîme de Dieu qui contient tout. Ainsi dans sa révélation même par le Fils et la grâce de l'Esprit, le Père reste incognoscible, et contempler l'Abîme par la médiation du Verbe revient alors à le connaître en ce qu'Il n'est pas.

[888] Sermon 5b, JAH I, p. 79.
[889] Sermon 22, JAH I, p. 193.
[890] Sermon 22, JAH I, p. 193.
[891] Sermon 22, JAH I, p. 193.
[892] Sermon 15, JAH I, p. 142.
[893] *Ibidem*.

Dieu en personne fait irruption dans le déroulement du temps de l'histoire humaine. Cette irruption où l'engagement trinitaire atteint son réalisme maximum transforme la qualité du temps et le dynamise, invitant ainsi à une relecture radicale du créé, à partir de l'Incréé, du temps à partir de l'éternité : « Le Père engendre son Fils dans l'éternité semblable à lui-même, « Le Verbe était près de Dieu et Dieu était le Verbe » : il était identique à lui dans le même nature. »[894] Pour que l'événement pascal transforme à ce point la qualité du temps créé, il faut que Dieu lui-même s'engage dans l'histoire et dans le vie de l'homme pour que sa visitation se réalise en plénitude : « Dans la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils à l'âme quand tout le temps est aboli pour elle. Lorsque l'âme est libérée du temps et de l'espace, le Père envoie son Fils dans l'âme. »[895] La Trinité est immanente à l'homme. Mais jusqu'à quel point l'enfantement de Dieu dans le temps créé, dans l'écoulement de l'histoire des hommes affecte-t-il Dieu lui-même ?

Eckhart va nous montrer que le mystère trinitaire change le rapport de l'éternité au temps : l'Eternité n'est ni dans un avant, ni dans un après, ni au-dessus du temps, mais littéralement dans le temps. La nouveauté de Dieu, son éternité, Dieu comme Incréé renouvelle ainsi sa création de fond en comble : il la transforme de l'intérieur par sa grâce et la fait entrer, par la voie du détachement, dans les profondeurs du mystère de la Déité : « Ce qu'enseigne le Père éternel, c'est son être et sa nature et toute sa Déité ; il nous la révèle entièrement dans son Fils unique et nous enseigne à être ce même Fils. » Et Maître Eckhart ajoute : « Quand Dieu voit que nous sommes le Fils unique, il se presse si impétueusement vers nous, il se hâte et fait exactement comme si son être divin allait se briser et s'anéantir en lui-même, afin de nous révéler tout l'abîme de sa Déité, et la plénitude de son être et de sa nature. »[896] Eckhart explicite son propos au Sermon 46 : « Le Verbe éternel n'assuma pas cet homme-ci ni cet homme-là, mais il assuma une nature humaine libre, indivise, qui était simple, sans trait particulier [*bilde*], car la forme simple de l'humanité est sans figure [*bilde*]. Et c'est pourquoi lorsque la nature humaine fut assumée par le Verbe éternel, simplement, sans figure particulière, l'image du Père qu'est le Fils éternel est devenue la figure de la nature humaine. »[897]

---

[894] Sermon 6, JAH I, p. 85.
[895] Sermon 4, JAH I, p. 67. *Cf.* Sermon 6, JAH I, p. 85 : « Je dis plus encore : Le Père a engendré son Fils dans mon âme. Non seulement elle est près de lui et de même il est près d'elle, lui étant semblable, mais il est en elle et le Père engendre son Fils dans l'âme de la même manière qu'il l'engendre dans l'éternité et non autrement. » Sermon 6, JAH I, p. 85.
[896] Sermon 12, JAH I, p. 121.
[897] Sermon 46, JAH II, p. 103. Et Eckhart d'ajouter : « Vous devenez ainsi Fils du Père éternel avec le Christ, du fait que vous vous acceptez selon la même nature qui est devenue Dieu. » (une nature libre, indivise, sans

Ce que le dynamisme trinitaire dévoile n'est pas un prototype intemporel, mais une éternité caractérisée par le dynamisme des Personnes. L'éternité est ainsi ni un intemporel, ni un temps sans fin, mais ce lieu sans lieu dans lequel le Père, le Fils et l'Esprit sont reliés les uns aux autres. Le fond sans fond de la Déité est alors considéré comme un mouvement spatial non circonscrit selon les limites de l'espace créé et du temps, mais introduisant un dynamisme dans l'éternité au sein duquel aucune Personne ne peut se dire « chez elle », toutes étant les unes dans et à travers les autres dans l'unité du Fond. L'interaction des énergies divines dans le Déité se comprend alors dans et à partir de l'éternité. La Déité porte ainsi en elle-même éternellement la vie trinitaire. Un lien cohérent unit alors la Déité à la Trinité dans le dessein d'amour de Dieu pour l'homme à travers la donation de sa Parole unique, mystère de l'Incarnation de l'Incréé de Dieu dans le créé de l'humanité. Dieu ainsi à sa vie éternelle une direction et l'engage dans l'histoire du salut des hommes. Le symbolisme trinitaire de Dieu compris dans la Déité, permet ainsi de rendre compte d'une unité sans confusion entre le temps et l'éternité, entre le créé et l'Incréé : « Le Père lui-même n'entend rien que ce même Verbe, il ne connaît rien que ce même Verbe, il ne prononce rien que ce même Verbe, il n'engendre rien que ce même Verbe. Dans ce même Verbe le Père entend et le Père connaît et le Père s'engendre lui-même et aussi ce même Verbe et toutes choses, et sa Déité jusqu'en son fond, lui-même selon la nature et ce Verbe avec la même nature dans une autre Personne. »[898] Le Père prononce ainsi selon le mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement, dans son Verbe éternel. Le Père engendre son Verbe dans l'éternité du temps dans le fond le plus noble de l'âme. La fécondité du Père a lieu dans un continuel présent, et demeure ainsi détachée des contraintes du commencement et de la fin. La fécondité ininterrompue du Père s'expérimente ainsi à partir de l'éternité et en elle, et le temps prend alors en quelque sorte la couleur de l'éternité par la médiation du Fils éternellement engendré. C'est pourquoi il y a coéternité du Verbe au Père, comme Saint Augustin l'affirmait déjà au livre XI des *Confessions* : « C'est ensemble et éternellement que tout est dit. (*simul ac sempiterne omnia*) »[899] Le Verbe du Père est éternel. Ainsi, il est au commencement même de la création : « Il n'y a dans ta parole, ton Verbe, rien qui cède la place et rien qui succède puisqu'il est véritablement immortel et éternel. »[900] « Au commencement était le Verbe »,

---

pourquoi, incréée). L'homme qui est ainsi un Fils prend son mouvement et son opération, et tout ce qu'il prend, dans son être propre.

[898] Sermon 49, JAH II, p. 119.

[899] *Confessions* XI, 7, 9, p. 287. Texte de l'Edition M. Skutella. Œuvres de Saint Augustin 14, 2ème série.

[900] *Ibidem*.

affirme *le Prologue de l'Evangile de Jean*, posant ainsi l'éternité du Verbe créateur. Raison éternelle, incréée, où rien ne commence et ni ne finit, le Verbe se pose alors comme Principe. C'est ce qu'il affirme dans son incarnation, afin de révéler le Père, la Déité, pour que ce qui soit entendu au dehors soit cherché au dedans. Le Verbe-Principe demeure dans le sein du Père et le révèle aux hommes afin que ceux-ci reviennent à l'unité et à l'éternité de leur être par la grâce de l'union au fond de Dieu : « *Audiat te intus sermocinantem qui potest* : Qu'il entende la Parole au dedans celui qui le peut. »[901]

[901] *Confessions* 11, 9, 11, p. 291. Texte de l'Edition M. Skutella. Œuvres de Saint Augustin 14, 2ème série.

2.4 Mystère du Verbe incréé

« La procession a pour lieu propre, à titre premier et principal, la génération. La génération se fait sans mouvement et *ne se produit pas dans le temps*, au contraire c'est la fin et le terme du mouvement, car elle garde la substance et l'être de la chose. C'est pourquoi elle ne passe pas non plus dans le non-être ni ne glisse dans le passé. S'il en est ainsi, le Verbe est toujours dans le Principe […] et s'il est toujours dans le Principe, il naît toujours, il est toujours engendré : car c'est ou jamais ou toujours, puisqu'il est le Principe ou dans le Principe. C'est pourquoi en Dieu, le Fils, le Verbe dans le Principe, *naît toujours, est toujours né*. C'est ce que dit le mot suivant *était : dans le Principe était le Verbe*.»[902]

Dans le cadre de la génération du Fils, Eckhart pose la notion d'un Incréé-Principe comme présence et permanence de l'éternité. Dans la ligne de la pensée thomiste, l'expression *semper natus est* est ici privilégiée, parce que l'adverbe *semper* signifie la permanence de l'éternité et que le verbe déponent « *natus est* » conjugué au parfait (le parfait latin du verbe *nascor, nasceris, nasci*) exprime la perfection de ce qui est engendré, convenant ainsi parfaitement au Verbe-Intellect-Incréé. Mais Eckhart n'en renonce pas moins au *semper nascitur*, se situant ainsi dans la ligne de pensée origénienne : il exprime ainsi la génération comme opération intradivine toujours nouvelle, ce qui constitue le caractère proprement incréé de la substance divine, sa *puritas essendi*, ou la noblesse suressentielle de son fond. C'est ce qu'exprime Maître Eckhart lorsqu'il parle du détachement suprême de Dieu qu'il renvoie à la pureté de sa Déité : « Lorsque le Fils dans la déité voulut devenir homme, le devint et subit le martyre, le détachement (*abegescheidenheit)* immuable de Dieu ne fut pas plus troublé que s'il ne s'était jamais fait homme. »[903] En se détachant l'homme se retire vers le dedans de lui-même, dans le fond de son âme, en ce lieu mystérieux et étonnant où elle parfaitement *une* où la pluralité des créatures et la multiplicité temporelle ont disparu, et où seul règne le « maintenant » de l'éternité qui embrasse tout : « Ce que l'âme est dans son fond, personne n'en sait rien. Ce que l'on peut en savoir doit être surnaturel et donné par

[902] *Cf In Iohannem* 1, 1, § 8, p. 8-9 ; également *In Iohan.* 1, 1-2, § 33, p. 27 ; 1, 18, § 197, p. 166-167. L'*Expositio sur l'Evangile de Jean* appartient à l'*Opus tripartitum* qui se compose de l'*Opus propositionum*, de l'opus quaestionum et de l'opus expositionum. Cette œuvre en trois parties date du second séjour d'Eckhart à Paris. Pourtant le texte ne semble pas avoir été intégralement rédigé durant les années 1311-1313 ; certains éléments sont antérieurs et il est vraisemblable qu'Eckhart ait poursuivi la rédaction de l'œuvre tripartite au-delà de 1313. Le commentaire de saint Jean, quant à lui, ne paraît pas être antérieur au deuxième séjour parisien.
[903] *Du détachement*, JAH, p. 164.

grâce. »[904] Dans ce « maintenant éternel » le Père enfante son Fils dans l'âme, qui l'enfante en retour dans le Père par l'amour du Saint-Esprit. L'homme dans lequel s'accomplit s'épanouit la Déité en sa Trinité prend donc part à la Vie unique de Dieu en Trois Personnes, et vit et opère dans le maintenant éternel du fond sans fond (*Grund ohne Grund*), c'est-à-dire « sans pourquoi ». Un tel homme vit de ce qui lui est essentiel, c'est-à-dire de ce fond incréé de lui-même qui est un avec le fond incréé de la Déité : il est donc « vide et libre » du créé et reçoit ainsi, dans l'instant éternel, la création et la naissance de Dieu en lui. L'existence d'un tel homme noble et libre participe ainsi au dynamisme trinitaire : « Il y a plénitude du temps de deux façons. Une chose est pleine quand elle est achevée ; ainsi, le soir, la journée est remplie. Ainsi donc le temps est plein quand le temps s'évanouit de toi. La deuxième façon est : quand le temps entre dans sa fin, c'est-à-dire dans l'éternité. Car là, tout temps est accompli, là, il n'y a ni avant ni après. Là, tout ce qui est, est présent et nouveau et tu vois en une fois présent tout ce qui est jamais arrivé et qui arrivera encore. Il n'y a ni avant ni après, là, tout est présent. Et dans cette vue présente je possède toutes les choses. Cela est plénitude du temps » et ainsi je me trouve bien, ainsi je suis vraiment fils unique et le Christ. »[905] L'éternité et l'incréé sont chez Eckhart à mettre en relation avec la perspective trinitaire et la naissance de Dieu dans l'âme.

Le dynamisme eckhartien de la naissance du Verbe dans le fond de l'âme doit se comprendre à partir de l'éternité du fond incréé de la Déité : pure grâce incréée de la déité sous forme de la parturition mutuelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit à laquelle l'homme participe par et dans le mystère de la médiation du Verbe-Fils-Incréé. Eckhart redonne à la Trinité la place centrale qui lui revient dans l'exposition du mystère de la Déité. Il nous révèle à quel point l'Incréé du Principe est inséparable de la dynamique intratrinitaire. La pensée trinitaire réfléchit fondamentalement sur le fond des Trois Personnes, ce fond qui est « sans fond », le fond de la Déité ou « retraire silencieuse du Père ». La Figure Trinitaire préserve et maintient la réalité et la plénitude du fond éternel de la *Gottheit*. Sans la Trinité rien ne pourrait être dit de la *Gottheit*, car celle-ci est tout entière contenue, dite, exprimée dans le mouvement trinitaire – fond immanent à la Trinité qui préserve la transcendance divine, empêchant par là même toute dérive moniste de la pensée –.

Par l'articulation entre le *semper nascitur* et le *semper natus est*, Eckhart établit l'Incréé de la substance divine. En effet, la naissance du Verbe englobe tous les temps et

[904] Sermon 7, JAH I, p. 91.
[905] Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft : Die deutschen Werke*, tome I, Stuttgart, 1958, p. 526. *Cf.* Maas, note 18, p. 108.

contient toute l'œuvre du salut. Et les sermons allemands de la période strasbourgeoise développent particulièrement le fait que l'instant essentiel où le Père engendre son Fils est aussi le « maintenant » où Dieu crée le monde et où l'âme renaît en Dieu : « J'ai dit une fois que Dieu crée maintenant le monde, et toutes choses sont également nobles en ce jour-là. Si nous disions que Dieu a créé le monde hier ou le créera demain, nous nous comporterions de façon insensée. Dieu crée le monde et toutes choses en un actuel présent et le temps qui s'est écoulé voici mille ans est maintenant aussi présent à Dieu et aussi proche que le temps qui est maintenant. »[906] L'Incarnation du Verbe-Principe-Incréé constitue donc ce *medium* entre la procession des personnes divines et la production des créatures. Ainsi : « dans son premier regard éternel, Dieu vit toutes choses telles qu'elles devaient se produire et vit dans ce même regard quand et comment il voulait former les créatures et quand le Fils voulait se faire homme et souffrir [...] Dieu nous garde ainsi de dire qu'il aime quelqu'un dans le temps, car pour lui rien n'est passé ni à venir : il a aimé tous les saints avant que le monde fût créé, tels qu'il les avait vus par avance. […] Dieu ne voit pas selon le temps et il n'y pas non plus de nouvelle vision en lui[907]. »[908] Dieu n'a pas créé le monde dans le temps : « Que cela soit ! » car toutes les créatures sont exprimées dans le Verbe éternel. »[909]

La voie descendante de la Personne divine du Christ rend ainsi possible aux créatures une voie ascendante dans et par l'Esprit Saint. Il a fallu que l'humiliation volontaire, la kénose rédemptrice du Fils de Dieu ait lieu, afin que l'homme pécheur puisse accomplir sa vocation, celle de la *deificatio* de l'être créé par la grâce incréée qui nous a été donnée dans l'Esprit. Ainsi l'Incarnation du Verbe est mis directement en rapport avec le mystère pascal et avec celui de la Pentecôte qui est l'accomplissement même de la Promesse de vie annoncée par le Christ et qu'il tenait de son Père. Ainsi si l'union entre le Père, le Fils et l'Esprit est réalisé dans la Personne divine du Verbe, il faut qu'elle soit réalisée dans chaque personne humaine, et c'est ce qu'Eckhart exprime dans le thème de la naissance éternelle du Verbe incréé dans l'âme et qu'il traduit en ces termes dans le sermon allemand 30 : « Prêche la parole, prononce-la, exprime-la, produis-la, enfante la parole ![910] » Car le Père, dit Eckhart « engendre son Fils dans le plus intérieur de l'âme et il t'engendre en même temps que son Fils unique, non pas moindre. Si je dois être Fils, il faut que je sois Fils dans le même être

[906] Sermon 10, JAH I, p. 111.
[907] Saint Augustin, *De la Trinité*, Livre V, dernier chapitre.
[908] *Du détachement*, JAH, p. 165.
[909] *Du détachement*, JAH, p. 166.
[910] Sermon 30, JAH I, p. 244.

dans lequel il est Fils, et dans nul autre[911]. » Par « ce même être », ce « lieu » unique et intérieur d'identité à la nature divine, Eckhart entend le quelque chose d'incréé dans l'âme, c'est-à-dire la syndérèse qui est par grâce de même nature que la Trinité incréée. Ainsi le retour de l'âme à son origine, à ce point divin qu'est l'étincelle, apax mentis, est l'exercice mystique du moi qui découvre l'image de la Trinité dans le retour de l'âme à son fond incréé. Ainsi par ce quelque chose d'incréé dans l'âme, l'homme participe par grâce de la nature incréée de la Trinité.

[911] Sermon 30, JAH I, p. 244.

3°) L'Incréé du point de vue de l'Esprit Saint

3.1 *Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos.*[912]

Maître Eckhart reconnaît une place non moins centrale au Saint-Esprit :

« Celui qui veut reconnaître la noblesse du détachement parfait, qu'il considère la parole que le Christ a prononcée sur son humanité quand il dit à ses disciples : « Il est nécessaire que je vous quitte, car si je ne vous quitte pas, l'Esprit Saint ne viendra pas en vous. » C'est comme s'il disait : « Vous avez trouvé trop de joie en ma présence, c'est pourquoi vous ne pouvez recevoir la joie parfaite de l'Esprit Saint. Rejetez donc les images et unissez-vous à l'Être sans forme, car la consolation spirituelle de Dieu est subtile, c'est pourquoi elle ne s'offre qu'à celui qui rejette la consolation charnelle. »[913]

En commentant *Jean* 16, 7, Eckhart établit une relation entre l'envoi de l'Esprit et la filiation de l'homme par adoption. Devenir fils dans le Fils n'est ainsi rendu possible que par la mort et la Résurrection du Verbe et par l'envoi de son Esprit, selon *Galates* 4, 6 : « La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : *Abba*, Père ! »[914] Par la voie du détachement conjoint à la grâce qui œuvre dans le fond de l'âme humaine, l'homme est rendu capable de recevoir l'Esprit et d'être transformé dans le même Esprit. La Personne du Saint-Esprit occupe une place centrale dans la compréhension de l'unité entre l'homme et Dieu. Car si Eckhart semble privilégier la considération de la seconde hypostase trinitaire autour du thème de la naissance éternelle du Verbe dans le fond incréé de l'âme, il n'articule pas moins le traitement du flux immanent du Verbe à partir du Père avec celui de l'Amour en Dieu à partir du Père et du Fils : « Il engendre son Fils et cet acte est pour lui si délectable et lui plaît tant qu'il ne fait rien d'autre qu'engendrer son Fils et tous deux font fleurir le Saint-Esprit. »[915] Reprenant la comparaison du juste et de la justice,

[912]« Il est pour l'homme que le Christ s'en aille afin d'envoyer l'Esprit qui nous rend fils. » *Cf. In Iohannem* 16, 7, § 656, p. 572.
[913] *Du détachement*, JAH, p. 170.
[914] *Cf. In Iohannem* 16, 7, § 656, p. 571.
[915] Sermon 4, JAH I, p. 66. Cf. Sermon 5b, JAH I, p. 77 & 78.

Eckhart souligne le fait que personne ne peut connaître la justice s'il n'est juste, c'est-à-dire s'il n'a en lui l'être de la justice.

Mais nul ne peut être uni à la justice ni au Saint-Esprit si ce dernier ne prédispose l'âme à recevoir ses dons, rendant ainsi l'homme pleinement donataire de la grâce, par une connaissance intérieure : « Le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. »[916] Comme l'affirmait Thomas d'Aquin, « c'est le Saint-Esprit qui meut l'âme à l'acte de charité, à la façon dont Dieu meut toutes choses à leur agir, auquel elles sont pourtant inclinées en vertu de leur propre forme. De là vient qu'il dispose toutes choses avec douceur (*Sagesse* 8, 1) car il donne à toutes choses les formes et les vertus qui les inclinent vers ce à quoi il les meut, de telle sorte qu'elles y tendent non par force mais spontanément. »[917]

Comment Eckhart interprète-t-il *Romains* 5, 5 qu'il mentionne dans son *Commentaire de l'Evangile de Jean* : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » ? Dieu est seul à diffuser l'amour. Mais l'amour est chez le Maître de nature intellectuelle : « Ainsi devons-nous être unis par l'amour du Saint-Esprit dans le Fils, et par le Fils connaître le Père et nous aimer en lui et lui en nous avec leur amour réciproque. »[918] Nous atteignons alors Dieu Trinité par notre opération, suivant le mode de la procession de la personne divine à laquelle l'effet est approprié. Thomas d'Aquin l'explicitait déjà dans son enseignement : « La grâce rend conforme à Dieu. Ainsi pour qu'il y ait mission d'une personne divine à l'âme par la grâce, il faut que l'âme soit conformée ou assimilée à cette personne par quelque don de grâce. Or, le Saint-Esprit est l'Amour : c'est donc le don de la charité qui assimile l'âme au Saint-Esprit, et c'est à raison de la charité que l'on considère une mission du Saint-Esprit. Le Fils, lui, est le Verbe – et non pas un Verbe quelconque, mais celui qui spire l'Amour : « Le Verbe que nous cherchons à faire entendre, dit saint Augustin[919], est une connaissance pleine d'amour ». Il n'y a donc pas mission du Fils pour un perfectionnement quelconque de l'intellect, mais seulement quand l'intellect est instruit de telle sorte qu'il en vienne à fondre en affection d'amour, selon qu'il est écrit en saint *Jean* (6, 45) : « Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement, vient à moi », ou dans le *Psaume* (38, 4) : « Dans ma méditation, un feu s'allumera. »[920]

---

[916] *Jean* 14, 26.
[917] *De caritate*, q. un., a. 1.
[918] Sermon 75, JAH III, p. 105.
[919] *De Trinitate*, Livre IX, chapitre 10 (*PL* 42, 969).
[920] Saint Thomas, 1 *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sol. *Cf.* également *Somme contre les Gentils*, livre IV, chapitre 21, n° 3580 (Editions Marietti).

Les trois opérations trinitaires exprimées sur le mode des Personnes se fondent toute sur le Principe incréé, la Déité qui se pose alors comme Fond vivant spiritualisé. Ainsi, le rapport de la Déité au signifié trinitaire constitue selon Emilie Zum-Brunn et Alain de Libéra une des grandes innovations de l'exégèse eckhartienne[921] : « La signification trinitaire qu'Eckhart découvre dans *Exode* 3, 14 est fondée sur un certain type de « *convenientia* ». Celle de la structure formelle de l'énoncé divin, de sa formalité replicatrice, exactement accordée au Pli des deux Personnes, c'est-à-dire à la trinité des Personnes dans la Vie divine, avec le double mouvement de dépliement et de repliement qu'elle comporte. » Ainsi la Trinité prend tout son sens dans la forme même de son énoncé à partir de son fond qui est le Fond incréé de la Déité : à la fois signe de la germination des Personnes et marque de leur Pli, c'est-à-dire de leur « retraite » ou encore de leur « concentration » dans le *Grund ohne Grund* de la *Gottheit*. Le fond de la déité serait donc tout aussi bien le lieu de repos des Personnes comme lieu originel, identité de leur unité, que le fondement même de leur germination, c'est-à-dire de leur expression. Ainsi le Principe divin comme étant ce lieu sans lieu de la déité serait cette origine commune aux Personnes comme révélation de leur nature incréée : principe anhypothétique ou condition de l'apparaître de l'Absolu comme sujet se posant dans son autoréflexivité.

Eckhart met ainsi l'accent sur l'unité substantielle du Principe incréé pour mieux intégrer la spécificité de la Trinité et sa Présence éternelle et incréée dans le processus de la création où seul règne le maintenant de l'éternité qui embrasse tout. Ainsi *Deus* et *Deitas*, *Got* et *Gottheit*, se disent réciproquement et cette réciprocité donne lieu à un mouvement dialectique dans lequel ils se manifestent dans leur différence propre à partir de laquelle ils posent ainsi leur unité comme une respiration commune.

[921] *Maître Eckhart, métaphysique du Verbe et théologie négative*, p. 143 et 144.

3.2 Le don de la Personne incréée du Saint-Esprit

Si Eckhart se situe dans le prolongement de la pensée de saint Thomas d'Aquin concernant la procession temporelle du Saint-Esprit, il met toutefois l'accent sur l'éternité, c'est-à-dire sur le don de la Personne incréée de l'Esprit Saint. Mais le statut créé/incréé de cette procession semble ici difficile à déterminer. Il serait cependant trop simplificateur de réduire le propos du Maître dominicain à une reprise de la thèse de Lombard. C'est dans une perspective mystique (quie st celle même de l'union-unité) que l'on tentera d'appréhender ce rapport à partir de la troisième hyspostase trinitaire. Maître Eckhart accorde une attention spéciale à l'Esprit Saint à travers ses considérations sur l'homme noble marquée essentiellement par le « quelque chose dans l'âme » (*etwas in der seele*), lieu de l'inhabitation trinitaire dans l'âme par grâce et par participation de l'homme à la vie même de Dieu accomplie dans une union sans confusion avec le fond incréé de Dieu. Ainsi, dit Eckhart « lorsque je prononce la parole de Dieu, je suis un coopérateur de Dieu, la grâce est ainsi mêlée à la créature et n'est pas totalement accueillie dans l'âme. Mais, s'empresse-t-il d'ajouter, la grâce que le Saint-Esprit apporte à l'âme est accueillie sans ce qui est autre qu'elle, si l'âme est recueillie dans la puissance simple qui connaît Dieu. » Ainsi « la grâce jaillit dans le cœur du Père et flue dans le Fils et de leur union à tous deux elle flue de la sagesse du Fils et flue dans la bonté du Saint-Esprit et est envoyée dans l'âme avec le Saint-Esprit. »[922]

Le Saint-Esprit imprime ainsi en l'âme, dans son fond, le visage même de Dieu qui est la grâce. C'est pourquoi il dit : « Il en est ainsi de l'Esprit Saint qui est dans l'âme : elle s'élève car il l'entraîne avec lui, mais quand l'Esprit Saint se sépare de l'âme, elle retombe car ce qui est terrestre va vers le bas, mais ce qui est de feu tournoie vers le haut. »[923] Eckhart se situe du point de vue de l'incréé, de l'essence : il accorde ainsi à l'image trinitaire toute sa valeur de fonction théologique dans la mise en œuvre d'une mystique de l'union-unité. Selon le Maître, l'image trinitaire se révèle à l'âme par l'Esprit Saint comme grâce incréée, image essentielle. Celle-ci est alors définie dans le Sermon allemand 67 comme la Déité même de Dieu : « Comme Dieu (le Christ) demeure éternellement dans le fond du Père, et que je suis en lui comme un seul fond et le même Christ, porteur de mon humanité, celle-ci est aussi bien

[922] Sermon 81, JAH III, p. 139.
[923] Sermon 23, JAH I, p. 199.

à moi qu'à lui dans l'unique substance de l'être éternel, en sorte que l'être de l'âme aussi bien que celui du corps sont parfaits en un Christ : un Dieu, un Fils. »[924] Dans l'unité, dans l'image essentielle, l'âme n'œuvre plus, cessant ainsi d'être en image au point que la relation spéculaire de l'âme à Dieu vient se consumer dans l'effacement de l'image incréée.

C'est le sens de la métaphore de l'image dans le miroir[925] ; le reflet désigne ainsi la présence de l'intellect divin dans l'intellect humain, de l'Incréé dans le créé ; sans opération ni image, par la seule action du Saint-Esprit, l'âme passe alors de l'autre côté du miroir : « Où l'âme est en Dieu , tout comme les Personnes s'enracinent dans l'être, là, en vérité, opération et être son un ; là, l'âme saisit les Personnes dans l'immanence de l'être, d'où elles ne sont jamais sorties et où il n'y a qu'une pure image essentielle. Celle-ci est l'intellect essentiel de Dieu qui est la pure et simple puissance, intellectus, que les maîtres nomment « réceptif ». Prêtez-moi attention ! C'est au-dessus de cette image seulement que l'âme saisit l'être, absolu et sans mélange, qui n'a pas de lieu , et où rien n'est reçu ni donné. C'est là le pur être, privé de toute essence et de toute existence. Là, elle (l'âme) saisit Dieu seulement selon le fond, en tant qu'il est au-dessus de toute essence. »[926] On s'approche ici d'un versant hénologique qui ne va pas sans équivocité : qu'en est-il de ce « fond qui est au-dessus de toute essence » ? Faut-il entendre ici qu'Eckhart fait l'économie de la Trinité ?

S'il s'agit ici de l'Être-Un qu'Eckhart évoquait déjà dans le sermon allemand 5b : « Dans cet Un, le Père engendre son Fils en la source la plus intime. Là s'épanouit l'Esprit Saint et là jaillit en Dieu une volonté qui appartient à l'âme » ; il semble que si l'on accorde toute notre attention à l'interprétation théologique de cet « Un »[927] on ne puisse le séparer de la Trinité. En effet, la mystique eckhartienne s'accomplit dans cet « épanouissement du Saint-Esprit » en l'âme, signe même de sa fécondité, comme il est dit au sermon 4 : « Le Père et le Fils font fleurir le Saint-Esprit »[928], et ils le font fleurir dans le fond le plus pur de l'âme, dans l'*Etwas in der Seele*. Par la troisième hypostase, Eckhart pose l'interprétation théologique de l'inhabitation du Dieu Un et Trine, par grâce, dans le fond de l'âme. Dans son commentaire sur *Jean* 1, 14, Maître Eckhart met en relief la dimension trinitaire du mystère de l'inhabitation de Dieu : « De même que nous sommes tous sanctifiés dans le même Esprit Saint survenant en nous, de même par le même Fils de Dieu nous sommes tous justes et

[924] Sermon 67, JAH III, p. 51.
[925] Sermon 55, JAH II, *LW* IV, p. 455, n° 542 : *« Exemplum de speculo, in quo tunc solum imago relucet, quando repercutit. Item exemplum de echo. »*
[926] Sermon 67, JAH III, p. 49-50.
[927] *Cf.* Emilie Zum-Brunn et Alain de Libéra, Maître Eckhart, *Métaphysique du Verbe et Théologie négative*, Préface de M.-D. Chenu, Paris, 1984, p. 38-46.
[928] Sermon 4, JAH I, p. 66.

déiformes, nous en qui habite le Verbe fait chair dans le Christ qui nous conforme à lui par la grâce et en vertu de qui « nous sommes nommés et sommes vraiment fils de Dieu. »[929]

La conformité de l'âme au Verbe par la grâce se comprend dans l'ordre de la transcendance, dans sa référence au Principe éternel et incréé. C'est dans cette signification ontologique ultime que doit s'entendre la déiformité : conformité à l'archétype éternel au plan de la transcendance. Conformé au Verbe, l'homme devient fils dans le Fils, il participe de l'Incréé de la Déité, il est par grâce la même essence éternelle et incréée : « Dans l'âme qui est située en un actuel présent, le Père engendre son Fils unique et dans cette même naissance l'âme renaît en Dieu. »[930] Or il s'agit là d'une seule naissance : « Chaque fois qu'elle renaît en Dieu, le Père engendre dans l'âme son Fils unique. »[931] Ainsi doit s'entendre la naissance chez Eckhart : elle est éternelle, et ne suppose aucune différence car elle se situe dans l'Intellect incréé.

3.3 Le nœud du Père et du Fils

Dans son *Commentaire sur Jean* 8, 17 *duorum hominum testimonium verum est*, Maître Eckhart pose qu'en Dieu Trinité, le Saint-Esprit est le nœud du Père et du Fils : l'Esprit est présent là où sont le Père et le Fils[932]. L'Esprit est le nœud de celui qui engendre et de celui qui est engendré : il est lien essentiel d'amour entre le Père et le Fils. Déjà saint Augustin enseignait : Si la charité dont le Père aime le Fils et le Fils aime le Père nous révèle l'ineffable communion de l'un avec l'autre, n'est-il pas tout indiqué d'attribuer en propre le nom de Charité à l'Esprit commun du Père et du Fils[933]. Dans la continuité de la pensée augustinienne, Eckhart met en lumière l'idée que le Père, en engendrant le Fils, spire en même temps l'Amour. Ainsi le mot « Père signifie « un pur engendrement et une vie de toutes choses[934] » La nature du Père est d'engendrer son Fils, sa mission trinitaire est un « pur-engendrer ». Le Père et le Fils font « fleurir le Saint-Esprit »[935] qui est ainsi l'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père, le lien mutuel des deux (*nexus amborum duorum*) :

[929] *Cf. In Iohannem* 1, 14, § 120, p. 105.
[930] Sermon 10, JAH I, p. 111.
[931] Sermon 10, JAH I, p. 111.
[932] *Cf.* Sermons 4, 5b
[933] *Cf. De Trinitate*, livre XV, chap. 19, n° 37 (Bibliothèque augustinienne 16, p. 253) ; également livre VI, chapitre 5, n° 7 (BA 15, p. 483) ; *De doctrina christiana*, livre I, chapitre V, n°5 (BA 11 / 2, p. 82-83).
[934] Sermon 4, JAH I, p. 66.
[935] Sermon 4, JAH I, p. 66.

l'Esprit spiré par l'un et par l'autre, par tous les deux, en tant que tous les deux sont un. Eckhart introduit alors la différence entre l'amour notionnel et l'amour essentiel ou commun aux trois personnes, et c'est précisément celui-ci qui désigne l'Incréé du Principe : « Il y a en Dieu un Amour procédant du Père et du Fils, et c'est l'Amour notionnel propre au Saint-Esprit, et c'est le Saint-Esprit lui-même en tant qu'il est distinct du Père et du Fils. Mais il y a aussi un amour concomitant à la spiration elle-même, et c'est l'amour commun aux trois : au Père, au Fils et au Saint-Esprit. »[936] Deux actes notionnels intradivins apparaissent ici : la génération et la spiration active qui fondent et originent les deux relations subsistantes constitutives des Personnes du Fils et du Saint-Esprit. Ces actes font alors connaître le propre des Personnes divines. Il s'agit ici des processions considérées en leur propre jaillissement à partir du fond ou du Principe, du lieu « sans opération » de la Déité. Eckhart rend compte de la procession de la troisième Personne selon le mode de l'amour, à partir de la considération de l'amour dont Dieu s'aime lui-même. Du point de vue de l'incréé, l'Esprit n'est pas au milieu du Père et du Fils, mais il est la troisième personne de la Trinité. En revanche, il est « milieu », eu égard au lien mutuel du Père et du Fils, tout en procédant de chacun d'eux[937]. Il y a en Dieu une essence unique et trois Personnes. A l'essence unique ressort l'idée d'Incréé de la Substance divine, la déité (*Gottheit*). Quant aux trois Personnes, elles désignent le *Got*, Dieu en tant que Créateur. En tant qu'il est l'Amour mutuel du Père et du Fils, le Saint-Esprit renvoie le Fils à l'unité essentielle du Père et le Père à l'unité essentielle du Fils dans l'unité du fond qui est sans fond (l'incréé du Principe). Il y a là comme un « repliement » (*reduplicatio*) où s'exprime la non-dualité des relations trinitaires. Comment faut-il l'entendre ?

Les relations intratrinitaires tel qu'Eckhart les comprend, à partir du fond de la Déité, de l'Eternité de Dieu, ne sont pas le fait d'une causalité extérieure – efficiente ou finale –, mais le fait d'une action immanente et formelle, ou d'un bouillonnement formel. Ainsi, Eckhart commentant *Jean* 3, 8 affirme : « Dans les personnes divines, l'émanation est une certaine ébullition formelle, et pour cela les Trois Personnes sont Un absolument. En revanche, la production des créatures ne relève pas du mode de la forme, mais selon l'efficience et la fin. Aussi l'Un ne demeure-t-il pas de manière absolue, mais demeure l'un

[936] *Cf In Iohannem* 1, 1-14, § 165, p. 136. Œuvre latine de Maître Eckhart 1, 1-14, , §165, p. 296-299.
[937] Position partagée par Thomas d'Aquin, 1a, q. 37, a. 1, ad. 3 : *« Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, inquantum est Amor : quia, cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu Sancto, prout est Amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius mutuo se amant, oportet quod mutuus Amor, qui est Spiritus Sanctus, a duobus procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus , a duobus procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus non est medius, sed Tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens »*

dans le multiple. »[938] L'Un « absolument », dans les Personnes divines, ne se pense pas selon la multiplicité des effets, mais selon la réalité incréée du bouillonnement, principe de l'émanation des Personnes divines. Comment Eckhart l'interprète-t-il sur le plan de l'Esse ?

L'*Esse* divin manifeste son identité incréée en se produisant dans l'Un par génération et spiration. La répétition de l'être – Dieu est celui qui est – convient ainsi à l'identité incréée de son fond, ce qu'est Dieu dans sa déité et dans la particularité de sa nature propre, manifesté dans la vie même des Personnes divines. Le *Sum qui sum* d'*Exode* 3, 14 dévoile donc aussi bien le fond incréé de la Déité que le *Got* dans son expression trinitaire, laissant entrevoir le « bouillonnement formel » des relations intratrinitaires. L'Un incréé, comme Principe divin, se révèle dans l'unité du Père et du Fils, et dans le lien d'amour qui les unit : l'Esprit Saint. Cette unité les relie dans leur substance d'hypostase trinitaire. A partir de là, l'essence incréée de Dieu, le *Grund ohne grund*, est le principe producteur ou la *dynamis prôtè* de la Trinité. L'unité d'essence du Père, du Fils et de l'Esprit est ce fond qui est sans fond, c'est-à-dire le fondement infondé, ou encore la source sans commencement ni fin d'où sourdent les Trois qui sont un, ainsi que l'âme elle-même qui est à leur image. La nature propre de l'âme humaine s'origine en effet dans l'unité du fond incréé et dans son expression trinitaire. C'est pourquoi le Maître dit : « L'âme doit être transfigurée et imprimée dans l'image, et retourner dans l'image qui est le Fils de Dieu. L'âme est formée d'après Dieu, mais les maîtres disent que le Fils est une image de Dieu et l'âme est formée d'après l'image. Je dis davantage : le Fils est une image de Dieu au-dessus de l'image : il est une image de sa Déité cachée. Du fait que le Fils est une image de Dieu et que le Fils est engendré (le Christ est la copie parfaite du Père entièrement reprise de son modèle), c'est d'après cela que l'âme est formée. »[939] Du point de vue de l'Incréé, c'est-à-dire de l'essence, de la relation et de l'origine, le Père est dans le Fils et réciproquement. Or il en est de même de l'Esprit : « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas ; mais si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez en ces œuvres, afin de reconnaître que le Père est en moi et moi dans le Père. » (*Jean* 10, 37-38)[940]. Chacune des trois Personnes est ainsi totalement Dieu-Incréé ; aucune perfection dans l'une ne manque à l'autre pour être tout ce que Dieu est, ce qui ne veut pas dire que l'une soit l'autre, puisqu'elles se distinguent réellement par l'opposition relative selon l'origine. A cet égard, Eckhart note dans son interprétation de *Jean*

[938] *Cf. In Iohannem* 3, 8, § 342, p. 291 : *« In divinis personis emanatio est formalis quaedam ebullitio, et propter hoc tres personae sunt simpliciter unem et absolute. Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis creatio. Propter quod non manet simpliciter unum, sed unum in multis. »*
[939] Sermon 72, JAH III, p. 84-85.
[940] *Cf. In Iohannem* 4, 38, § 383, p. 326-327.

14, 30 *ego et pater unum sumus*, que le Fils est un, et non pas plusieurs, parce que le Père est tout entier dans le Fils, et que pour la même raison l'Esprit est un[941].

La théologie unitive d'Eckhart met donc l'accent aussi bien sur l'unité incréée qui relie les Personnes entre elles, dans l'éternité, que sur le déploiement trinitaire de ces Personnes dans le temps, par le thème central de l'Incarnation du Fils, et de son accomplissement dans le Saint-Esprit en tant qu'Il procède du Père et du Fils et donc en tant qu'il est absolument Un- Incréé – en tant que le Père et le Fils eux-mêmes sont Un-Incréé –. Autrement dit, ce qui procède en Dieu est originellement incréé dans la mesure même où il procède du Fond incréé de la Déité, à la différence du créé produit dans la multiplicité du devenir. Or l'âme est à l'image du Fils non seulement en tant que celui-ci est l'image du Père, mais aussi en tant que le Fils est incréé, c'est-à-dire selon qu'il est « l'image de la Déité cachée, au-delà de toute image : « Là où le Fils émane du Père, l'âme ne reste pas suspendue : elle est au-dessus de l'image. Le feu et la chaleur sont un et pourtant loin de l'unité. Le goût et la couleur d'une pomme sont un et pourtant loin de l'unité. »[942] Ainsi l'âme, dans son fond incréé, ne sait rien que l'Un, elle est au-dessus de l'image. »[943] Par l'insistance sur l'Un, Eckhart accorde une place centrale à l'Esprit Saint dans sa théologie trinitaire et dans sa réflexion sur l'Uni-Trinité. En effet, la procession à partir de l'Un est un retour de la monade sur elle-même : elle réfléchit alors sur elle-même sa propre lumière incréée. Ainsi le Père réfléchit sur lui-même sa propre lumière incréée : le Fils, et réciproquement. Or cette relation entre le Père et le Fils ne saurait se concevoir en dehors de la spiration active du Saint-Esprit par le Père et le Fils. C'est cette *reduplicatio* qui exprime le fond incréé de la Déité, l'unité entre le Père et le Fils. Mais l'Esprit Saint en tant qu'Amour réfléchi ne vient pas rétablir une unité perdue ou unifier une relation qui serait conçue dans sa dualité. Eckhart, à la différence de Proclus qui par l'*épistrophè* rétablissait l'unité de la *monè*, ne conçoit pas de rupture ou de rétablissement d'un ordre incréé perdu, mais envisage la procession en Dieu, déterminée par le fond incréé de la Déité, par l'Un, comme une action immanente dans laquelle la monade engendre la monade, réfléchissant sur elle-même sa propre ardeur, c'est-à-dire sa propre énergie incréée. Entre le fond et son « expression » ne s'opère aucune discontinuité. Au contraire, un lien de continuité les unit qui permet un retour permanent de la Trinité sur elle-même par l'Esprit Saint qui articule le lien du Père et du Fils à l'Incréé du fond infondé, de la Déité. Ainsi entre le *Got* et la *Gottheit* s'établit une respiration dans l'unité de la vie

[941] *Cf. In Iohannem* 14, 30, § 517, p. 447.
[942] *Ibidem*,p. 84.
[943] *Ibidem*, p. 84

intratridivine, qui est «sans pourquoi », c'est-à-dire qui ne se comprend pas à partir d'une extériorité, mais dans sa propre intériorité, dans son fond incréé. Un mouvement de systole et de diastole s'opère et met en image le lien du Père et du Fils, et ce mouvement s'unifie en tant que respiration commune par l'Esprit Saint. Ainsi Eckhart articule constamment le *Got* à la *Gottheit* tant du point de vue de l'Un que de celui de l'*Esse* : « En Dieu n'est que « un » et « un » est indivisible, et celui qui saisit autre chose que « une », c'est une partie et non pas « un » : Dieu est « un » et celui qui cherche et désire quelque chose de plus, ce n'est pas Dieu, c'est une partie ». Or chercher Dieu comme une partie, un fragment, c'est aller à l'encontre de l'Un : car « en Dieu n'est que « un » et « un » est indivisible, et celui qui saisit autre chose que « un », c'est une partie et non pas « un » : Dieu est « un » et celui qui cherche et désire quelque chose de plus, ce n'est pas Dieu, c'est une partie. »[944] Or chercher Dieu comme une partie, un fragment, c'est aller à l'encontre de l'Uni-Trinité elle-même, c'est-à-dire de Dieu selon son essence incréée, de Dieu en tant qu'il est Déité. Dieu est un dans sa nature, trois dans ses personnes. Ainsi Eckhart s'exprime comme s'il y avait pour lui un Principe fondant la Trinité des Personnes, une Puissance originaire, une *dunamis prôtè*, dont la Trinité même serait comme le déploiement énergique. C'est ce Principe incréé qui porte le nom d'Un, *ein*, voire d' «Un unique », *einic ein*, qui évoque alors le nom hermétique d'Un et Seul. Cet « Un unique » est présenté comme impénétrable au Dieu trine et comme Lieu de l'unité, plus même encore de lieu de l'union, entre le fond de Dieu et le fond de l'âme. C'est dans le sermon 2 évoque ce lieu qui est sans lieu du fond de l'âme, alors identique, par grâce au fond de Dieu, c'est-à-dire incréée par grâce ce que Dieu est par nature : Lieu où se manifeste pleinement la présence incréée de Dieu, c'est-à-dire où l'Un reste lui-même dans sa simplicité, antérieurement à la distinction des Personnes et insondables pour elles en tant que Personnes. Ainsi l'âme est elle-même « sans nom » : « ce n'est ni ceci ni cela, cependant c'est un quelque chose qui est plus élevé au-dessus de ceci et de cela que le ciel ne l'est de la terre. C'est pourquoi je le nomme maintenant d'une manière plus noble que je ne l'ai jamais nommé. »[945] Il s'agit donc d'un lieu atopique, au sens où il est « libre de tous noms, dépourvu de toutes formes, absolument dégagé et libre, comme Dieu est dégagé et libre en lui-même. »[946] Cette liberté du « sans fond » de l'âme marque son unité par grâce avec la substance incréée de Dieu : « Il est aussi absolument un et simple que Dieu est un et simple, de sorte que l'on n'est

[944] Sermon 62, JAH III, p. 21-22.
[945] Sermon 2, JAH I, p. 55.
[946] *Ibidem*.

capable selon aucun mode d'y regarder. »[947] C'est donc le lieu de la Déité, du Dieu incréé et non pas du Dieu trinitaire : « Dieu ne le pénétrera jamais un instant, ne l'a encore jamais pénétré de son regard selon qu'il possède un mode et la propriété de ses Personnes. »[948] L'idée d'un lieu de Dieu qui soit indifféremment le lieu de l'âme est précisée par les prédicats d'unité, einecheit, et de liberté, c'est-à-dire de vacuité, *ledicheit*. En tant que « néant », lieu pur et nu, libre, ledic, il est le lieu de la naissance éternelle du Verbe : Dieu et l'âme s'y rencontrent et s'y unissent selon l'union de la naissance, c'est-à-dire dépris d'eux-mêmes : l'un et l'autre et l'un par l'autre ; il s'agit d'une Pâque, d'une traversée du créé, de l'image jusqu'à l'Ürbild, au sans-nom, jusqu'au non-être : « cependant l'esprit n'est pas satisfait à moins de pénétrer plus avant dans la cime ou l'origine où l'esprit prend son origine. »[949] Or cet esprit doit franchir le créé et revenir à l'incréé par la voie du détachement des idoles. L'Incréé de Dieu comme l'incréé par grâce de l'âme (par leur union dans la naissance éternelle du Verbe dans l'âme), ne relèvent donc pas d'un savoir : on à à se recevoir de Lui, à en vivre, à en être. L'action de l'esprit qui réalise la *durchbruch* est ainsi un passage par la déprise de tout ce que s'en prétendrait cause directe ou immédiate : l'idole qui ne laisse pas être, qui ne donne pas d'être. Son action est ainsi liée à ce que la tradition mystique soulignera comme abandon - un lâcher priser ou une déprise – où l'homme est redonné à lui-même, à son être originel, à ce que la tradition kabbalistique appellera la *néshamah*, l'âme spirituelle retirée dans son fond incréé, c'est-à-dire dans le lieu saint de son antériorité originelle, comme l'exprime le Sermon 52. En tant qu'incréée la néshamah est le germe initial et éternel de la néfesh personnelle. Comme origine elle ne désigne cependant pas un simple point de départ temporel mais une substance : demeure originaire de l'âme tout autant que de Dieu, unis par la respiration commune de la grâce du Verbe engendré dans le fond de l'âme en quoi l'humain se reçoit par l'infinie prodigalité du Don de la Déité. Ainsi l'être créé se trouve convoqué à une participation à l'Incréé du Principe Donateur dans et au gré d'une distance infinie à parcourir plus qu'à abolir : « Dieu conduit cet esprit dans le désert et dans l'Unité de lui-même, là où il est l'Un pur et jaillit en lui-même. »[950] L'unité chez Eckhart n'est pas une abolition de la distance et de la transcendance, une fusion, mais elle est elle cette relation qui unit l'intimité de l'être où l'un se reçoit de l'autre dans la communion de leur présence. La transcendance se tient ainsi au cœur de l'immanence. Dieu vit en l'âme qui participe de ce que

[947] *Ibidem*.
[948] Sermon 2, JAH I, p. 56.
[949] Sermon 29, JAH I, p. 237
[950] Sermon 29, JAH I, p. 237

Dieu lui donne selon sa capacité d'Incréé, selon le mode de son détachement c'est-à-dire la mesure de sa réception de donataire.

L'acte incréé de Dieu comme donation suressentielle donne à l'esprit humain, en participation ou par grâce, d'être en vérité. C'est pourquoi cet esprit « se situe dans l'unité et la liberté. »[951] C'est le Don de la Déité incréée qui est ici origine et fin de l'être, et c'est le Don qui soutient l'être. Or ce Don incréé est celui du Fils « image de Dieu au-dessus de l'image ; image de sa Déité cachée. »[952] C'est ce qu'Eckhart exprime à travers l'interrogation cruciale qui fonde toute sa théologie : « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Pour que je sois engendré comme ce même Dieu. Dieu est mort pour que je meurs au monde entier et à toutes choses créées. »[953] A l'Incarnation du Fils, Don suprême du Père, répond le Don du Fils, sa Pâque et sa Résurrection : don de l'Esprit Saint. Ainsi, en l'Un-Déité-Incréé se trouve présente toute la dynamique trinitaire, c'est-à-dire le Don incréé, originelle : « On doit comprendre ainsi ce mot de Notre-Seigneur : « Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai révélé. »[954] Mais qu'est-ce que le Fils entend de son Père ? « Le Père, répond Eckhart, ne peut qu'engendrer, le Fils ne peut qu'être engendré. »[955] Dans cette distinction des missions hypostatiques se révèle toute la Déité, c'est-à-dire l'Incréé du Principe, soit « l'abîme sans fond de l'être divin et de la nature divine ». Cet « Incréé », cet « Abîme », il l'engendre entièrement dans son Fils unique : « Voilà ce que le Fils entend du Père, il nous l'a révélé pour que nous soyons le même Fils. » Or « le Père et le Fils, ajoute Eckhart, spirent l'Esprit Saint là où l'Esprit Saint est spiré, car cela est essentiel et spirituel. »[956] Chaque Personne trinitaire est ainsi un rayon transcendant du Fond originel de la Déité, ce lieu sans lieu, où elles viennent se nouer dans une communion qui est un Don, un seul et même Acte d'Amour : c'est là leur recueillement qui se dit comme consécration, « essentielle et spirituelle », lieu d'émergence de l'Esprit Saint. Ainsi « devons-nous être unis par l'amour du Saint-Esprit dans le Fils, et par le Fils connaître le Père et nous aimer en lui et lui en nous avec leur amour réciproque. »[957] Ainsi est découvert, avec la structure trinitaire de l'unité comme constitutive de la connaissance la plus pure, c'est-à-dire de l'essence originaire et incréée de la révélation, le fondement ultime de l'union, mise par Eckhart au centre de l'accomplissement des relations de l'âme et de Dieu. L'Esprit comme union du Père et du Fils

[951] Sermon 29, JAH I, p. 237.
[952] Sermon 72, JAH III, p. 83.
[953] Sermon 29, JAH I, p. 239.
[954] *Ibidem*.
[955] *Ibidem*.
[956] Sermon 29, JAH I, p. 239.
[957] Sermon 75, JAH III, p. 105.

se manifeste à l'âme dans son unité avec elle. Car « le même amour dont Dieu aime l'âme est sa vie et dans ce même amour le Saint-Esprit s'épanouit, et ce même amour est le Saint-Esprit. »[958]

Cette réalité ne saurait donc être fragmentée sans manquer alors à la transcendance de Dieu, à la substance incréée de son fond. Qu'est-ce à dire ? Comment Eckhart intègre-t-il cette réalité de l'Absolu à la vie intérieure de l'âme ? « Puisque Dieu aime aussi puissamment l'âme, dit-il, il faut que l'âme soit aussi quelque chose de grand. »[959] La détermination de l'essence de l'âme constituée par celle de l'unité incréée de la structure trinitaire,ne peut nous la laisser appréhender qu'à partir de l'éternité. Ainsi l'Esprit Saint se manifestant à l'âme est son essence incréée qui se donne à elle par grâce : par le même acte de connaissance où l'âme se connaît comme éternelle et incréée par grâce, elle connaît Dieu en tant qu'il est éternel et incréé par nature, de telle manière que l'autorévélation de l'Incréé s'accomplit dans l'unité entre le fond de Dieu et le fond de l'âme, et par suite dans l'essence même de la Déité. L'expérience de l'unité est alors constitutive de la notion d'Incréé comme fondement ultime qui détermine la nature de cette expérience : Dieu en tant qu'Incréé, c'est-à-dire tel qu'il est en lui-même dans sa nudité. Ainsi « tout le temps que l'âme n'est pas dépouillée et dégagée de toute médiation, même minime, elle ne voit pas Dieu. »[960]

[958] Sermon 69, JAH III, p. 62.
[959] Sermon 69, JAH III, p. 62.
[960] Sermon 69, JAH III, p. 62.

3.4 L'Incréé du point de vue de la Trinité

Penser l'Incréé du point de vue de la Trinité nous confronte à la question de la Déité chez Eckhart et à son lien avec les Trois Personnes divines. Quel est la nature de ce lien ? Comment Eckhart comprend-il l'Incréé de Dieu *Gottheit* du point de vue du Dieu *Got* ? La difficulté consiste ici à penser l'Incréé du point de vue du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Comment est-ce possible ?

En outre, la Déité est tantôt assimilée au Père, comme dans le sermon allemand 70 : « La Déité en tant qu'elle est Père »[961], le Fils étant alors le reflet du Père, l'image de sa Déité ; tantôt le Maître fait du Père le « commencement et la fin de la Déité »[962] : « Le Père est un commencement de la Déité, cat il se connaît lui-même en lui-même. De lui émane le Verbe éternel qui demeure en lui et l'Esprit Saint émane de l'un et de l'autre et le Père ne l'engendre pas, car il est une fin de la Déité et de toutes les créatures demeurant en lui-même. »[963] , tantôt le Père est dit être « la racine de la Trinité » : « toute la nature du Père, c'est d'être naturellement comme la racine de la Trinité, voilà ce que le Père est en lui-même. »[964], tantôt la *Gottheit* est renvoyée à un au-delà des Personnes : « Tu dois l'aimer en tant qu'Il est un Non-Dieu, un Non-Intellect, un Non-Personne, un Non-Image »[965].

La radicalité du propos a de quoi étonner puisqu' Eckhart laisse ici entendre que Dieu est « Néant »[966]. Et c'est à ce dernier qu'il identifie précisément sa Déité, comme Abîme sans Fond de l'Être divin : « Et dans cet Un, dit-il dans ce même sermon 83, nous devons éternellement nous abîmer du Quelque chose au Néant. »[967]

Que faut-il en penser ? Qu'est-ce qu'Eckhart entend par « déité » ? Est-ce le Père, le Principe du Père ou encore le Néant du Père ?

Grande est la difficulté de cerner ce qu'il en est de ce « Néant de Dieu », de cet Incréé, et *a fortiori* du point de vue de la Trinité, car il nous incombe de comprendre ce qu'il en est du lien de cette dernière avec l'*Ungeschaffen* divin. Eckhart scinde-t-il la divinité en deux, retenant d'un côté le *Got*, de l'autre la *Gottheit*, comme s'il s'agissait d'un Dieu divisé, ou

[961] Sermon 70, JAH III, p. 71.
[962] Sermon 15, JAH I, p. 142.
[963] *Ibidem*.
[964] Sermon 49, JAH II, p. 119.
[965] Sermon 83, JAH III, p. 154.
[966] Comme il l'affirme dans le sermon 71.
[967] Sermon 83, JAH III, p. 154.

comme s'il était question de penser l'Absolu dans une bipolarité ? Nous tâcherons de montrer au contraire que comprendre l'Incréé du point de vue de la Trinité c'est comprendre que chez Eckhart la Déité (autre nom de l'Incréé du Principe) reste impensable, et par là en quelque sorte inaccomplie, sans la présence trinitaire. Pourquoi ?

Comprendre l'Incréé du point de vue de la Trinité c'est avant tout comprendre en quoi le message chrétien d'Eckhart, tout en restant authentique, est profondément original. Si la pensée du maître dominicain a pu constituer un sujet de prédilection pour les philosophies orientales et en particulier pour les bouddhistes Zen, mettant précisément en avant l'idée de Néant, d'Incréé ou de Réalité ultime comme Vide, ou encore si l'Incréé de Dieu a pu être comparé à la métaphysique védantique de Shankara, en ce qui concerne la conception d'un Être suprême qui transcende le Dieu personnel[968], il n'en reste pas moins que le Thuringien se démarque de ces pensées, et précisément en ne séparant jamais la Trinité de la notion d'Incréé, c'est-à-dire de l'Abîme divin.

Or si Eckhart reste tant apprécié en Orient, c'est bien qu'il a cherché à détacher Dieu de toutes les images, de tous les attributs qui empêchent de l'atteindre tel qu'Il est, et qu'il s'est englouti dans les ultimes profondeurs de la divinité. Il a voulu descendre jusqu'au « désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard, ni Père, ni Fils, ni Esprit Saint, le plus intime où nul n'est chez soi. »[969] Or c'est justement par sa recherche d'un Dieu au-delà des Personnes qu'Eckhart séduit la pensée orientale. Mais il ne faut se laisser prendre au piège d'un synchrétisme, et voir ce qu'il en est d'Eckhart en tant que théologien chrétien. Si la quête spirituelle d'Eckhart vise à l'Abîme sans fond de l'Être divin et de la nature divine en tant qu'elle est incréée, il n'en reste pas moins que la Trinité demeure tout entière intégrée dans ce processus de descente dans le fond de Dieu, même si, de façon ultime, les Personnes sont appelées à disparaître dans « le plus intime où nul n'est chez soi ». Mais c'est aussi de ce « plus intime » qu'elles naissent. Comment le comprendre ?

La Maître oriente sa recherche radicale de Dieu impliquant alors une véritable déconstruction spirituelle (*Entbildung* ou « désimagination ») dont le but exclusif est l'unité du fond de l'âme et du fond de Dieu, autrement dit le retour de l'âme à son origine incréée. C'est ainsi qu'il faut entendre l'épicentre de la mystique d'Eckhart, à savoir la naissance de Dieu dans l'âme, depuis l'éternité du fond incréé de la Déité uni au fond incréé de l'âme

[968] Voir le *neti, neti* des Upanishads, que Shankara intègre à sa pensée comme Eckhart le fait avec la tradition platonicienne des négations.
[969] Sermon 48, JAH II, p. 114.

comme y participant par grâce. Or prêcher cette naissance éternelle de Dieu dans l'âme, c'est la renvoyer ipso facto à la fécondité de la dynamique trinitaire. « Par la naissance, la révélation de Dieu se fait connaître, car s'il est dit que le Fils est né du Père, c'est parce que le Père lui a révélé paternellement son mystère. »[970] Et Eckhart d'en conclure : « plus l'homme dénude et rend claire en lui l'image de Dieu, plus claire est en lui la naissance de Dieu. Il faut entendre ainsi la naissance de Dieu en tout temps : le Père dénude et dégage l'image et brille en elle. »[971] Or ici par « Père », il faut entendre Déité, c'est-à-dire Source principielle de la fécondité dans la dynamique trinitaire. L'unité trinitaire de l'Être divin est ainsi fondée sur son origine incréée, et dans sa dynamique d'engendrement, elle la manifeste à travers la donation absolue du Père : « Le Père ne connaît que ce même Verbe et lui-même et toute la nature divine et toutes choses en ce même Verbe, et tout ce qu'il connaît en lui est identique au Verbe et est le même Verbe naturellement, en vérité. Quand le Père te donne et te révèle cette connaissance, il te donne sa vie et son être et sa Déité, absolument, véritablement, en vérité. »[972] Le lien qui unit les Trois Personnes à l'Un de leur Fond est éternel. Si le lien est éternel, il ne peut cependant y avoir plusieurs réalités éternelles. C'est donc dans une seule éternité qu'on trouve l'Unité, l'Egalité de l'Unité et l'Union ou Liaison de l'Unité et de l'Egalité. Ainsi donc le Principe incréé, absolument simple et sans mélange est unitrine. En lui doit être enveloppé ce qui dérive du principe, mais tout ce qui dérive de ce principe même est, par définition, enveloppé dans son principe. Et en tout ce qui dérive du principe on trouve une pareille distinction trine dans l'unité de l'essence.

C'est pourquoi le principe absolument un de toutes choses sera trine et un. Du Père vient le Fils, et de l'Unité et de l'Egalité du Fils vient l'Amour ou l'Esprit Saint. La nature du Père devient en effet dans le Fils une certaine égalité. C'est pourquoi l'Amour et le Lien proviennent de l'Unité et de l'Egalité. Ainsi les Trois distinctement et en tant qu'ils sont Un dans leur Principe dynamique développe la toute féconde simplicité de l'Incréé : « Si le Père doit engendrer son Fils unique, il faut qu'il engendre son image demeurant en lui-même dans son fond. L'image, telle qu'elle a été éternellement en lui (forme illius), c'est sa forme demeurant en lui-même. »[973]

Ainsi Dieu dans la pureté de son essence incréée n'est pas perçu comme un autre Dieu, mais comme un Dieu d'avant Dieu, un fond d'où il se manifesterait à travers un mouvement trinitaire qui par le nombre « trois » exprime la fécondité même de ce fond qui est alors

[970] Sermon 40, JAH II, p. 63.
[971] *Ibidem*.
[972] Sermon 49, JAH II, p. 120.
[973] Sermon 51, JAH II, p. 135.

comme sa condition anhypothétique d'apparition. Aussi le *Got* créateur et trinitaire ne peut-il pas échapper à l'essence originelle de sa Déité puisque c'est cette dernière qui constitue son Principe, l'essence même de sa manifestation. « Dieu ne peut pas faire autrement que de te donner tout ce qu'il est jamais créé, et lui-même. »[974] Si Dieu « ne peut pas faire autrement » c'est qu'il y va de son essence même de donner, c'est-à-dire d'être trinitaire (puisque c'est sous cette manifestation trinitaire que Dieu est purement donation). L'essence de Dieu n'est pas de rester retiré dans son fond, mais de donner ce qu'il est essentiellement, c'est-à-dire sa nature incréée. La *Gottheit* ne cesserait ainsi de se libérer d'elle-même à travers la Trinité, comme un mouvement de donation qui ne perdrait rien de ce qu'il a en donnant, signant ainsi son caractère absolu, incréé. De même, dans un mouvement de retour à sa Déité, Dieu ne cesserait de se libérer de Dieu pour aller puiser en son fond l'énergie fécondante de son mouvement trinitaire. Une forme de respiration de l'Absolu se dessine dans la notion d'Incréé chez Maître Eckhart qui envisage tout aussi bien la Trinité que la Déité, non pas sur le même plan ni sur des plans opposés, mais dans la perspective d'une unité indissoluble entre le *Got* et la *Gottheit* comme un mouvement de systole et de diastole d'une respiration éternelle qui est celle même de la Création.

Ainsi la manifestation de l'Incréé comme « Néant de Dieu », sa manifestation à l'âme par conséquent, ne produire que dans la réalité même du Dieu trinitaire, autrement dit dans la réalité même de son fond incréé, c'est-à-dire dans l'origine même de sa réalité fécondante. L'homme ne pourra donc vivre cette réalité pour lui-même qu'en participant au mouvement trinitaire qui le fait alors entrer dans la réalité de l'être absolu lui-même. Ainsi l'homme ne peut voir Dieu que là où Dieu se voit lui-même, de même que la Trinité ne peut vivre sa circularité fécondante qu'à partir de la Trinité elle-même. Car c'est par la médiation du Verbe, et par le mystère de sa Pâque, qu'un chemin de deificatio est alors rendu possible, par grâce, au chrétien. A l'image des relations du Fils au Père, l'homme est appelé dans son être le plus profond à être ce fils dans le Fils, c'est-à-dire à conformer son être sur l'être même du Verbe fait chair. Par l'Incarnation et la Passion du Christ, l'Incréé se manifeste dans la réalité créée et continue ainsi la création en la rédimant. Ainsi toute la vie du Christ est un modèle spirituel pour l'homme et une voie d'accès à la Déité. Car Maître Eckhart ne dit-il pas du Fils qu' « il restait sans cesse dans la contemplation de la Déité, rendant, par un enfantement en retour, une louange ininterrompue à la seigneurie paternelle. »[975] C'est dans cette action de grâce du

[974] Sermon 40, JAH II, p. 65.

[975] Sermon 49, JAH II, p. 122.

Fils qu'est contenu tout le message chrétien, car en elle se révèle l'humilité, vertu capitale de la vie spirituelle chez le Maître et qu'il identifie au détachement, premier point de son programme de prédication. La véritable humilité est alors d'être véritablement fils par grâce, c'est-à-dire de participer pleinement à la Passion et à la résurrection du Christ : « La véritable humilité, c'est qu'un homme étant tout ce qu'il est, naturellement créé quelque chose à partir de rien, ne prétende absolument pas faire quoi que ce soit s'il ne l'attend de la lumière de la grâce. »[976] L'attitude noble de l'homme serait alors, à l'image du Verbe-Fils, dans un agir sans agir, c'est-à-dire dans un « pâtir-Déité » au sens d'une contemplation active, humble et continue de l'Incréé, autrement dit d'agir dans le monde sans être du monde, c'est-à-dire tout entier concentré dans la fine pointe de l'intellect qui ne désire que la naissance du Verbe en elle, c'est-à-dire la vie éternelle : « L'âme n'est jamais satisfaite si le Fils de Dieu ne naît pas en elle. Et c'est alors que jaillit la grâce. La grâce y est infusée. La grâce n'opère pas, c'est son devenir qui est son opération. Elle s'écoule de l'essence de Dieu et se répand dans l'essence de l'âme. »[977] La nature incréée de la grâce divine en fait une opération à part, distincte d'une œuvre comprise dans un temps et un lieu déterminés. Car la grâce est éternelle : elle s'écoule du fond de la Déité et est tout entière contenue en elle.

Le saut de l'âme dans l'Abîme de la Déité correspond alors à l'accomplissement de sa relation à Dieu, c'est-à-dire à sa participation pleine et entière à la dynamique trinitaire. Car quand Dieu voit que nous sommes le Fils unique, et donc que nous avons reçu pleinement la grâce de l'Esprit : « Il se hâte et fait exactement comme si son être divin allait se briser et s'anéantir en lui-même, afin de nous révéler tout l'abîme de sa Déité. »[978] De la Déité à la Trinité se réalise le passage de la grâce, comme cette lumière ou cette respiration de la nature incréée de Dieu qui « a hâte d'être notre bien comme il est son bien propre. »[979] Et cela il le réalise en nous donnant son Fils unique comme image parfaite de sa Déité.

[976] Sermon 49, JAH II, pp. 124 -125.
[977] Sermon 11, JAH I, p. 115.
[978] Sermon 12, JAH I, p. 121.
[979] *Ibidem*.

4°) Révélation de l'intimité de la Déité cachée[980]

Voici que la Parole éternelle de Dieu s'incarne, qu'elle prend en charge cette réalité de la chair, réalité limitée, fragile et exposée au péché. Il est difficile d'imaginer un paradoxe aussi grand. Comment Maître Eckhart pense-t-il l'Incarnation ? Comment concilie-t-il l'éternité au temps, le créé à l'Incréé ?

Dans le cadre de ces questions, on mettra en lumière l'importance du rôle de Jean-Baptiste comme témoin du Christ. Simple homme mais envoyé par Dieu et inspiré par lui, Jean-Baptiste souligne avec force l'importance du Christ préexistant, le rôle du Christ incarné et la fonction future de Jésus remonté auprès de son Père. Mais il insiste surtout sur l'origine divine de Jésus, mettant ainsi l'accent sur sa nature incréée, et par là sur le don décisif de la grâce de l'Esprit pour les hommes : « Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde. C'est lui dont je disais : Derrière moi vient un homme qui me dépasse, car il était avant moi … J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et demeurer sur lui[981]. »

Le lien essentiel de la Parole éternelle et du don de l'Esprit Saint se réalise chez Eckhart à travers la dynamique pascale qui rend possible l'envoi du Paraclet, achevant le ministère de Jésus dans le temps par la naissance éternelle du Verbe dans l'âme du croyant. Cette naissance éternelle est la présence intérieure et incréée de Dieu dans l'âme humaine et nous donne à penser la dimension extraordinaire de l'Incarnation dans la vie du chrétien. Elle s'y inscrit comme le plan divin d'une création continuée, d'un retour de l'homme au Principe incréé, origine même de cette Lumière venue dans nos ténèbres – Principe qui est ce « désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard[982]. »

Par la notion d'Incréé Eckhart renvoie à la Déité, à ce qu'il interprète dans le quatrième point de son programme de prédication en termes de « pureté de la nature divine » - et d'ajouter : « de quelle clarté est la nature divine, c'est inexprimable. Dieu est une Parole, une parole inexprimée[983]. » Cette réalité apophatique de la Déité nous renvoie à sa nature incréée, c'est-à-dire à sa transcendance qui se rend pourtant présente dans la Parole : « Au premier commencement de la pureté première, le Fils a ouvert la tente de sa gloire éternelle et

[980] Sermon 22, JAH I, Paris, Seuil, p. 195.
[981] *Jean* I, 29, 30-32.
[982] Sermon 48, JAH II, Paris, Seuil, p. 114.
[983] Sermon 53, JAH II, Paris, Seuil p. 151.

il est sorti de la hauteur suprême afin d'élever son amie, à qui le Père l'avait unie de toute éternité, pour la ramener à la hauteur suprême d'où elle est venue[984]. »

Cette descente de la Parole, l'Incarnation du Fils, comme suprême abaissement, kénose, pour élever l'âme-amie, constitue l'axe de pensée de la transcendance. Sans cette « descente », la Déité resterait impensable ; par la dynamique pascale du Christ, Eckhart pense la déité comme la présence cachée d'un Dieu dont la discrétion et la pauvreté manifestent l'*agapê* absolu, incréé. Car le Fils vient dans le monde comme une « Image de la déité cachée[985] » : « Quand il sortit de la hauteur suprême, il voulut y entrer avec sa fiancée dans la suprême pureté et lui révéler l'intimité cachée de sa Déité où il repose avec lui-même et avec toutes les créatures[986]. »

4.1 Fils d'un même Père par la grâce de l'Esprit incréé

La participation à l'incréé de Dieu donne à la promesse des Ecritures le terrain propre de son effectuation. Le terme d'*alliance* nous enjoint à réfléchir sur la nature même de cette relation et sur ses fruits spirituels. Dans quelle mesure cette alliance engage-t-elle l'homme et Dieu *totalement* ? La Parole que Dieu adresse à l'homme est toujours en même temps participation à l'essence divine. En accueillant la Parole, l'homme se voit promu à une dignité supérieure, celle de fils unique *dans le Fils* ; c'est là une catégorie proprement chrétienne, ancrée dans l'*Evangile de Jean*. L'homme n'accède ainsi au rang de *personne* chez Eckhart que dans cette filiation par la grâce. Ainsi la personne se révèle dans l'individu lorsque Dieu, l'Unique absolument, l'appelle par son nom, unique lui aussi en raison du choix divin, lui attribuant ce nom nouveau que nul ne connaît, hormis celui qui le reçoit. Cela indique une transformation. Et c'est en elle que se tient la promesse. L'individu n'accède à sa noblesse que lorsqu'il s'élève au rang de *fils adoptif*.

Cette réalité situe la relation entre l'homme et Dieu dans l'ordre d'une naissance, non pas celle qui est posée avec la génération sexuelle et qui résulte d'une inadéquation de l'esprit et du corps, mais celle qui découle de l'unité de tout l'être sur le plan spirituel : « En vérité, si Dieu le Père, avec toute sa puissance, souhaitait donner à l'âme, dans sa nature, ce qu'il y a de plus noble, et si l'âme souhaitait recevoir de Lui ce qu'il y a de plus noble, c'est de cette

[984] Sermon 22, JAH I, Paris, Seuil, p. 195.
[985] Sermon 72, JAH III, Paris, Seuil, p. 83.
[986] Sermon 22, JAH I, Paris, Seuil, p. 195.

naissance que Dieu le Père devrait attendre une telle noblesse[987]. » La naissance ancre l'homme dans une relation d'ordre surnaturel dans la mesure où elle fait intervenir la grâce, c'est-à-dire le don absolu du Père à l'âme : cette naissance permet le plein épanouissement de la donation et ainsi rend possible l'effectuation de la promesse – l'enfantement de la Parole dans le plus pur de l'âme. – L'homme, jusque là individu naturel, entre désormais dans une relation surnaturelle immédiate avec Dieu et reçoit la vocation personnelle de devenir fils dans le Fils. Il est élevé au-dessus de sa condition créée et par la naissance, participe par grâce à l'incréé que Dieu est par nature. C'est pourquoi c'est dans le fond de l'âme que se produit la naissance, car c'est dans ce fond que l'âme est véritablement image de Dieu, et trouve ainsi la relation la plus intérieure : « C'est dans ce fond que se trouve le « milieu du silence ». Il n'y a ici que repos, et une demeure pour cette naissance et cette opération par laquelle Dieu le Père prononce ici sa Parole.

Car, de par sa nature, ce fond ne peut rien recevoir d'autre que la seule essence divine, sans aucun intermédiaire. Dieu entre ici dans l'âme dans son entièreté et non pas seulement en partie. Dieu pénètre ici le fond de l'âme[988]. » L'événement de la naissance n'arrache cependant pas l'homme au monde et à l'action mais lui donne d'accomplir son être filial en l'ancrant dans le Principe incréé, dans le fond de la Trinité. La vocation de l'homme en son sens spécifique s'établit ainsi sur un fond théologique trinitaire qui apparaît déterminant dans la constitution de son être filial à l'image du Fils pour le Père dans l'unité de l'Esprit Saint. Car Dieu engendre son Fils dans l'âme de la même manière qu'il l'engendre dans l'éternité : « Dieu le Père a sur lui-même un parfait regard intérieur et une insondable transparence de Lui-même à Lui-même[989], sans aucune image. C'est ainsi que Dieu le Père engendre son Fils : dans l'unité véritable de la nature divine. Voyez ! C'est de cette manière et d'aucune autre que Dieu le Père engendre son Fils dans le fond et l'essence de l'âme, et s'unit à elle[990]. » Le caractère unique, incréé et divin de l'homme est ainsi une promesse contenue dans ce plus intime de lui-même qu'Eckhart nomme le « fond de l'âme », en lequel l'homme s'éveille à la conscience de sa filiation divine, et en lequel, par la naissance du Verbe éternel, il prend part à sa dignité de fils dans le Fils.

[987] Maître Eckhart, Sermon 101, *Dum medium silentium*, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 37.
[988] Maître Eckhart, Sermon 101, *Dum medium silentium*, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 42.
[989] *Ein volkomen înseben in sich selber und ein abgründic durchkennen sî selbes mit im selber*: littéralement un parfait regard en soi-même et une connaissance totale et sans fond de soi-même par soi-même. Maître Eckhart, Sermon 101, *Dum medium silentium*, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 46.
[990] Maître Eckhart, Sermon 101, *Dum medium silentium*, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 46.

Dans le *Traité de l'homme noble*[991], Eckhart met en place un triple objectif : il y rappelle la noblesse de tout homme, le rôle de la grâce dans la divinisation et les moyens mis en œuvre pour cette *deificatio*. Ainsi écrit-il : « L'homme intérieur c'est Adam. L'homme dans l'âme. C'est lui le bon arbre dont Notre Seigneur parle, qui toujours et sans cesse produit de bons fruits. C'est lui également le champ où Dieu a semé son image et sa ressemblance et où il jette la bonne semence, la racine de toute sagesse, de tout art, de toute vertu, de toute bonté : la semence de nature divine. Et cette semence, la semence de nature divine, c'est le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu[992].» L'homme n'est donc pas l'artisan de sa divinisation ; il est, en son image et sa ressemblance, cette terre où Dieu jette « la bonne semence ». Eckhart désigne par là le « *fond de l'âme* » où Dieu communique par grâce sa substance incréée. Or l'image du « champ » convient particulièrement dans la mesure où par elle, Eckhart nous laisse entendre un chemin dans le temps, dans l'exercice spirituel : ce champ doit être cultivé en vue de la naissance, et donc il doit être préparé pour que cette naissance ait lieu. Ce champ doit frayer en lui une voie à la semence divine. Le chemin de cette naissance est chez Eckhart l'humilité qui plonge alors l'être humain dans l'abîme incréé. Tout dépend donc de la disposition intérieure du cultivateur : « La semence de Dieu est en nous. Si elle trouvait toujours un cultivateur bon, sage et diligent, elle croîtrait d'autant mieux et monterait vers Dieu, dont elle est la semence, et son fruit deviendrait semblable à la nature divine … Mais si la bonne semence a un cultivateur fou et méchant, l'ivraie s'y mêle qui couvre et étouffe la bonne semence, si bien que celle-ci ne peut voir la lumière ni parvenir à maturité[993]. » Or c'est en établissant une échelle de six degrés qu'Eckhart établit un chemin d'exercices spirituels afin que l'homme puisse recevoir peu à peu la filiation divine, par grâce. Ainsi, au terme de cette ascension, qui est un approfondissement en humilité, l'homme est « dépouillé de lui-même et transformé par l'éternité de Dieu, quand il est parvenu à l'entier et complet oubli de la vie temporelle avec tout ce qu'elle a de périssable, il a été entraîné et transfiguré en une image divine et est devenu un enfant de Dieu[994]. » Telle est la raison d'être de l'homme intérieur et de l'homme nouveau. L'humilité dépouille ainsi l'être humain de son moi créé et personnel pour le constituer, par grâce, dans la lumière incréé de la divinité où il parvient ainsi à un dépassement de lui-même en Dieu pour devenir son enfant adoptif, son fils dans le Fils. On retrouve ici la dialectique de l'image (*Entbildung, Einbildung, Überbildung*) au terme de laquelle se réalise la naissance par laquelle l'homme connaît également Dieu et la créature

[991] Traduction d'Alain de Libera, éd. Flammarion.
[992] Alain de Libera, p. 174.
[993] De Libera, p. 175.
[994] De Libera, p. 176.

parce qu'il est un dans l'Un ; à l'homme noble ou humble, Dieu seul suffit car il a brisé la coque, abandonné l'*ego* et ses appétits.

Ainsi l'incréé ne sépare pas l'homme de son être créé, mais l'accomplit dans l'ordre de la création, en le situant dans l'assomption de sa nature par la grâce de l'Incarnation : « C'est pourquoi tu dois nécessairement être dans l'essence et habiter dans le fond. C'est là que Dieu doit te toucher, dans la simplicité de son Être, sans l'intermédiaire d'aucune image[995]. » Ainsi le sujet humain se constitue dans l'ordre de la création en habitant le fond de son âme. C'est dans cette attitude profondément intérieure qu'il a sa vocation surnaturelle et incréée, qu'il participe au mystère le plus intime de la révélation, celui de la vie trinitaire. Ainsi le fond incréé de l'âme, cette petite étincelle ou ce quelque chose est ce point d'insertion en l'homme, ce lieu d'où puisse émerger le don éternel du nom de *fils* : « C'est toi mon fils, moi aujourd'hui je t'ai engendré[996] », associé au don de l'Esprit : « l'Esprit du Seigneur est sur moi, car il m'a oint et m'a envoyé[997] » L'homme participe ainsi en son fond à la vitalité de la Trinité, à ce courant éternel de vie entre le Père, le Fils et l'Esprit. Ainsi la naissance spirituelle qui a lieu en lui est une avec celle par laquelle Dieu le Père engendre son Fils.

Cette relation immédiate et intime, tenue par la promesse de la naissance du Verbe dans le fond de l'âme confère une dimension nouvelle au rapport qui unit Dieu et l'âme. Ce que la Bible entend par alliance reste encore inexploré du point de vue de l'incréé de Dieu et de l'âme tant cette réalité dépasse toute connaissance et tout langage explicite ; c'est là que nous atteignons à la dimension mystique de l'œuvre d'Eckhart telle que l'envisage Alois Maria Haas dans *Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*[998] mais aussi Bernard McGinn qui consacre tout un ensemble d'études à la question, notamment dans *The Mystical Thought of Meister Eckhart*[999].

Une telle dimension exige que l'on prenne en vue l'Incarnation, c'est-à-dire le Christ, fait chair par le Verbe de Dieu, lui qui prend chair et sang en vue du salut des hommes : *Je*

[995] Maître Eckhart, Sermon 101, *Dum medium silentium*, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 48.
[996] *Psaume* 2, 7.
[997] *Isaïe* 61, 1.
[998] *Sowohl der Theologe wie der Literarhistoriker, die sich mit der mystischen Erfahrung beschäftigen, kommen daher nicht darum herum, die entscheidende – in der christlichen Mystik : die grundlegende – Rolle der Sprache zu berücksichtigen, die nicht nur als Vehikel sondern oft nicht minder als Medium, ja sogar als thematischer Inhalt (Erfahrung der Geburt des Wortes in der Seele) der mystischen Erfahrung fungiert.*
[999] "The Man from Whom God Hid Nothing" (The Edward Cadbury Lectures 2000-2001), New York 2001.

suis la Voie, la Vérité et la Vie, nul ne vient au Père si ce n'est par moi[1000]. L'identité parfaite entre cela qui sauve l'homme et celui qui l'annonce, contraint à voir tout le Christ dans la Rédemption, mais aussi à ne rien voir de la Rédemption hors du Christ. Le Christ est ce qu'il annonce parce qu'il manifeste le Père, *l'abîme de l'être divin et de la nature divine*[1001], l'Incréé du Principe : *Tout ce que le Père a, tout ce qu'Il est, Il l'engendre pleinement dans son Fils unique*[1002]. En quoi le soubassement théologique de la pensée d'Eckhart, fondé sur la Trinité et le Principe d'Incarnation, permet-il de mettre en lumière, l'éthique et la mystique authentiquement chrétiennes du Maître ?

4.2 La descente de l'incréé dans le créé : le principe d'Incarnation

Si l'on part de l'anthropologie naturelle, on constate qu'un double mouvement la constitue : un mouvement ascendant du corps vers l'esprit, et un mouvement descendant de l'esprit vers le corps. Ce double mouvement, inscrit dans la nature humaine, se fonde lui-même sur l'Incarnation de Dieu qui est descente de l'Absolu-Incréé du Principe[1003] dans le corps-charnel du créé. Ce mouvement est tout entier concentré dans la dynamique de la kénose : « Il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes[1004]. ». La descente de Dieu dans le monde prend ainsi la forme d'une descente dans le chair : Dieu assume tout le poids de la chair, toute son opacité : Il entre dans la misère de la chair mortelle, il vient habiter la nudité de la créature sans perdre sa divinité. Or si Dieu est Esprit, Incréé, il accepte de prendre la part charnelle de l'homme, du créé, afin de l'élever jusqu'à Lui. Dieu implante profondément sa semence dans le sol humain, et ouvre la voie à la naissance du Verbe dans l'âme, à la constitution de l'être comme fils adoptif. En s'incarnant, Dieu appelle l'homme à vivre sa filiation divine et ainsi à devenir par grâce l'Incréé qu'Il est par nature, dans le fond de sa Trinité. Le propos est donc de revenir à ce statut de fils, cohéritier du Royaume avec le Christ, dans une unité de principe qui est avant le temps, mais demeure au-devant de l'homme. Retrouver en soi l'étincelle divine, la substance incréée de l'image – non pas une indistinction primitive et fusionnelle mais un dialogue libre et confiant entre le Créateur et sa créature : retrouver la relation d'amour filial, un amour sans image, sans projections : « C'est pourquoi tu dois nécessairement être dans l'essence et habiter dans

[1000] *Jean* 14, 6.
[1001] Sermon 29, trad. De Libera, Paris, Flammarion, 1993, p. 330.
[1002] *Ibidem*.
[1003] En ce qu'il est par lui-même.
[1004] *Philippiens* 2, 7

le fond. C'est là que Dieu doit te toucher, dans la simplicité de son Être, sans l'intermédiaire d'aucune image[1005]. » Et le Maître rhénan d'en déduire : « Il faut qu'il y ait alors silence et tranquillité et que, sans aucune image, le Père prononce sa Parole, engendre son Fils[1006]. »

Qu'il faille s'anéantir en tant que créature pour que l'Incréé naisse dans l'âme n'est pas à comprendre comme un chemin de désincarnation. Au contraire, quand l'âme humaine revient à son fond pur et nu, l'homme devient ce qu'il était. La transformation de l'être par voie négative est une constitution de l'être comme « fils » : l'homme doit donc mourir à sa première naissance pour vivre selon l'autre naissance. On retrouve ici toute la dynamique pascale, centrale dans la théologie du Maître : « Le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus à eux-mêmes, mais à celui qui est mort pour eux. » (1 *Corinthiens* V, 15). En effet, Eckhart établit la dialectique du créé et de l'incréé à partir de cette dynamique : il voit dans la kénose le moment de négativité suprême où l'homme s'étant fait « néant », s'étant vidé des images et de lui-même, peut alors recevoir la plénitude de l'Esprit. Ce passage par la mort de soi ou la dépossession de son « moi superficiel » est une recentration dans l'*Etwas in der Seele* autrement dit un chemin vers l'accomplissement de soi – un devenir par grâce 'l'unité incréée' que Dieu est par nature. Par la dynamique pascale, le Christ se fait lui-même chemin pour l'homme, c'est-à-dire image par excellence (*eine bilde gotes obe bilde*[1007]) en laquelle la créature pourra être « reformée » dans la forme même de cette Image incréée qu'est le Verbe, et ainsi, être dans le temps sans être du temps, être comme « un point entre le temps et l'éternité[1008]. » Ainsi l'explique Marie-Anne Vannier : « L'âme reçoit alors l'*einförmicheit* avec le Verbe[1009]. »

Pâques est l'antichambre de la Pentecôte : le mystère pascal prépare la venue de l'Esprit Saint, qui est la grâce, cette grâce qui est la gloire incréée elle-même – cette gloire habite l'unité qui en Dieu est active et en l'âme passive. L'unité de l'autre naissance (la naissance éternelle, dit Eckhart) c'est l'Incréé, dont la première naissance sépare l'homme, mais qu'une renaissance peut lui rendre, par une sorte de réminiscence : « Ce que je suis selon ma naissance doit mourir et être anéanti, car c'est mortel, c'est pourquoi cela doit se corrompre avec le temps. Dans ma naissance éternelle toutes choses naquirent et je fus cause de moi-même et de toutes choses – […] Là, je suis ce que j'étais et ce que je dois rester

[1005] Sermon 101, p. 48.
[1006] *Ibidem*.
[1007] *DW* III, p. 244.
[1008] Sermon 23, JAH I, p. 201.
[1009] « Création et négativité chez Eckhart », RSR, 1993, p. 65.

maintenant et à jamais[1010]. » Parvenir ainsi à la vérité de son être en regagnant la relation d'unité qui lie l'âme humaine originellement au Principe incréé. C'est le sens du mouvement qu'Eckhart nomme « percée » (*Durchbuch*) et par lequel il va au-delà de Dieu : « Mais dans la percée où je suis libéré de ma propre volonté et de la volonté de Dieu et de toutes ses œuvres et de Dieu lui-même, je suis au-dessus de toutes les créatures, et je ne suis ni Dieu ni créature[1011]. »

Or cette « odologie excessive »[1012], ce « mystère de la mystique »[1013] qui demande d'acquiescer au détachement, à la pauvreté radicale, pour retrouver le sens ultime de son être ; de délaisser Dieu même pour s'unir à Lui, au-delà de Lui ; se situent dans le fond de l'âme, dans ce « quelque chose » (*Etwas in der seele*) en-deçà de toute ascension, et où règne un grand silence : l'unité du fond de l'âme et du fond de Dieu où expérience et connaissance demeurent par nature incommunicables traduisent la réalité ultime de la mystique chrétienne d'Eckhart fondée sur l'Incarnation. C'est en se faisant homme que Dieu ouvre l'âme humaine à la voie possible de sa réalisation incréée, divine. Nous allons donc montrer en quoi le mystère de l'Incarnation a essentiellement une portée mystique en ce qu'il permet de penser les paradoxes du langage dans l'expérience d'une foi qui s'éprouve dans l'abandon (*Gelassenheit*), dans ce chemin pascal de mort et de résurrection, par lequel l'homme peut devenir par grâce l'Incréé que Dieu est par nature :

En cette naissance,
Que Dieu nous vienne en aide
Lui qui maintenant
Est né homme
Afin que, pauvres malades,
Nous soyons en Lui
Engendrés Dieu[1014].

Dans le Christ, l'homme créé peut devenir par la grâce fils de Dieu, enfant du Père, c'est-à-dire qu'il eut participer à la filialité du Christ et devenir ainsi pleinement homme (noble), personne (théologique). Or ceci se réalise par la naissance du Verbe dans le fond de

[1010] Sermon 52, Paris, Seuil, trad. J. Ancelet, p. 149.
[1011] *Ibidem*.
[1012] Stanislas Breton, *Deux mystiques de l'excès, J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 1985, p. 37.
[1013] Alois Maria Haas, *Gottleiden, Gottlieben : Zur volkspraclichen Mystok im Mittelalter*, Frankfurt, 1989, p. 413.
[1014] Maître Eckhart, Sermon 101, p. 62.

l'âme qui est comme l'inhabitation de la Trinité en lui, la présence de l'Esprit, comme unité du Père et du Fils dans le fond de son âme : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure[1015]. » Le fruit de la rencontre entre Dieu et l'homme est une naissance : naissance éternelle de Dieu dans l'âme, dépassant l'extériorité du rapport de je à toi pour devenir un nous dans l'unité incréée par grâce, c'est-à-dire une relation pleinement filiale qui, de manière unique, participe de la dynamique trinitaire. C'est dans ce nous qu'est contenu le sens même du terme « humanité » chez Eckhart : « L'humanité en soi est si noble ! Dans ce qu'elle a de plus haut l'humanité est égale aux anges et parente de la déité ! La plus grande unition que le Christ ait eu avec le Père, je suis capable de l'acquérir moi aussi, pourvu que je puisse enlever ce qui est ceci ou cela et me saisir en tant qu'humanité[1016]. » Et cet être humain trouve ainsi sa raison d'être dans la fécondité spirituelle, c'est-à-dire dans cette attitude profondément recueillie qui est le résultat d'un véritable « pâtir Dieu », d'un authentique détachement. C'est pourquoi il faut « enlever ce qui est ceci ou cela », se désencombrer, dépasser les images, se décentrer afin de laisser un lieu vierge où Dieu puisse demeurer et que Son Esprit puisse féconder. En cette naissance réside le sens même de la vie chrétienne et de la mystique de Maître Eckhart. Dans cette naissance, l'Incarnation trouve en effet tout son sens du fait que le Fils du Père « est devenu semblable à nous en tout à l'exception du péché », et en un sens vrai agit avec nous en présence du Père et par l'Esprit médiateur entre lui et le Père, entre le créé et l'Incréé.

Ainsi, si Eckhart refuse toute médiation, toute image, il admet en revanche une seule et unique médiation, celle du Verbe : « Le Père dénude et dégage l'image et brille en elle[1017]. » C'est ainsi qu'il faut entendre la naissance du Verbe dans l'âme. Car par la grâce, l'image a un même être avec ce dont elle est image : « Dans cette similitude nous sommes tous un seul Fils[1018]. » Mais cette similitude n'en implique pas moins une distinction que l'analogie permet de penser : l'être créé est comme l'Incréé, mais il n'est pas l'Incréé ; il y participe seulement par grâce. L'analogie doit ainsi se comprendre dans la perspective mystique de la filiation divine, où s'exprime l'unité entre le fond de l'âme et le fond de Dieu.

[1015] Jean 14, 23.
[1016] Sermon 29, De Libera, Paris, Flammarion, p. 319.
[1017] Sermon 40, JAH II, Paris, Seuil, p. 43.
[1018] *Ibidem*.

4.3 Pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu

Par l'Incarnation, Dieu cherche donc à enfanter tout l'homme, à pénétrer toute sa substance humaine, lui permettant ainsi de déjouer les pièges de la désincarnation : ni ange, ni bête, ni Dieu, la créature humaine ne trouve sa place vis-à-vis de son Créateur que dans le mouvement d'une participation à l'énergie intratrinitaire, par la grâce d'une dynamique pascale qui lui ouvre la voie de son devenir-Fils. Un tel chemin ne peut se parcourir que dans une humilité radicale : « De même que la puissance du ciel n'opère nulle part autant que dans le fond de la terre, parce que c'est là qu'il a le plus de possibilités d'opérer, de même Dieu opère le plus dans un cœur humble parce qu'il a le plus de possibilités d'opérer, y trouvant la plus grande similitude avec lui-même[1019]. » Celle-ci renvoie la créature à sa nature et au fait que tout lui vient de la grâce de Dieu. Par l'humilité, l'âme se fit pur réceptacle de la grâce. Ainsi, dans la mesure où la nature est créée, et ne contient donc, par essence, rien de divin (*theion*), l'homme n'a pas le droit d'en tirer une « image taillée », que ce soit une représentation de Dieu ou de lui-même, car il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu incréé. Or c'est par Jésus-Christ, Verbe incarné, image donnant la mesure de tout[1020], que pourra s'opérer le passage de la grâce dans la nature créée. On comprend donc le rôle central de l'Incarnation et de la dynamique pascale dans la constitution de l'être humain. Le don du Fils par le Père manifeste la grâce de l'Esprit. La kénose du Christ devient ainsi le chemin d'une fécondité en esprit pour l'homme créé à l'image de Dieu : marquée du signe de la mort par amour dans l'*agapê*, cette fécondité devient ainsi la forme définitive de l'Incarnation du Verbe de Dieu dans le corps spirituel de l'Eglise, pour la communauté des hommes.

L'homme sera ainsi appelé à vivre une transformation intérieure de son tout être[1021], un passage du créé à l'Incréé comme un désir essentiel de retour au Principe par la médiation du Verbe-Fils. C'est ce que traduit le thème de la naissance chez Maître Eckhart : « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu[1022]. » Cette naissance apparaît comme la raison d'être tant du créé que de l'Incréé. Le Principe

[1019] Sermon 54b, p 163.
[1020] *Eikôn tou theou*. *Cf* 2 *Corinthiens* 4, 4 et *Colossiens* 1, 15. C'est dans le Christ, en effet, que l'homme est parfait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Voilà pourquoi il faut que nous reproduisions l'image de son Fils (*Romains* 8, 29 ; 2 *Corinthiens* 15, 49) ; et de même qu'il nous a fallu « porte l'image du terrestre (Adam), de même nous faudra-t-il revêtir plus tard l'image du céleste (1 *Corinthiens* 15, 49).
[1021] L'homme comme corps et esprit. Le corps mortel fait lui aussi partie de ce que Dieu veut introduire en son plan de salut et faire participer à son immortalité. Ainsi l'*analogia entis* nous conduit à l'intégration de la philosophie grecque à l'anthropologie théologique.
[1022] Maître Eckhart, Sermon 38, *In illo tempore missus est angelus Gabriel*, Paris, Seuil, trad. JAH, p. 48.

transcendant se fait donateur, immanent, et par là donne au créé la possibilité de se constituer comme donataire de la grâce et d'en être ainsi transformé. Et c'est précisément en elle qu'ils se rejoignent par la médiation du Verbe comme canal de la grâce, possibilité de la naissance de l'Incréé dans le créé. En ce sens, la naissance n'est pas une œuvre au sens propre, elle est la quintessence même de la grâce : « 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[1023]. » Principe du mouvement de donation trinitaire et de la participation de l'homme à ce mouvement, le thème de la « naissance » ancre la pensée chrétienne du Maître dans une unité où l'individu humain participant à la vie divine abolit toute frontière entre le créé et l'Incréé. C'est le sens de l'unité du fond de la Déité et du fond de l'âme dans la mystique du dominicain : « Ainsi la Parole éternelle est-elle exprimée intérieurement au cœur de l'âme, au plus intime, au plus pur, dans la tête de l'âme, dans l'intellect, c'est là qu'intérieurement s'accomplit cette naissance[1024]. » Car celle-ci est l'avènement même de la grâce. Cet appel fait de l'homme un être à part, en qui, au plus profond de lui-même, est inscrit l'existence d'un quelque chose qui passe le temps et l'espace, un quelque chose qui ne relève plus du créé mais de l'Incréé de la nature divine. C'est de cela que parle Augustin quand il dit : « J'ai conscience d'une chose en moi qui précède et prépare mon âme : si elle était accomplie et affermie en moi, cela ne pourrait être que la vie éternelle[1025]. »

Ainsi une différence qualitative se tient dans l'âme qui la rattache essentiellement à sa mission unique d'appartenance divine selon la grâce (c'est l'idée de la seconde naissance dans le discours de Jésus à Nicodème). Elle signifie la position d'éminence du fond de l'âme chez Eckhart, ce « quelque chose » dont saint Augustin avait conscience et qui ne pouvait être en lui que « la vie éternelle », autrement dit l'Incréé, en ce qu'il caractérise en propre le fond de la nature trinitaire, comme le souligne Eckhart dans le *Sermon* 54a : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent comme le seul vrai Dieu. Si deux hommes reconnaissaient Dieu comme Un, si l'un lui donnait la valeur de mille et si l'autre reconnaissait Dieu comme « plus d'un », mais si peu que ce soit moins (de mille), celui-ci reconnaîtrait plus Dieu comme Un que celui qui le reconnaîtrait comme mille[1026]. » Par l'« Un » Eckhart entend « la racine et le noyau et le fond de la Déité » - ce lieu sans lieu, sans pourquoi où les Trois sont Un. Or cette réalité

[1023] Maître Eckhart, Sermon 38, *In illo tempore missus est angelus Gabriel*, Paris, Seuil, trad. JAH, p. 53.
[1024] Maître Eckhart, Sermon 38, *In illo tempore missus est angelus Gabriel*, Paris, Seuil, trad. JAH, p. 49.
[1025] Saint Augustin, *Confessions*, Livre X, 40, 65.
[1026] Sermon 54a, *Unser herre...huop von unden ûf sîniu ougen*, Paris, Seuil, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, p. 160.

surnaturelle habite le fond de l'âme, c'est la réalité du Fils « dans la première émanation et dans le même fond et dans la même pureté et dans la jouissance où il a sa propre béatitude et où il possède son propre être. » : elle relève d'une connaissance antérieure au temps, d'une intuition de l'unité, de l'origine qui ne peut se comprendre que dans un mouvement, celui même de la donation absolue de Dieu en son Incarnation. Or celle-ci ne trouve toute sa signification que dans la dynamique de la kénose.

C'est pourquoi cette « chose qui précède et prépare l'âme » participe de cette dynamique. Ce qui fait dire à Eckhart : « Cela se cache et cependant se montre. Cela vient, mais à la manière d'un voleur, qui veut prendre et dérober à l'âme toutes choses. » Si l'âme veut trouver le chemin vers ce qui la constitue en propre et l'unit au fond de Dieu, il lui faut renoncer à elle-même, comme le Christ a renoncé à tout sur la Croix. D'où l'emploi successif des verbes qui marquent la perte, le retrait : « Si cela se montre et se manifeste quelque peu, c'est pour ravir et entraîner l'âme, pour la dérober et la prendre à elle-même[1027]. » Le rapt de l'âme est la condition nécessaire à toute donation. En se donnant à l'homme, Dieu donne au-delà de la mesure du temps : il donne « la vie éternelle » c'est-à-dire lui-même. C'est pourquoi il dit : « que l'on te connaisse comme seul vrai Dieu. » Il ne dit pas : « comme Dieu sage », ni « comme Dieu juste », ni « comme Dieu puissant », mais « comme seul vrai Dieu ». Il veut dire ainsi que « l'âme doit détacher et dépouiller tout ce que l'on ajoute à Dieu par la pensée ou la connaissance, et qu'elle le saisisse dans sa nudité[1028]. »

Ainsi se confirme que toute la mystique de Maître Eckhart se fonde sur une christologie : il s'agit en effet d'une solidarité fondée sur l'incarnation du Verbe et sur la participation de l'homme à la dynamique pascale. Or cette participation ne trouve elle-même sa propre effectuation que dans la communication permanente des membres par l'eucharistie, dans l'organisme vivant qu'est l'Eglise. Car de façon ultime, l'Incarnation du Verbe est l'expression de son dépouillement, du renoncement à l'exclusivité de sa forme divine pour prendre la condition d'esclave offert pour le salut des hommes. C'est à partir de là que s'édifie le corps de l'Eglise. Dans la réciprocité de la singularité de la personne et du caractère unique de son abandon à la communauté, l'équilibre chrétien de la relation entre l'individu et la communauté devient un symbole réel de la vie divine trinitaire. L'unicité absolue du Dieu incréé ne peut être participée par la créature que du point de vue de son être selon la grâce. C'est sur la base de la révélation trinitaire que se fonde l'anthropologie chez Maître Eckhart.

[1027] Maître Eckhart, Sermon 101, *Dum medium silentium*, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 59.
[1028] Sermon 54a, Paris, Seuil, trad. JAH, p. 160.

Par l'Incarnation du Verbe et la naissance de Dieu dans l'âme, on voit ainsi la possibilité de penser l'incréé non plus seulement du point de vue de Dieu mais du point de vue de l'âme humaine : par l'Incarnation du Fils, l'homme peut devenir fils de Dieu par adoption. Cette naissance est ainsi l'expression en l'homme de l'abîme générateur et créateur de Dieu, sa présence incréée dans le créé : Idée divine comme une pensée vivante qui se déploie elle-même et qui s'éprouve dans la naissance du Verbe éternel dans le fond de l'âme, naissance qui s'éprouve elle-même comme une connaissance du plus intime de Dieu et donc de soi-même – connaissance filiale qui participe à la connaissance intratrinitaire : « Le Père ne connaît que ce même Verbe et lui-même et toute la nature divine et toutes choses en ce même Verbe, et tout ce qu'il connaît en lui est identique au Verbe et est le Verbe naturellement, en vérité. Quand le Père te donne et te révèle cette connaissance, il te donne sa vie et son être et sa Déité, absolument, véritablement, en vérité[1029]. »

[1029] Sermon 49, Paris, Seuil, trad. J. Ancelet, p. 120.

4.4 « Seigneur, prends-lui son esprit et donne-lui le tien[1030] »

Au centre de l'œuvre d'Eckhart, la figure principale de la révélation biblique, l'homme-Dieu, Jésus-Christ. Par le Fils, la Parole de Dieu s'introduit comme Parole incarnée dans le monde créé. Singulier incréé en tant que Verbe incarné du Père, le Fils partage aussi le destin créé. Et dans la dynamique pascale de mort et de résurrection, le Verbe s'offre comme Incréé au créé, expiant ainsi pour l'homme et lui ouvrant la voie de sa propre filiation. C'est ici que prend toute son importance la présence *a priori* du « nous » divin, incréé dans le « je » humain et créé. Cette présence du « nous » trinitaire est le point d'attache anthropologique de la fonction médiatrice du Christ. Si l'on doit comprendre Eckhart « à partir de l'éternité », comme le recommandait son disciple Jean Tauler, il n'en reste pas moins que sa pensée part de l'idée concrète d'une création continuée dans le Christ, et donc de ces deux réalités théologiques centrales que sont l'Incarnation et la dynamique pascale. Face à cette réalité, l'homme ne peut que se « détacher » de tout mode (de lui-même et de Dieu) pour entrer dans la Présence incréé du Verbe en lui. Or l'Incarnation vaut aussi bien pour le temps que pour l'éternité, et la naissance de Dieu dans l'âme n'est pas pensée dans un avenir eschatologique mais dans l'ici et le maintenant du temps de la vie terrestre. L'homme n'a pas à se couper du monde, des autres, et de lui-même, il doit seulement recentrer son attention de telle sorte que sa vie ne dépende ni du monde, ni des autres ni de lui-même mais de Dieu seul : « Aucune créature ne peut être ton bonheur, ni aucune ta perfection[1031]. » La mystique d'Eckhart n'est ni quiétisme ni angélisme, mais accomplissement de son être créé en l'Incréé du Principe. C'est le sens de la seconde naissance, de la naissance éternelle de Dieu dans l'âme. Toute l'attention de l'homme doit être portée sur cette naissance, et ainsi détachée des créatures : « Veille seulement à cette naissance en toi, et tu trouveras tout bien et toute consolation, toute joie, tout être et toute vérité. Oublie-le, et tu perdras également tout bien et tout bonheur[1032]. » Il s'agit donc de revenir au lieu de cette naissance « là où jamais les images n'ont éclairé ni les puissances reposé[1033]. »

Par la médiation du Christ, l'homme participe à cette dynamique pascale, et doit ainsi réaliser sa Pâque. Dans la continuité de la kénose du Christ, l'homme se réalise lui-même,

[1030] Psaume 103, 29-30.
[1031] Maître Eckhart, Sermon 101, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 47.
[1032] Maître Eckhart, Sermon 102, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 67
[1033] Maître Eckhart, Sermon 102, Orbey, Arfuyen, 2004, p. 68.

n'accède à la réalité de son fond, à son être incréé, que dans une mort, une situation de vide, afin de se détacher de toute modalité d'appartenance, de tout ce qu'il y a de créé en lui ; c'est là qu'on atteint la dimension mystique de l'incréé du point de vue de l'âme, en ce point où elle croise l'incréé du point de vue de Dieu ; il s'agit pour l'homme de se laisser en quelque sorte absorber par le néant de Dieu, par l'abîme sans fond de sa Déité.

L'Incarnation devient ainsi le vecteur de l'Incréé en l'homme, dans l'épreuve même de la naissance. En la réalité de l'Incarnation du Verbe, l'homme trouve la réalité de sa mission d'homme : faire naître le Verbe dans le fond de son âme. Ceci n'a rien d'abstrait mais participe de façon unique et temporelle à l'éternité du courant d'amour trinitaire. La mission du Christ (et par là son intention la plus intime) en tant qu'Incréé se manifestant dans le créé, ouvre l'homme à quelque chose de plus haut que lui-même, lui intimant cette ouverture consciente à l'Incréé de Dieu dans le fond de son âme : faire correspondre la Parole à l'acte qui la suit, devenir le lieu même de cette naissance présentent le caractère de don ou de grâce incréée, l'espace même pour l'action médiatrice du Christ et l'avènement de l'Esprit. La naissance a ainsi toujours la même actualité en ce qu'elle participe pleinement au mouvement générateur de la Trinité : mouvement qui s'accomplit dans la dynamique pascale où la naissance prend véritablement son aspect d'éternité par la résurrection du Christ, l'achèvement de sa mission et l'envoi de l'Esprit. Par la croix, le Fils s'engage aussi éternellement que le Père dans le salut du monde. Et l'engagement commun, absolu et incréé, concrétisé dans le mouvement kénotique, délivre l'Esprit rédempteur sans lequel la naissance ne saurait avoir lieu. Que Jésus ait sans doute l'Esprit en lui sans mesure, mais le reconnaisse malgré tout comme au-dessus de lui, c'est l'expression de son abaissement[1034], dans lequel descendant de sa condition divine, il devient obéissant jusqu'à la mort[1035]. Et cet Esprit en lui est la présence manifeste de sa mission : présence de l'Esprit en lui en tant que Fils de Dieu fait homme. L'Esprit qui descend sur lui plane au-dessus de lui et le pousse. Le Christ en Croix « rend l'Esprit », cet Esprit qui dans la mort est maintenant aussi humainement expiré vers le Père et rendu au Père[1036] afin qu'à Pâques, il puisse être insufflé à l'Eglise[1037] et, à la Pentecôte, descendre en commun du Père et du Fils sur l'Eglise[1038]. Ce dernier point est essentiel pour que le *oui* du Fils au Père soit totalement accompli, pour que son obéissance filiale soit pleinement féconde : l'Esprit donne ainsi toute sa justification à la mission du Fils.

[1034] *status exinanitionis*.
[1035] Saint Paul, *Epître aux Philippiens* 2, 8.
[1036] *Matthieu* 27, 50 ; *Marc* 15, 37 ; *Luc* 23, 46 et *Jean* 19, 30.
[1037] *Jean* 20, 22.
[1038] *Actes* 2, 2sqq.

Là où dans la kénose, l'assomption de la situation d'abandon du Christ devient l'Incréé même comme Acte pur, l'immanence de la relation garde sa transcendance incréée (qui reste toujours présent) dans la mesure suprême de l'Esprit : *Le Saint-Esprit, personne ne l'a, à moins d'être le Fils unique. Dans la spiration de l'Esprit Saint c'est le Père et le Fils qui le spirent, car c'est quelque chose d'essentiel en même temps que spirituel … L'homme qui est Fils unique, l'Esprit Saint demeure en lui essentiellement*[1039].

Pour accomplir sa relation à Dieu, l'homme est appelé par grâce au même incréé que Dieu par nature. Et cet appel signifie pour lui un chemin de retour : retour au plus profond de son âme *où il y a quelque chose qui dépasse l'essence créée de l'âme, quelque chose que rien de créé ne touche, quelque chose qui n'est rien … C'est un pays étranger et c'est un désert, trop innommable pour qu'on le nomme, trop inconnu pour qu'on le connaisse*[1040]. Or cette réalité incréée dans le fond de l'âme ne peut se concevoir qu'en Dieu, depuis l'éternité, c'est-à-dire par la médiation du Verbe-Fils. Parce que le Verbe s'est fait chair la voie de la percée est rendue possible à l'homme, voie de la filiation en Esprit, voie de la naissance : *C'est également pour cela que l'image de l'âme et l'image de Dieu n'ont qu'un seul être, là où nous sommes fils*[1041]. Retrouver cette pureté originelle du fond revient à *briser la coque, pour que puisse sortir ce qui est caché dedans*[1042]. Il s'agit donc de recueillir le fruit de l'Esprit, c'est-à-dire de vivre intérieurement l'unité de la relation à Dieu : ici la forme temporelle et créée est reprise et élevée par grâce dans la forme éternelle et incréée : *Alors le Père céleste engendre en Lui-même son Fils unique en moi. Pourquoi en Lui-même en moi ? C'est que je suis un avec Lui, Il ne peut m'exclure, et dans cette opération le Saint-Esprit reçoit son être et son devenir de moi comme de Dieu ! Pourquoi ? C'est qu'alors je suis en Dieu !*[1043]

Dieu, Principe incréé, est par nature au-dessus de ses créatures. L'Incarnation de Dieu, le don de sa nature incréée à la création, ne déroge en rien à sa transcendance, mais au contraire l'exalte par la manifestation d'un amour sans mesure. Ce que le Père fait apparaître en Jésus mort comme « péché du monde » à la place des pécheurs, est l'immensité de sa parole d'amour, parole de pardon, de miséricorde absolue : « Dieu a tant aimé le monde qu'il n'a pas épargné son Fils, son Unique, mais l'a livré pour nous[1044]. » Or il démontre en son Fils que sa Parole incarnée est vivante puisqu'il la ressuscite corporellement. L'anthropologie d'Eckhart se centre sur cette dynamique pascale et en particulier sur l'événement de la

[1039] Sermon 29, De Libera, pp. 330-331.
[1040] Sermon 28, De Libera, p. 325.
[1041] Sermon 51, De Libera, p. 345.
[1042] *Ibidem*.
[1043] Sermon 25, De Libera, p. 318.
[1044] *Jean* 3, 16 ; *Romains* 8, 32.

résurrection qui est l'accomplissement de la promesse, l'épanouissement du don de foi, d'espérance et de charité : ce qui fut enfanté dans le créé ressuscite dans l'incréé : « Ce qu'on sème dans la corruption ressuscite dans l'incorruption[1045]. » Ainsi la résurrection non seulement est la garantie du salut, mais elle est avant tout la possibilité pour l'homme créé de recouvrer son intégrité incréée, de devenir par grâce ce fils que Jésus est par nature avec le Père, dans l'union de l'Esprit.

Un Dieu purement transcendant demeurerait un mystère abstrait, purement incréé. Mais un Dieu qui, dans sa transcendance, peut aussi être immanent, constitue un mystère de Présence incréée – c'est-à-dire un *Quelque chose* à quoi l'homme peut espérer participer –. C'est là tout le sens de l'Incarnation.

Le fait qu'une Personne de la Trinité revête notre nature, nous parle, nous donne accès à un sens, brise le mur infranchissable de l'incompréhensible et de l'inconnaissable. Le mystère de l'Incréé vient au jour dans la révélation chrétienne de l'Incarnation de la Parole. Le Verbe fait chair ne vient pas nier la transcendance[1046], l'incréé du Principe, mais il le rend présent à l'homme, au plus intime de lui, par le don de l'Esprit, qui rend alors possible la nouvelle alliance entre Dieu et l'home dans l'unité et dans l'amour. Dieu avec nous, Emmanuel, nous donne de devenir par grâce ce qu'il est par nature. Or cela n'est possible que dans la puissance rédemptrice de l'Incarnation. Au sein de la Trinité incréée, le Père engendre son Unique.

Ainsi la génération du Fils ne peut être pensée selon la création et le temps. Mais d'une substance semblable au Père, le Fils habite la création et le temps, ce qui rend possible le Salut. Il ne s'agit donc pas de mesurer le Don de Dieu d'après notre mesure, c'est-à-dire selon le temps et le créé, mais de le mesurer à la mesure de Dieu, c'est-à-dire en retrouvant ce lien originel à Dieu au fond de l'âme, en renouant avec notre être-fils par grâce dans le Fils et par Lui qui est par nature de la même substance que le Père. Car celui dont la kénose est à penser est Dieu qui, par l'économie du Salut, se fait homme. Or comment penser que c'est en s'abaissant que le Christ nous donne toute la mesure de sa divinité ?

Ainsi est requise à notre pensée la posture inaugurale et originelle de l'humilité – celle même du détachement chez Maître Eckhart – qui laisse Dieu être Dieu, c'est-à-dire « plus

[1045] 1 *Corinthiens* 15, 42.
[1046] Contre Arius qui pense le Christ sans penser sa nature divine. L'arianisme distingue, plus radicalement, en un adoptionisme théologique, le Fils du Père. Car pour Arius, le Fils n'est qu'une créature qui participe par grâce à l'Incréé du Père.

grand que notre cœur[1047] » un Dieu noué à la Croix glorieuse du Fils : la dynamique pascale de la mort et de la résurrection apparaît ainsi comme ce *Quelque chose* d'incréé tel que rien de plus grand ne puisse jamais être pensé – un Quelque chose qui rend à Dieu toute sa transcendance dans sa Présence même. Dans le mouvement de la kénose, la plus haute surabondance croise ainsi le plus extrême dénuement pour manifester l'Incréé même du Principe. C'est la quintessence du message chrétien rendu par Eckhart : que Dieu naisse dans la plus radicale pauvreté, rendant l'homme participant du mystère de l'Incréé de Dieu révélé dans la kénose : « Dans cet Un, nous dit le maître rhénan, nous devons éternellement nous abîmer : du Quelque chose au Néant[1048]. »

[1047] 1 *Jean* 3, 20
[1048] Sermon 83, JAH III, p. 154.

4.5 Le don kénotique de Dieu : L'*agapê* incréée

Le silence du Dieu anéanti est sa suprême parole d'amour; c'est dans ce silence qu'il nous livre son essence même, qu'il se donne tout entier à l'homme pour le sanctifier en son humanité, pour le déifier: « Ici-bas, la Parole ne résonne jamais que pour nous appeler à la rejoindre à travers un nouveau silence, dans un plus profond désert. »[1049] Il s'agit en effet de rejoindre Jésus, Parole silencieuse du Père, donation parfaite, et de nous incorporer en Lui, de s'immerger en son silence au point de parvenir à la non-dualité: « Intérieurement nous devons donc à tous égards nous être incorporés en Notre-Seigneur Jésus-Christ. »[1050] Cette incorporation suppose alors que nous soyons enracinés dans un profond silence où nulle créature n'a accès, dans un immense désert qui n'a pas de limites. Et plus l'âme vit dans le silence du désert plus elle pénètre dans les abîmes de la pure foi, et plus elle est séparée du monde extérieur, enfermé en Dieu , « *enseveli* dans la divinité et *bienheureux* »[1051] Il faut être comme un sanctuaire réservé à Dieu où nul d'autre que Lui ne peut entrer; et ce sanctuaire est le silence même de la nudité de l'âme: « Ténèbre plus que lumineuse du silence... C'est dans le silence qu'on entend les secrets de cette ténèbre... Elle emplit de splendeurs plus belles que la beauté, les intelligences qui savent *fermer les yeux*. »[1052] Dans le silence on rend au mystère toute sa part de mystère, et du même coup on rend à Dieu tout honneur. C'est le point même où l'éternité fait irruption dans le temps. Et depuis l'Incarnation, le Temple, le Sanctuaire de Dieu où repose la pénitude divine, c'est le corps du Christ, un corps blessé, vidé de lui-même pour nous par un acte d'amour absolu, une donation sans arrêt et sans discontinuité, une donation kénotique: Dieu se livre à nous comme Pain de Vie pour nous transformer en lui, et pour que s'accomplisse la non-dualité de toute vraie vie spirituelle qui est appelé à ne jamais mourir: « De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que *je vis par le Père*, de même celui qui me mange, *lui aussi vivra par moi*. »[1053] Oui, elle est dure cette parole, diront les disciples! Qui peut l'écouter?[1054] En effet, comment comprendre un tel message avec sa seule raison? Rien n'apparaît plus impossible. Participer avec tout son être à Sa Vie cachée,

[1049]Louis BOUYER.
[1050]Maître ECKHART, *Oeuvres*, trad. P. Petit, p. 183, « De la vraie imitation de la vie austère du Christ ».
[1051]*Ibidem*, p. 156, « De la vision de Dieu et de la béatitude ».
[1052]PSEUDO-DENYS L'AEROPAGITE, *Théologie mystique*.
[1053]*Jean* 6, 57.
[1054] *Jean* 6, 60.

souffrante et eucharistique, tel est le plus profond désir de l'âme spirituelle: et cela n'a rien à voir avec une recherche de savant, cela échappe à la démonstration et à l'explication causale.

Et pour ce faire, Dieu m'envoie Son Verbe, Sa parole d'amour filiale qui est pour moi comme un chemin, une voie négative que je ne peux donc contempler que par négativité: « Si l'âme a atteint l'état où elle est devenue capable de supporter passivement l'action de Dieu, elle est aussi établie dans celui de ne plus avoir de Dieu (...) Là elle est de nouveau son Verbe éternel. »[1055] Il s'agit donc de pénétrer, avec l'intelligence de son cœur, le mystère d'une donation principielle, autodéploiement de la Déité même de Dieu. S'annihiler revient alors à vivre l'aventure de la donation jusqu'au bout, c'est-à-dire à se néantiser du néant même de Dieu, et se fondre d'amour en lui jusqu'à l'identification des souffrances, pour participer à la gloire de Sa Résurrection: « Heureux les pauvres en esprit, le Royaume de Cieux est à eux. »[1056] Cette béatitude récapitule en elle toute adoration en Esprit et en Vérité. Elle est le reflet même de la vie du Christ, « doux et humble de cœur »; cette adoration en lui se purifie et se conforme à l'Esprit, pour devenir parfaite, authentique: adoration d'amour et en vérité où tou est brûlé pour Dieu. Aussi devons-nous nous couler en Christ, nous « ensevelir dans sa divinité », car par là « l'esprit consomme une mort de son moi au profit de son *archétype éternel*. »[1057] Et cet archétype éternel n'est rien d'autre que le Christ ressuscité des morts: « Le Christ est ressuscité de Dieu dans la divinité, dans *l'unité de l'essence divine*. »[1058] L'adoration en vérité aboutit donc à la non-dualité, c'est-à-dire à cette communion au Pain de vie qui oeuvre en moi comme négativité puisqu'elle vient purifier au feu tout ce qui n'est pas divin, et me rassembler en ce point unique de l'étincelle où je ne suis plus rien, où il n'y a plus même de Dieu, où tout s'est anéanti en la divine flamme d'amour.

C'est en s'exposant à la donation du Christ, à sa Croix, qu'on devient vraiment son adorateur, c'est-à-dire en l'écoutant et en se recevant de Lui, comme le fit Marie-Madeleine, dans un silence de pur amour: « Elle se glissa tout doucement, se découvrit une place à ses pieds et s'y étendit »[1059] Son corps est auprès de moi, j'y adhère et il m'étreint. Et de cette étreinte non-duelle sourd toute fécondité spirituelle: « C'est dans l'essence du Fils que je suis *engendré*, et moi en lui et après lui, et c'est dans celle du Saint-Esprit que je suis *consumé* et

[1055]*Oeuvres* de Maître Eckhart, *Sermons-traités*, trad. P. Petit, p. 154, « De la vision de Dieu et de la béatitude », éd. Tel Gallimard.
[1056]*Luc*, 20, 6.
[1057]Maître Eckhart, *Oeuvres, Sermons-traités*, trad. P. PETIT, « De la vision de Dieu et de la béatitude », p. 156, éd. Tel Gallimard.
[1058]*Ibidem*.
[1059]*Le Livre de Ruth*, 3, 7.

fondu en lui sans résidu et ne deviens entièrement qu'amour. »[1060] Qui peut comprendre l'amour si ce n'est celui qui aime, qui s'investit totalement dans la donation, qui s'y livre corps et âme pour y être « consumé »? La déification réalise la donation dans mon être même et m'élève à la non-dualité par la négativité qui est une brûlure au feu de l'Esprit Saint. C'est pourquoi Maître Eckhart ajoute: « Qui est ainsi dans l'amour, oui, qui *est devenu lui-même l'amour*, ... il ne sait rien d'aucun autre amour ni autre objet d'amour que de lui seul. »[1061] L'âme, « malade d'amour »[1062] est unie à Jésus dans sa Passion: elle vit donc la négativité jusqu'au bout, jusqu'à ce qu'elle recèle de plus divin, de plus suressentielle dirait le Pseudo-Denys. Jésus, pure incarnation de l'Amour en sa donation, m'a fait passer par la Croix, par le Néant pour m'envelopper en lui et m'épouser: « je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi.»[1063] Parce que j'aime le fils je deviendrai fils, et je serai alors vraiment dans le schéma de la donation: car telle est la fécondité spirituelle promise au donataire qui accueille Jésus non pas comme un étranger, mai comme son époux, son enfant, sa mère. Une telle fécondité est promise à la femme vierge, c'est-à-dire à l'âme qui enfantera dans un profond silence, éloignée du vacarme mondain, et ne portant plus aucun regard sur elle-même, mais pleinement préoccupée par la naissance, dans un abandon de pur amour: « que l'âme dans *un retour de gratitude* fasse renaître Jésus dans le cœur paternel de Dieu c'est l'affaire de la femme. »[1064] En effet, l'âme qui est femme n'est plus prisonnière de son oeuvre, elle n'est plus enchaînée à elle, mais s'est libérée de toute attention à ceci ou cela pour être aussi près de Dieu que d'elle-même, et porter beaucoup de fruits et des beaux. Ainsi s'envisage la fécondité de la donation: dans une relation d'amour parfait, détaché, libéré des oeuvres et tout entier enraciné dans l'être même de Dieu: «Jésus est devenu un avec elle, et elle avec lui: elle rayonne et éclaire avec lui comme le pur éclat d'une lumière dans le coeur paternel de Dieu. »[1065]

La non-dualité est l'expression la plus haute de l'amour, la conséquence du détachement, de la donation vécue dans l'accueil total et la fécondité, c'est-à-dire de cet élan amoureux qui reçoit la vulnérabilité même de l'Amour. En entrant dans la virginité du Coeur de Dieu, je libère mon propre coeur de ses pesanteurs, de ses attachements futiles, et je laisse Jésus l'entraîner dans le courant impérieux de Sa Miséricorde. Or paradoxe suprême: cette violence de l'amour qui me soulève et m'emporte dans le coeur de Dieu, c'est au plus haut

[1060] *Des Justes*, *Oeuvres* de Maître Eckhart, *Sermons-Traités*, trad. P. Petit, p. 286, éd. Tel Gallimard.
[1061] *Ibidem*.
[1062] *Cantique des cantiques*, 5, 8 (quatrième poème).
[1063] *Ibidem*, 6, 3.
[1064] *De la femme vierge*, trad. P. Petit, p. 269, éd. Tel Gallimard.
[1065] *De la femme vierge*, trad. P. Petit, p. 270, éd. Tel Gallimard.

degré de l'épreuve que je la vis, dans cette nuit de la foi qui me plonge en plein centre de la Croix, dans la négativité même de tout soutien, de tout repère, de tout don: je n'ai plus rien, je ne suis plus rien, et pourtant c'est là que je peux dire que j'ai tout, que je suis tout, car c'est là que j'ai rejoint le plus intime de mon âme, ce désert irrigué par le seul flot de la Miséricorde du Christ. Et ce moment de la vie de l'esprit, comment l'appeler autrement qu'abîme, néant? L'âme n'est plus aux cimes lumineuses des monts, au contraire elle en a rejoint les souterrains, elle éclot à la nuit, à la ténèbre mystique qui l'unit invisiblement à l'Epoux, à l'Agneau qu'elle suit partout sans savoir et chercher à savoir où Il va la mener, mais toujours confoante, abandonnée, quittée d'elle-même et laissée à Dieu seul. Seul la Donation même, Jésus l'Amour-kénotique, pouvaitla conduire si loin de chez elle. Le coeur blessé de l'Epoux l'enveloppe en sa blessure dont la profondeur sans fond l'invite à toujours percer l'épaisseur créaturale des noms, des images, des idoles... et à vivre le dépouillement de la Passion, de la Croix, c'est-à-dire de la Donation, pour devenir « quelque chose de parfaitement *libre et vide* - comme Dieu seul est libre et vide. Et ce n'est absolument qu'en soi. C'est parfaitement *uni et fermé*, comme Dieu seul est uni et fermé. »[1066]

Il s'agit de devenir témoin de la lumière de la Croix en pleine nuit, dans le néant le plus total, c'est-à-dire de parvenir à la cime de la donation par l'oxymore même du Vendredi saint. Car ce témoignage de la plénitude jaillit dans le désert, il n'a rien, n'est certain de rien, il brûle tout simplement de son amour, libre des nécessités de rendre raison, prêt à tout *par amour*. C'est pourquoi on peut dire avec Maître Eckhart qu'il est vide et uni, c'est-à-dire dépouillé des lois du monde et uni au Christ, précisément en contradiction avec le monde, n'appartenant pas au monde et pourtant présent à lui: « Il doit être un signe *en butte à la contradiction*. [1067]» Et cette union est intérieure, elle me transforme de l'intérieur. Ainsi je reviens au présent de moi-même qui n'est pas un présent temporel, mais un présent éternel, le présent même de la donation comme don qui se donne: chaque instant nous advient comme le don éternel de Dieu, et l'accueillir comme tel, le vivre ainsi nous élève à la non-dualité qui est « l'unique éternité identique à elle-même. »[1068] Jésus, comme Pain quotidien, Nourriture spirituelle, est cette éternité de la donation, « lumière et visibilité du cœur paternel »[1069] et pourtant « ni esprit, ni personne, ni forme. »[1070] Maître Eckhart se contredit-il ou bien s'agit-il effectivement de la donation qui se manifeste dans l'oxymore de la Croix, Ténèbre lumineuse

[1066]*Ibidem*, p. 272.
[1067]dira le prophète Syméon à Marie qui vient présenter l'enfant au Temple.
[1068]*De la femme vierge*, *Sermons-traités* de Maître ECKHART, trad. P. Petit, p. 271, éd. Tel Gallimard.
[1069]*Ibidem*, p. 270.
[1070]*Du renouvellement dans l'esprit*, trad. P. Petit, p.133, *Oeuvres* de Maître ECKHART éd. Tel Gallimard.

par excellence? La clarté amoureuse du Père est tellement éblouissante pour notre petitesse qu'elle vient à nous par négativité, nous rejoignant dans notre néant de créature par ce petit enfant désarmé de la crèche et par cet homme livré, cloué au bois de la croix. Dieu nous dit sa puissance dans la faiblesse la plus extrême, dans l'indigence la plus totale, dans le « pourquoi m'as-tu abandonné ? » de l'amour en croix. Sa donation est une Parole silencieuse, une Plénitude néantisée, dépouillée, un Don sans dons tellement Il est total, autrement dit sa donation est oxymorique, et aucun regard extérieur ne saurait l'encercler comme telle. Entrer dans cette vie de donation exige de renoncer à soi-même et à ses biens afin d'être libre pour Dieu seul. Je m'engage ainsi à pénétrer la clarté de cette nuit, le silence de cette parole, à me donner entièrement, librement, amoureusement. Car se remettre à Jésus, revient à se recevoir de sa donation, et à grandir ainsi dans un silence plein d'adoration et de contemplation, grâce auquel nous serons davantage donnée et davantage abandonnés jusqu'au bout: se laisser voir par Dieu et enfanter par lui, tel est le secret de la « femme vierge » dont nous parle le Maître: qu'on se laisse donc sonder par celui qui connaît nos fibres intimes, qu'on se laisse scruter par « le Vivant qui voit »

C'est à cette négativité de nous-mêmes et de nos peurs de nous laisser aimer que nous appelle le maître rhénan dans son traité *Du détachement* : « Qu'on se détourne du créé et *qu'on devienne un avec le non-créé*. Quand l'âme y arrive, elle perd son nom: Dieu la tire si complètement en lui qu'elle en est elle-même anéantie, comme le soleil tire à soi l'aube matinale pour qu'elle s'anéantisse. Seul *le pur détachement* mène l'homme jusque-là! »[1071] Il s'agit donc que tout disparaisse pour nous afin qu'il ne reste que l'amour, c'est-à-dire que ce signe de la Croix, planté si profond en notre cœur qu'il nous enfouit en son néant, en sa nuit pour nous ressusciter à l'authentique lumière de l'Esprit, celle qui transfigure et déifie l'intime du cœur, et le libère de cette foule d'idoles qui l'empêchent d'aimer librement. Un tel coeur, retourné dans l'amour de Dieu, pétri au Feu de l'Esprit ne peut plus que dire: *Abba* ! en cette folle confiance du pauvre des *Béatitudes*, de l'enfant dont l'Ecriture parle symboliquement. En quoi l'esprit d'enfance est dans l'état le plus réceptif pour l'infusion de Dieu?

[1071] *Du détachement*, trad. P. Petit, p. 26, *Oeuvres* de Maître ECKHART, éd. Tel Gallimard.

5°) La créature conformée avec le Verbe incréé

Il s'agit là autant d'un chemin spirituel que d'une attitude éthique dont la félicité et la liberté intérieures sont les fruits : « Si vous voulez être heureux, vous devez être un fils, non pas beaucoup de fils, mais *un* Fils. Vous devez certes être différents selon la naissance corporelle, mais dans la naissance éternelle, vous devez être un, car c'est la nature qui prend origine en Dieu, et c'est pourquoi il n'y a qu'une seule émanation naturelle du Fils, non pas deux : une seule. Et c'est pourquoi, si vous devez être un seul Fils avec le Christ, vous devez aussi être une seule émanation avec le Verbe éternel[1072]. » Cette recherche de l'unité, loin d'être une dérive panthéiste dans la pensée d'Eckhart, conduit au contraire à penser la relation dans une création continuée par la grâce de l'Incarnation du Verbe ; cette grâce est essentielle si l'on veut penser la présence de l'Incréé dans le créé. C'est dans cet influx de la grâce que le créé est maintenu en éveil et rédimé dans l'Incréé du Verbe qui annonce le Salut. L'Incarnation accomplit la rédemption de l'homme par la grâce : « Pour notre salut, il s'est incarné[1073] » Dans l'exigence de l'unité, l'économie se déploie sans révéler le mode de l'Incarnation, concentrée qu'elle est sur son sens ; l'annonce de la bonne nouvelle s'identifie avec le but qu'elle vise : « Je vous rappelle, frères, l'Evangile que je vous ai annoncé… par lequel vous serez sauvés[1074]. » C'est en vue de notre unité avec Dieu et en Lui, c'est-à-dire en vue de notre salut, que le Christ, fait chair par le Verbe de Dieu, prend chair et sang : ce rapport entre Incarnation et Salut doit se préciser en celui de *notre* rédemption et cette Incarnation comme prise d'un *corps* d'homme ; ce rapport doit donc se préciser en celui d'une relation vivante et personnelle, redonnant à l'homme son statut d'*enfant de Dieu*.

Il s'agit de rétablir le dialogue rompu, de resituer la créature dans sa vivante unité devant son Créateur. Et cela ne devient possible, envisageable, que par la Parole incarnée qui est comme la quintessence du don du Père, sa donation incréée. Dieu fait plus que donner, Il se donne. Son engagement dans le don passe la mesure des hommes, en ce qu'il est de nature incréée Autrement dit, il est bien plus qu'un pardon des péchés, extérieur, juridique, il est ce Don qui atteint l'homme en profondeur, dans son noyau de créature blessée, divisée, pour lui redonner son intégrité devant son Créateur, son unité ontologique d'enfant de Dieu : *Je la*

[1072] Sermon 46 JAH II, Paris, Seuil, 1978, p. 101-102.
[1073] Symbole de Nicée, Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 54.
[1074] Saint Paul, 1 *Corinthiens* 15, 1.

conduirai au désert et je parlerai à son cœur[1075]. A ce propos, Eckhart écrit dans le *Sermon de l'homme noble* : *Cœur à cœur, un dans l'Un, voilà ce que Dieu aime. Tout ce qui est étranger l'Un et loin de l'Un, Dieu le hait. C'est vers l'Un que Dieu appelle et attire. C'est l'Un que recherchent toutes les créatures, même les plus infimes, et c'est l'Un que les plus élevées trouvent. Emportées au-dessus de la nature et transformées, elles cherchent l'un dans l'Un, l'Un en lui-même*[1076]. L'Un serait ainsi l'autre nom de l'Incréé, l'autre nom de La Trinité – là où elle repose en son fond. C'est ici que la théologie de la grâce troue son terrain de déploiement. Car elle constitue essentiellement plus qu'une opération, elle manifeste cette Présence transformation du Verbe intérieur qui appelle l'homme à sa mission de Fils de Dieu, c'est-à-dire à la dignité personnelle et unique de son humanité. L'homme devenu enfant de Dieu coopère ainsi à l'œuvre divine et continue à sa façon la création, depuis sa place d'homme[1077] - cette humanité filiale lui donne alors *un nom nouveau que nul ne connaît hormis celui qui le reçoit*[1078]. De même, Eckhart le dit de l'âme, par analogie : *Si elle demeure obéissante à Dieu jusqu'à la mort, Il l'élèvera et lui donnera un nouveau nom qui est au-dessus de tous les noms. De même que la déité est anonyme et sans nom, l'âme elle aussi est anonyme comme Dieu*[1079]*, car elle est la même chose qu'il est*[1080]. C'est pourquoi le Christ n'appelle plus les hommes qui le suivent ses serviteurs, mais ses amis : *Car tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai révélé*[1081]. C'est dans ce renversement ontologique, dans ce changement de « statut » de l'homme pour Dieu que se réalise la grâce de la donation : *Un ami, dit un païen, est un autre moi-même. Dieu est devenu un autre moi-même, pour que je devienne un autre lui-même. C'est pourquoi saint Augustin dit : « Dieu s'est fait homme, afin que l'homme devienne Dieu*[1082] *» En Dieu, l'âme reçoit donc une vie nouvelle. Ici, l'âme ressuscite de la mort pour entrer dans la vie de la déité ; ici, Dieu déverse en elle toute sa richesse divine ; ici, elle reçoit le nouveau nom qui est au-dessus de tout nom*[1083].

[1075] *Osée*. Eckhart commente aussi cette parole dans le second *Livre de la Consolation divine*.
[1076] Sermon 15, JAH I, Paris, Seuil, p. 140.
[1077] Dans et par un dialogue continu avec le Père, l'homme devient ainsi libre d'être lui-même, délesté des idoles et des images qui marquaient le déséquilibre et la rupture du péché. L'homme devient ainsi lire par Dieu et libre pour Dieu, au service de l'unité de la création. Ainsi Jean conclut que si Dieu dans le Christ a donné sa vie pour nous, nous devons, nous aussi, donner vie pour nos frères. 1 *Jean* 3, 16.
[1078] *Apocalypse* 2, 17.
[1079] *Cf* Sermon 101, trad. Gérard Pfister en collaboration avec Marie-Anne Vannier, Orbey, Ed. Arfuyen, p. 43: *Il n'est rien qui soit à l'âme aussi inconnu qu'elle-même*.
[1080] Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, « Comment l'âme suit sa propre voie et ainsi se trouve elle-même », trad. Alain de Libera, Paris, Flammarion, p. 404.
[1081] *Jean* 15, 15
[1082] J 97, 5-6 : *Got ist mensch worden, uf daz der mensch got wurd*. On reconnaît ici la sentence tirée de la postille d'Hugues de Saint-Cher (*In Ioannem*, tome VI), citée dans le sermon 14.
[1083] De libera, p. 404.

C'est dans l'attitude kénotique du Verbe incarné que l'homme retrouve le sens de l'alliance avec son Créateur, la raison d'être de ce *oui* sans réserve à la volonté paternelle. L'offrande du Christ en Croix est donc avant tout résolution entière de la Parole, une réponse absolue à l'Absolu du Père. Le créé est ainsi justifié en l'Incréé. Et c'est ce que dit saint Jean : *Nous sommes venus de la mort à la vie, quand nous aimons*[1084]. Il retrouve son unité avec l'origine – celle même que l'homme ne peut dire ni nommer mais qu'il est cependant appelé à vivre dans son être profond. On comprend ainsi que l'Incréé se manifeste à l'homme dans une impossible reconnaissance, c'est-à-dire par voie négative : *la lumière est venue dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas reconnue*. La kénose le révèle : elle dit l'Incarnation dans son excès « négatif », c'est-à-dire dans ce qui l'outrepasse elle-même par le Don incréé – antérieur à toute limitation de pensée et d'acte. C'est pourquoi Eckhart associe cette notion d'Incréé à l'Incarnation absolue de Dieu, c'est-à-dire à sa kénose comme outrepassement de toute donation connaissable. C'est l'expérience mystique évoquée dans le *Sermon* 71, une expérience de lumière incréée, lumière qu'est Dieu, que les sens d'aucun humain ne peuvent atteindre[1085]. Lumière qui vient dans les ténèbres du créé, c'est-à-dire dans la dualité du corps et de l'esprit, pour redonner vie et unité à ce qui était séparé. C'est pourquoi le soubassement de toute la dynamique spirituelle d'Eckhart est le mouvement de percée (*durchbruch*) à travers toute la multiplicité du créé. C'est essentiellement l'unité de Dieu que Paul perçoit dans sa conversion sur le chemin de Damas – l'unité de Dieu comme Principe de sa Parole incarnée. L'expérience noétique et mystique de Paul rejoint l'abandon kénotique de Dieu, en ce qu'elle se défait de toute vérité et consent à se laisser saisir par la lumière incréée : *Au-dessus de l'intellect en recherche est un autre intellect qui ne cherche pas, qui demeure dans son être pur et simple, saisi dans cette lumière. […] Ainsi quand l'âme parvient dans l'Un et y pénètre en un total rejet d'elle-même, elle trouve Dieu comme un néant*[1086].

Le fond ultime et le plus intime de cette expérience de Paul rejoint ainsi une reconnaissance de Dieu comme Incréé, c'est-à-dire comme ce Principe transcendant qui, par son don kénotique, se fait Présence inouïe. Paul ne se résigne pas devant ce qui le dépasse, il ne s'en désespère pas, il se laisse tout simplement conduire comme un enfant, avec la liberté des fils de Dieu. Dans cette liberté à entendre la Parole et à la servir, se trouve la rencontre entre le créé et l'incréé – l'infini du Don qui donne son infinité à la terre en tombant en elle, comme le grain de blé, pour mourir et enfanter la terre en Esprit. Mais qu'est-ce que le grain

[1084] *Jean* 3, 14
[1085] Sermon 71, p. 76
[1086] *Ibidem*, p ; 76-77

de blé qui tombe dans la terre, s'interroge Eckhart, et qu'est-ce que la terre dans laquelle il doit tomber ? « Comme je veux le prouver cette fois, c'est l'esprit, ce grain de blé que l'on nomme ou qui s'appelle une âme humaine, et la terre dans laquelle il doit tomber, c'est la toute louable humanité de Jésus-Christ, voilà en effet le champ le plus noble qui fut jamais créé de la terre ou préparé dans quelque fécondité[1087]. » Or ce champ terrestre de l'humanité, dont la destination ontologique est la Trinité, a été préparé par la Trinité elle-même : « Le Père lui-même et ce même Verbe et l'Esprit Saint ont préparé ce champ[1088]. » En se livrant ainsi lui-même, le Christ nous livre à Dieu, afin de traduire en notre humanité la divinité en sorte que le corps et l'âme soient unis en un seul instant dans le Verbe éternel. Ainsi le Christ, parce qu'il nous traduit la divinité, ne peut être reconnu que par un renvoi essentiel à son Père. Ce renvoi est constitutif de l'Incréé lui-même en tant qu'il s'ancre dans la réalité trinitaire.

L'Incarnation toute entière traduit et met en œuvre cette théologie de la Trinité, si présente chez Maître Eckhart, et sans laquelle nous ne pouvons ni concevoir la *Gottheit* ni même, par voie de conséquence, l'*Etwas in der Seele*. Cette réalité théologique de la Trinité qui sous-tend la mystique du Maître nous donne à penser Dieu comme Présence transcendante, c'est-à-dire comme grâce incréée. « Une présence intérieure », telle est la grâce nous dit Eckhart dans le *Sermon* 38[1089]. Ainsi « la véritable humilité, c'est qu'un homme étant tout ce qu'il est, naturellement créé quelque chose à partir de rien, ne prétende absolument pas faire ou omettre quoi que ce soit s'il ne l'attend de la lumière de la grâce[1090]. » Ce passage final du *Sermon* 49 écarte toute interprétation panthéiste qui confondrait les substances. Eckhart nous invite à vivre l'humilité, comme cette attitude intérieure la plus juste dans la relation à Dieu : vivre et agir depuis l'éternité de notre être, c'est-à-dire depuis l'Image incréé de Dieu en nous, depuis le fond le plus noble de notre âme, c'est vivre selon un « pâtir Dieu », paradoxe constitutif de la grâce incréée en l'homme : « L'humilité de l'esprit, c'est que l'homme s'approprie et s'attribue tout le bien que Dieu lui a jamais fait aussi peu qu'il le faisait lorsqu'il n'était pas[1091]. » Eckhart développera cette idée dans le sermon 52 où il sera question de l'*ungeboren*, c'est-à-dire de ce quelque chose de non-né dans l'homme et qui relève de son être incréé reçu par grâce identique à l'être incréé de la nature divine. C'est cette identité perdue que l'homme doit retrouver dans la percée (*durchbruch*), où il fait l'épreuve de sa kénose comme dépouillement radical de toute modalité d'appartenance à sa propre

[1087] Sermon 49, JAH II, p. 121.
[1088] *Ibidem*.
[1089] JAH II, p. 53.
[1090] Sermon 49, JAH II, p. 124-125.
[1091] Sermon 49, JAH II, p. 125.

volonté et à ce qu'il croit être la volonté de Dieu. A la suite du Christ, le chemin pascal de l'homme est un chemin d'abandon où l'homme devra aller du désert à la Croix jusqu'à Gethsémani : non pas ce que je veux, mais ce que tu veux[1092], voire même au-delà dans la perspective d'Eckhart pour qui il semble y avoir un abandon de Gethsémani même, comme il nous le laisse entendre dans ce passage du *Sermon* 52 : « Mais dans la percée où je suis libéré de ma volonté propre et de la volonté de Dieu et de toutes ses œuvres et de Dieu lui-même, je suis au-dessus de toutes les créatures et je ne suis ni « Dieu » ni créature, mais je suis plutôt ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à jamais[1093]. » Un chemin excessif, kénotique par essence, en ce qu'il semble outrepasser la dynamique pascale elle-même et conduire à l'unité entre le « fond dans fond » de l'âme et le « fond sans fond » de la Déité : « Alors Dieu est un avec l'esprit, et c'est la suprême pauvreté que l'on puisse trouver[1094]. »

Dans l'abandon de Dieu sur la Croix, dans l'obscurité de sa mort, et dans la résurrection se réalise la figure totale de l'Incarnation de la Parole qui s'accomplit en l'homme par la naissance du Verbe dans le fond de l'âme qui est l'expression même de la grâce comme forme possible de la coopération de l'homme avec Dieu pour l'unité et la libération de l'œuvre du monde : *Ici l'âme et la déité sont un. Ici l'âme a découvert que c'est elle le royaume de Dieu*[1095]. Il s'agit ici du fond de l'âme, de ce lieu sans lieu où elle participe par grâce au fond de la déité, c'est-à-dire à sa nature incréée : Dieu entre ici dans l'âme en son entièreté et non pas seulement en partie, Dieu pénètre ici le fond de l'âme[1096]. C'est pourquoi c'est dans ce fond que se trouve « le milieu du silence » - *une demeure pour cette naissance et cette opération par laquelle Dieu le Père prononce ici sa Parole*[1097].

La présence de Dieu en l'homme culmine dans le Verbe-Fils qui ne saurait être ni une exclusion totale ni une présence manifeste de l'Incréé, mais la présence d'un Dieu qui se cache. Ainsi pour se révéler à nous, Eckhart nous signifie que cette présence commence par révéler l'homme à lui-même en lui ouvrant le chemin de la possible divinisation par la grâce. Toute la mystique noétique d'Eckhart se fonde sur le *Cur Deus homo*, et ainsi sur le sens même du baptême chrétien ; Que cette seconde naissance, selon l'eau et l'esprit, soit l'axe même de la vie du chrétien nous invite à réfléchir non plus à partir de l'homme extérieur mais

[1092] *Matthieu* 26, 39.
[1093] Sermon 52, JAH II, p. 149.
[1094] Sermon 52, JAH II, p. 149.
[1095] Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, « Comment l'âme suit sa propre voie et ainsi se trouve elle-même », trad. Alain de Libera, Paris, Flammarion, p. 404.
[1096] Sermon 101, trad. G. Pfister en collaboration avec M.-A. Vannier, Orbey, Ed. Arfuyen, p. 42.
[1097] Sermon 101, trad. G. Pfister en collaboration avec M.-A. Vannier, Orbey, Ed. Arfuyen, p. 41.

à partir de l'homme intérieur, car la Parole éternelle est exprimée « au plus intime, au plus pur, dans la tête de l'âme (l'intellect) », nous rappelle Eckhart dans le *Sermon* 38[1098] C'est là qu'intérieurement s'accomplit cette naissance. Ainsi antérieurement à tout accomplissement spirituel par la naissance du Verbe éternel dans le fond de l'âme, une question se pose à l'homme – question que seul le Christ peut poser : « Mais pour vous, qui suis-je ?[1099] »

L'homme pauvre du sermon 52 participe à la kénose du Christ où se révèle « l'intimité cachée de la Déité cachée.[1100] » C'est dans la nudité radicale de la Croix que Dieu manifeste « la ténèbre cachée de l'éternelle Déité » : « Dieu demeure là en lui-même inconnu, et la lumière du Père éternel a brillé là éternellement, mais les ténèbres ne comprennent pas la lumière[1101]. » De l'abîme de l'abandon surgit le fruit de l'Esprit : c'est dans ce vide que la Trinité dispense la grâce de sa lumière incréée, Principe de constitution de l'être humain comme fils dans le Fils. Ainsi, par la Croix du Christ, le mourir de l'homme n'est pas une simple mort au sens où l'on entend par là une limite définitive qu'on ne peut plus reporter, mais un passage vers la vie où l'enjeu spirituel est une naissance – celle du Verbe dans l'âme, c'est-à-dire dans ce quelque chose (*etwas*) qui est incréé par participation au Quelque chose divin, c'est-à-dire à la Déité incréée. Mais que l'*etwas in der seele* ne nous fasse pas conclure à une relation impersonnelle et anonyme entre Dieu et l'homme. Il s'agit bien au contraire pour Eckhart de rétablir le dialogue entre le Créateur et sa créature et donc de penser l'alliance entre Dieu et l'homme dans son caractère unique et original.

Dans l'unité de l'alliance, Eckhart entend montrer le caractère filial de la relation : « Lorsque Dieu créa l'âme, il la créa selon sa plus sublime perfection, afin qu'elle soit une fiancé du Fils unique[1102]. » Si le Christ est mort sur la Croix, il n'est pas mort pour un concept d'humanité, ni pour une idée d'homme, mais pour chaque homme en particulier afin que dans l'unicité d'une relation, il puisse devenir un avec lui dans l'unité. L'Incarnation marque ainsi la descente de l'Un incréé du Verbe dans le multiple créé, dans le nombre, dans la division ; par l'Incarnation, la lumière vient dans les ténèbres et une ouverture se créé pour un retour possible vers l'unité : « Comme celui-ci le savait bien, il voulut sortir de sa secrète chambre

[1098] Sermon 38, JAH II, p. 49
[1099] *Matthieu* 16, 15.
[1100] Sermon 22, JAH II, Paris, Seuil, p. 195.
[1101] Sermon 22, JAH II, Paris, Seuil, p. 196.
[1102] Sermon 22, JAH I, Paris, Seuil, p. 195.

au trésor de l'éternelle Paternité dans laquelle il a éternellement sommeillé, demeurant intérieurement inexprimé[1103] . »

Dans sa sortie, le Fils requiert l'humanité de l'homme créé à l'image de Dieu, il l'appelle à son origine incréée. C'est le défi chrétien de devenir enfant de Dieu par la grâce non pas pour disparaître dans l'anonymat d'une unité fusionnelle et stérilisante, mais sous ce vrai nom qui constitue notre être filial par adoption, et par lequel Dieu ne nous appelle plus « esclaves » mais « amis ». Ainsi la mort sous la lumière du « mourir en Croix » du Christ s'éclaire d'une intelligibilité nouvelle, qui nous renvoie à l'Abîme de la Déité et donc à l'insondable mystère de la fécondité trinitaire. La kénose de la Croix unit ainsi l'âme du fidèle au Dieu de sa foi, un Dieu qui sort de sa hauteur suprême pour la faire entrer « dans la suprême pureté et lui révéler l'intimité cachée de sa Déité cachée », l'esprit même de la Croix qui est le lieu de toute naissance, réciproque immanence de l'âme à la Parole qui l'attire et la déporte dans le fond d'elle-même et de la Trinité qui révèle, par grâce, le fond cachée de la Déité, la lumière incréée du *Grund* où elle repose avec elle-même et avec toutes les créatures.

Maître Eckhart laisse nettement transparaître sa fascination pour la non-dualité dans ses sermons et traités. Mais cette fascination, contrairement au jugement de ses détracteurs, ne le fait jamais glisser sur la pente d'un quelconque monisme ontologique. Essayons donc d'être le plus honnête possible à l'égard de sa pensée en la prenant dans l'ensemble du corpus philosophique, et ne nous hâtons pas de la condamner sous peine de demeurer nous-mêmes dans un aveuglement spéculatif. La donation engage l'homme et Dieu dans une relation appelée à dépasser la distinction, la dépendance et la disproportion, en d'autres termes à s'achever dans la non-dualité, dans l'unité. Mais de quelle unité parlons-nous? Loin d'être un concept, une idée vague, voire un simple idéal, elle s'incarne dans la dynamique même de la donation qui se vit dans et par la négativité. Pourquoi? Car il s'agit d'une donation et non d'un don de ceci ou de cela, d'un objet extérieur à moi que je donnerai à l'autre en gage de mon amitié, de mon amour... L'offrande n'est pas partielle, elle est totale, entière, et ne trouve pas son fondement dans une extériorité mais uniquement en elle-même: la donation désigne alors le don de soi jusqu'au bout, et dans ce suprême abandon trace l'ouverture même de la relation, libère l'espace vital à l'advenue de l'Autre dans son altérité infranchissable qui m'invite au plus grand respect en m'interdisant la fusion. Comment dès lors, concevoir la non-dualité autrement que dans cette perspective d'une relation de deux en

[1103] Sermon 22, JAH I, Paris, Seuil, p. 195.

tant qu'un, appelée à cet un par la négativité, c'est-à-dire par le dépouillement intérieur qui seul peut donner sens à la donation et lui redonner son épaisseur ontologique vitale au travers du mouvement de percée: « La pure essence de la divinité a tiré l'esprit hors de son moi et l'a élevé à lui et rendu pareil à lui, en sorte qu'il n'apparaît plus là *qu'une essence*.[1104] » Et cette déification de l'esprit humain, cette transfiguration, suppose le préalable d'une réception plénière de la Lumière divine, c'est-à-dire une mort à soi, au mien dirait plutôt le Maître, qui m'encombre et obstrue le passage à cette clarté de Dieu: « dans cette union la lumière divine a si complètement pénétré et inondé l'esprit de ses rayons qu'il rayonne avec lui comme la même lumière.[1105] » L'union apparaît comme le parachèvement de la donation puisque Dieu est pleinement accueilli et reflété par l'esprit, devenu divin, sans que lui-même soit Dieu: « l'esprit perd son apparence, non son essence.[1106] » Il ne s'agit pas d'un étrange amalgame entre l'Esprit divin et l'esprit humain, mais d'une conaturalité, d'une participation de tout son être à l'Autre sans que ce dernier s'y confonde, ou fusionne en quelque façon. C'est pourquoi la dialectique de la donation se fonde sur la négativité, c'est-à-dire sur ce travail souterrain de percées où l'esprit s'approfondit en sa viduité, en sa pauvreté, et s'ouvre ainsi à une relation authentique avec Dieu: « Nous disons que l'homme doit être si pauvre qu'il ne soit pas lui-même « un endroit où Dieu puisse agir » ni même qu'il ne l'ait en lui![1107] » Cette idée remet les choses à leur place en ce sens qu'elle nous oblige à ne pas comprendre la non-dualité comme un panthéisme.

Pourquoi ? Dieu est Un, affirme le Maître, il est une « négation de la négation ». Alors que la négation simple s'exprime dans la dualité des termes, la négation redoublée ramène réflexivement le mouvement à lui-même et montre que l'Un n'est un qu'en étant deux: « Un est *la négation de la négation*. Toutes les créatures ont en elles-mêmes une négation; l'une nie qu'elle soit l'autre. Un ange nie qu'il soit un autre. Mais Dieu a une négation de la négation; il est « Un » et nie toute autre chose, car rien n'est en dehors de Dieu. Toutes les créatures sont en Dieu et sont sa propre Déité, et cela signifie une plénitude.[1108] » Autrement dit c'est en affirmant la dualité que je reconnais la non-dualité: la distinction du schéma causal est une étape à surmonter pour vivre l'unité même du schéma de la donation; et je ne vis cette unité qu'en me détachant de moi-même et de Dieu, au point que je ne dois pas affirmer que j'aie Dieu ou que Dieu agit en moi, mais être si abandonné que je n'arrive plus à distinguer la

[1104]*Des deux chemins*, *Oeuvres* de Maître Eckhart, trad. P. Petit, p. 98, éd. Tel Gallimard.
[1105]*Ibidem*.
[1106]*Ibidem*.
[1107]*De la pauvreté en esprit*, trad. P. Petit, *Oeuvres* de Maître Eckhart, p. 138, éd. Tel Gallimard.
[1108]*Sermon* 21, *Unus Deus et pater omnium*, trad. J. Ancelet-Hustache, tome 1, p. 186, éd. du Seuil.

volonté de Dieu de la mienne, que je vive l'authenticité d'une relation non-duelle: « L'homme doit être *si pauvre* qu'il ne soit pas lui-même un endroit où Dieu puisse agir.[1109] » Il me faut donc être libre de toute idée *de* Dieu et *sur* Dieu pour réaliser l'unité, et m'exclure de l'egocentrisme d'une relation fusionnelle qui voudrait s'approprier Dieu et masquer sa propre volonté en volonté divine! En effet, est-ce que cette unité équivaut au fait d'être simplement uni à Dieu? Car en vérité, « il est dans l'âme quelque chose de si apparenté à Dieu que c'est *un et non uni*. (...) Si l'homme était tout entier ainsi, il serait totalement *incréé et incréable*; si tout ce qui est corporel et déficient était ainsi compris dans l'Unité, ce ne serait rien d'autre que ce qu'est *l'Unité elle-même*.[1110] »

Pourquoi est-ce l'unité qui dit le mieux la donation en tant que relation d'origine? Mais déjà que faut-il entendre par « relation d'origine »? J'entends par là la donation en son dynamisme interne et fécond c'est-à-dire en ce qu'elle s'établit sur la négativité de la percée qui creuse toujours plus avant l'espace du don pour réaliser la naissance de l'homme en Dieu et de Dieu en l'homme; et cette naissance se réalise intérieurement, elle est non-duelle au sens où elle refuse l'extériorité et présuppose l'unité pour la fécondité, c'est-à-dire l'unité en tant qu'elle se nie elle-même et nie sa propre négation, et caractérise par là l'originaire même de la Déité. Quand l'âme atteint une telle unité « elle est si pure et si délicate qu'elle n'accueille rien que *la nue et pure Déité*. Et cependant, Dieu lui-même ne peut y pénétrer à moins que ne lui soit enlevé tout ce qui lui est ajouté. C'est pourquoi il fut répondu à l'âme: *« Un Dieu »*. Aussi cette unité n'a-t-elle rien de fusionnelle, de panthéiste: Dieu ne se confond pas à l'homme et réciproquement: la donation permet, dans l'espace de liberté laissé à chacun, de vivre l'unité en elle-même, c'est-à-dire dans cette égalité de l'abandon qu'il convient aussi bien à Dieu qu'à l'homme d'assumer, de vivre jusqu'au bout. Ainsi la donation permet à l'homme, en tant que donataire appelé à devenir donateur, c'est-à-dire à vivre une maternité spirituelle, à enfanter Dieu, d'être co-créateur de Dieu dans l'émergence même de son être spirituel. En effet, c'est dans la donation que l'homme réalise sa dignité d'homme libre. Libre de quoi? De donner son consentement à Dieu, de se livrer dans un oui total car Dieu ne peut se donner sans ce consentement, sans cette réceptivité même de l'homme: « J'affirme, par la vérité éternelle de Dieu, qu'en tout homme qui s'est laissé *couler à fond* Dieu doit se répandre *sans réserve, de tout son pouvoir*: si totalement que dans sa vie, son essence, sa nature, oui dans toute sa divinité, il *ne garde rien pour lui*, il doit *tout répandre, de façon féconde dans*

[1109] *Cf*. Note 137.
[1110] *Sermon* 12, *Qui audit me*, trad. J. Ancelet-Hustache, tome 1, p. 122, éd. du Seuil.

cet homme qui s'est abandonné à Dieu et a occupé le lieu le plus bas.[1111] » C'est pourquoi la non-dualité réalise le « deux en tant qu'un », et non pas l'union dans un imaginaire fusionnelle. Je suis libre d'accueillir ou de refuser Dieu: ma liberté dessine ma part divine, ce côté incréé et incréable qui fait la noblesse de mon être; en effet, ce côté, univoque à l'homme et à Dieu, est infini, inconditionné, sans limites. Rien ne peut me le faire perdre: il constitue ma dignité même, mais il est à retrouver dans un rude chemin de percées où je dois consentir à quitter ma nature créée pour retourner dans ce fond de moi-même, dans cet originaire où je suis dans l'éternité de la divinité qui est le lieu de la plus pure pauvreté[1112]. Ainsi l'homme semble échapper à sa condition créaturale en se créant lui-même, en se donnant comme son propre auteur, participant en quelque sorte à la toute-puissance divine grâce à sa liberté. Et l'on remarque à plusieurs reprises ce caractère très prométhéen de l'homme eckhartien.

Notons tout d'abord que l'homme ne peut se déifier, devenir incréé que dans la donation qui échappe au dualisme pur et dur de la causalité et permet une relation de non-dualité, c'est-à-dire de co-engendrement. Car c'est en participant à l'engendrement même du Père qu'il recouvre sa part incréée et permet l'épanouissement de la non-dualité qui réalise la plénitude de la relation. L'ordre habituel du schéma causal qui prônait l'antécédence du donateur se trouve bouleversé dans le schéma de la donation où l'homme, rené à sa dignité spirituelle, engage la relation dans son consentement et donne ainsi au donateur d'être donateur. C'est donc par lui seul que se réalise, se concrétise, la fécondité de la kénose de Dieu: il est le moteur premier de toute donation en tant que dynamique relationnelle, car sa fonction de donataire est indispensable pour faire advenir un donateur. Quelle audace dans la spéculation du Maître! Mais c'est une audace toute prométhéenne, toute philosophique. Eckhart sort de l'orthodoxie de la causalité, quitte les chemins rassurants de la tradition théologique et prend le détour du risque, de l'aventure spirituelle qui va le mener aux confins de la non-dualité. En effet, il semble bien audacieux d'affirmer que mon humilité donne à Dieu sa Déité[1113]: les juges d'Avignon s'en souviendront...!

L'homme inachevé, incomplet, scindée, a besoin du Feu sacré comme ce qui va lui permettre de s'achever, de s'accomplir dans son unité. Et ce n'est qu'en rentrant dans le schéma de la donation, en vivant la donation lui-même jusqu'au bout qu'il pourra le dérober, et devenir un seul esprit avec Dieu se tenant dans « l'abîme sans fond de l'être divin et de la

[1111] *De l'unité dans l'opération*, *Oeuvres* de Maître Eckhart, trad. P. Petit, p 120, éd. Tel Gallimard.
[1112] « Là je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais là un être sans détermination et *me connaissais moi-même dans la vérité divine*. » *De la pauvreté en esprit*, *Oeuvres* de Maître ECKHART, trad. Petit, p. 136, éd. Tel Gallimard.
[1113] *Sermon* 14, *Surge illuminare Iherusalem*, trad. Mme Ancelet, tome I, p. 137, Seuil.

nature divine.[1114]» La perspective est audacieuse, Maître Eckhart le sait bien, et c'est pourquoi il est si exigeant à l'égard de ses disciples. La vocation spirituelle réclame un total investissement dans la donation, car ce n'est qu'à ce prix que l'homme atteindra sa véritable dignité, son unité authentique: dans ce qui précède la création du monde, le devenir de la Trinité, l'apparition des créatures, c'est-à-dire dans cet originaire, dans ce dédevenir de Dieu lui-même: « Là est la plénitude et l'abondance de toute la Déité, là est *l'Unité*.[1115] » C'est là que l'homme se fait co-engendreur de Dieu: l'unité selon l'opération est donc une tâche essentielle à accomplir pour l'homme spirituel, en tant qu'il vit en lui-même la dialectique entre donateur et donataire. Mais où Eckhart situe-t-il cet avant de la création du monde chez l'homme? Le *sermon* 9, *Quasi stella matutina*, nous donne la réponse: c'est bien le génie spéculatif, située en cette petite étincelle, cette fine pointe de l'âme, qui élève l'homme jusqu'à Dieu, et lui donne de participer à sa propre paternité de donateur: « avec cette puissance, l'âme opère dans le non-être et suit Dieu qui opère dans le non-être.[1116] » C'est cette semence géniale et divine en l'homme qui se veut éternelle, et j'entends part là qu'elle est située et vit dans l'éternité même de l'engendrement, car le Fils est sans cesse engendré, et je suis sans cesse engendré comme ce même Fils: « ce que le Fils entend du Père, il nous l'a révélé pour que nous soyons *le même Fils*. Tout ce qu'a le Fils, il le tient de son Père, être et nature, afin que nous soyons *le même Fils unique*.[1117] » C'est pourquoi le Thuringien insiste tellement pour que l'âme vierge devienne femme, c'est-à-dire engendre à son tour le Fils, comme une mère spirituelle qui donne ses fruits après son temps de percées.

Et la lumière intellective ou la *scintilla animae* du *sermon* 9 est véritablement une vierge femme puisque « cette lumière reçoit Dieu immédiatement, sans voile, nu, comme il est en lui-même: il la reçoit dans *l'opération de la mise au monde de Dieu*! [1118]» C'est dans ce « mettre-au-monde » de Dieu par l'âme que se réalise la non-dualité qui ne s'autorise nullement d'une identité fusionnelle mais d'un co-engendrement, d'une participation plénière au pur-engendrer du Père, du Donateur. Mais cette maternité spirituelle, qui donne à la donation toute son essence, n'est possible que dans le préalable d'une virginité pleinement vécue et assumée, c'est-à-dire dans un consentement au « mourir », au pur néant, à cette liberté même de l'infinité du désir qui l'élève au-dessus de tout le créé, et la sanctifie: « La nature de l'âme ne porterait jamais en elle la similitude si elle ne désirait pas que Dieu naisse

[1114]*Sermon* 29*, Convescens praecepit eis*, trad. J. Ancelet-Hustache, tome I, p. 239, éd. du Seuil.
[1115]*Ibidem*, p. 240.
[1116]*Sermon* 9, *Quasi stella matutina*, p. 104, trad. Mme Ancelet, tome I, éd. du Seuil.
[1117]*Sermon* 29, *id*. note 144, p. 239.
[1118]*De l'unité dans l'opération*, *Oeuvres* de Maître ECKHART, p. 121, trad. P. PETIT, éd. Tel Gallimard.

en elle; jamais elle ne parviendrait à sa nature, jamais elle ne désirerait y parvenir si elle n'attendait pas cette naissance ... *Dieu opère et l'âme désire.* A Dieu appartient l'opération, à l'âme le *désir* ainsi que le *pouvoir que Dieu naisse en elle et elle en Dieu.*[1119] »

Pourquoi cette mort à soi signifie un renouvellement du désir, sinon parce que la percée en Dieu est incessante, toujours renouvelée, que l'homme n'en a jamais fini de se dépouiller de ses idoles, d'anéantir les images et les figures, de se libérer des noms, de se guérir de son besoin pathologique de se représenter un Dieu, de donner sens à tout, au lieu de laisser Dieu être Lui-même dans le mystère de sa divinité? Et la virginité est cet abandon, cette réception parfaite qui donne lieu à « la plus prochaine pauvreté », à l'humilité par laquelle je me rends réceptif au don de Dieu: car si mon désir n'est jamais satisfait, s'il m'invite toujours à désirer davantage, il m'établit *ipso facto* dans un acte de respect d'amour, d'adoration face à l'Incompréhensible, à l'Insondable. Et dans cette pauvreté de savoir, j'accède à la véritable connaissance. Et l'humilité rejoint la pauvreté en ce qu'elle a d'essentielle, de plus pure: l'âme pauvre ou vierge ou humble a tout remis entre les mains de Dieu, elle n'a plus rien à elle et pour elle: sa donation l'engage alors dans une nouvelle donation où il lui faudra participer à l'engendrement divin du Père des Cieux. Sa virginité est une étape qu'elle doit surmonter en son temps pour passer par une nouvelle porte étroite et pénétrer la relation en ce qu'elle a de plus intérieur, de plus profond, de plus noble. Car si l'âme s'y arrête, elle risque de rester stérile, de se replier sur sa viduité, et de ne recevoir que du vide, tournant sur elle-même, se coupant du désir, du dynamisme intellectif essentiel en qui réside la force de la percée: « L'intellect opère sans cesse vers l'intérieur. Plus une chose est subtile et spirituelle, plus elle opère fortement vers l'intérieur, et plus l'intellect est fort et subtil, plus ce qu'il connaît s'unit à lui et devient un avec lui.[1120] » En effet, sa destination spirituelle l'engage au déplacement, c'est-à-dire à la négativité qui fructifie l'humilité en lui conférant le pouvoir d'engager la donation en sa plénitude, en d'autre termes de faire de Dieu un donateur. Je donne ainsi à Dieu ce qui lui est propre par mon humilité, je lui rends sa toute-puissance de Père en le laissant se déverser en moi. Et c'est là que réside véritablement la non-dualité dont nous parlons, dans cette interdépendance du donateur à son donataire, dans ce mouvement même de la donation qui se fonde sur l'engendrement de l'un par l'autre, sur cette réciprocité fécondante et féconde puisque elle donne beaucoup de fruits spirituels comme nous l'apprend le second sermon. Ainsi plus j'effectue la percée, plus je surmonte la dualité, la médiation, et entre dans le mystère de co-engendrement qui me donne de connaître

[1119] *Sermon* 44, *Postquam completi erant dies*, trad. J. Ancelet-Hustache, tome II, p. 90-91, tome 2, éd. du Seuil.
[1120] *Sermon* 9, trad. J. Ancelet-Hustache, p.105, tome 1.

Dieu comme Un, de le reconnaître comme Tout. Cette connaissance de Dieu en tant qu'Un est la clé d'une parfaite réciprocité dans la relation: « Plus on connaît Dieu lucidement et profondément comme Un, plus on connaît la racine d'où sont issues toutes choses. Plus on connaît comme Un la racine et le noyau et le fond de la Déité, plus on connaît toutes choses. C'est pourquoi il dit: « que l'on te connaisse comme seul vrai Dieu. » (...) Il veut dire que l'âme doit détacher et dépouiller tout ce que l'on ajoute à Dieu par la pensée ou la connaissance, et qu'elle le saisisse dans sa *nudité en tant qu'être pur*: ainsi il est « vrai Dieu ». C'est pourquoi Notre-Seigneur dit: « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent *comme seul vrai Dieu*. »[1121] Connaître Dieu c'est donc le connaître comme Non-dualité, c'est-à-dire dansla purté de son être qui est en fait un au-delà de l'être ou encore dans sa nudité d'être ceci ou cela, de déterminations ontologiques. Mais ce « néant d'être » conféré à Dieu dans la métaphysique eckhartienne n'équivaut nullement à une suppression de l'être: Maître Eckhart n'a jamais dénié l'être à Dieu, au contraire il en a fait ressortir la suprématie à travers le travail de percée effectué par l'intellect: « Quand j'ai dit que Dieu n'était pas *un être* et qu'il était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par là contesté l'être, au contraire je lui ai attribué *un être plus élevé*.[1122] » Et cet « être plus élevé » est celui même qui échappe à la détermination, qui ne tombe pas sous la catégorie, et se dit avant tout dans le mystère de l'épiphanie divine, à savoir dans le néant de tout nom et de toute forme.

C'est dans cet informe que réside la déité, cette source d'amour divine qui échappe à tout ce que l'on peut en dire, et qui dans sa nudité n'est perçue que par la puissance intellective, qui dans son ardeur virile, traverse tous les relais de l'être pour toucher ce dernier dans son noyau, dégagé de la coque catégoriale : «L'intellect enlève à Dieu le pelage de la bonté et le prend *dans sa nudité* où il est dépouillé de bonté et d'être et de tous noms. (...) L'intellect prend Dieu *dans sa nudité*, dépouillé de bonté et d'être. [1123]» L'intellect saisit jusqu'aux paroles ineffables et inexprimables, ou plutôt il pénètre la nudité divine, et perce jusqu'à cette connaissance sublime où chaque parole n'est qu'une goutte de rosée en comparaison du Verbe véritable, où chaque connaissance n'est qu'un faible aperçu de la lumière de l'intellect divin: ainsi, plus l'intellect perce en Dieu plus il se vide de tout appui intellectif et va droit à la déité, sans passer par les détours du savoir humain qui ne font qu'enténébrer la claire vision de l'Esprit: « Si quelqu'un croit savoir quelque chose, il ne sait

[1121]*Sermon* 54 b, *Unser herre ... huop von unden ûf sîniu ougen*, trad. J. Ancelet-Hustache, tome II, p. 160, éd. du Seuil
[1122]*Sermon* 9, trad. J. Ancelet-Hustache, tome 1, p. 101.
[1123]*Sermon* 9, trad J. Ancelet-Hustache, tome I, p. 103.

pas encore comme il faut savoir[1124] », ou encore: « Je sais bien que moi-même, je n'ai pas encore saisi.[1125] » Il s'agit donc bien d'un amour intellectuel de Dieu, puisque le mode d'élévation vers Dieu est un mode intellectif: le génie spéculatif creuse en Dieu, perce ces veines conceptuelles pour retrouver le noyau, le point nodal, l'unit du Dieu Un. Qu'en est-il alors de la donation dans ce schéma intellectif ? Précisons en premier lieu le mouvement intellectuel du procédé négatif: la négativité, on l'a vu, est au cœur de la dynamique de la donation dans la mesure où elle caractérise le mode suprême de connaissance de Dieu: Dieu ne s'appréhende que négativement, c'est-à-dire au-delà de tout ce que l'on peut en saisir, en affirmer ou même en nier: c'est pourquoi il convient d'employer le terme de négativité plutôt que celui de négation indiquant un certain caractère statique qui risquerait de figer Dieu dans l'apophase, et tournerait court, alors que l'apophatisme n'est qu'un moyen d'accès vers la déité, c'est-à-dire vers cette essence divine, au-delà de l'être, autrement dit dédevenue à toute catégorie du créé. Car la négativité indique avant tout ce forage intellectif de la percée, cette force dénudante du déplacement qui signifie un abandon, un dépouillement, une quête de la non-dualité dans la vie même de la relation. En effet, plus l'âme perce, plus elle devient intérieure, c'est-à-dire plus elle perd tous ses noms et tous les noms de Dieu: cet élan est proprement *intellectuel*; il s'accomplit comme une intériorisation purifiante et simplificatrice. Et cette non-dualité, par négativité, situe l'homme au centre de lui-même, dans sa lumière intellective incréée qui l'unit directement au Dieu incréé: « La béatitude de Dieu réside dans *l'opération vers l'intérieur de l'intellect où réside le Verbe*. L'âme doit être là un *« adverbe »* et opérer une seule oeuvre avec Dieu, afin de puiser sa béatitude dans la *connaissance qui plane en elle-même*: dans cette connaissance où Dieu est bienheureux.[1126]»

Ainsi tout mon être réside dans cette Unité de la Déité dont il procède sans pour autant jamais lui échapper: « Tout demeure l'Un qui jaillit en lui-même[1127] » La négativité est donc intégrée au cœur même de mon être, puisque je suis depuis toute éternité dans cet Un de la Déité, dans « cette connaissance qui plane en elle-même. » Elle se situe dans cette part infime de mon âme où je ne suis plus à moi-même en tant que créature, mais où je suis tout à Dieu, en Dieu, comme Dieu puisque cette part est justement la *scintilla animae* incréée. C'est d'ailleurs pourquoi elle est dans l'esprit cette « puissance qui seule est libre.[1128] » Aussi parle-t-on de non-dualité dans cette puissance puisque ce n'est que dans sa viduité, sa liberté, son

[1124]Saint PAUL, *première épître aux Corinthiens* 8, 2.
[1125]Saint PAUL, *lettre aux Philippiens*, 3, 13.
[1126]*Sermon* 9, trad. J. Ancelet-Hutache, tome I, p. 105, Seuil.
[1127]*Sermon* 40, *« Blibet in mir !»* trad. J. Ancelet-Hustache, tome II, p. 63, Seuil.
[1128]*Sermon* 2*, Intravit Jesus in quoddam castellum*, trad. J. Ancelet-Hustache, tome 1, p. 55.

dénuement qu'a lieu l'engendrement du fils et que l'âme se tient comme un « adverbe » auprès du Verbe. Maître Eckhart insiste beaucoup sur cet engendrement unique, il y tient comme à la prunelle de ses yeux et fait reposer sur lui le principe même de l'émergence de l'homme divin, sanctifié par la négativité et devenu capable, par ce travail négatif, d'être donateur à son tour, c'est-à-dire père du Verbe.

On devient donc plus grand que soi, on émerge à son être divin, en menant longtemps une vie sans éclat dans la solitude du désert, c'est-à-dire en pratiquant cette ascèse intellective de la négativité qui nous donne de participer toujours davantage à l'esprit de la donation, où Dieu ne cesse de sortir de lui-même pour retourner en lui-même, autrement dit pour naître dans l'âme, devenir fils de l'âme et vivre avec elle une relation *non-duelle* dans le fond même de sa Déité, une communion dans la ténèbre: et c'est ce qu'on a appelé le *co-engendrement*, la co-appartenance dans la dynamique même de la naissance. Ainsi, quand l'âme contemple la face de Dieu, elle perce sans repos dans ce qu'elle peut voir apparemment de lui, jusqu'à ce point ultime du Néant, de la Croix, prémisse de la Résurrection, c'est-à-dire de la vraie Lumière, libérée des faux éclats du créé, et rendue à Elle-même dans la pureté de Sa manifestation. Et cette percée intellectuelle de la contemplation, on l'accomplit en suivant le Verbe par derrière, c'est-à-dire en empruntant la voie négative, en osant cette négativité toute spirituelle qui s'affranchit de toute assignation à un lieu, à un nom ou encore à une idée.

Conclusion à la Tertia Pars : *Gottheit* et Trinité

Le textes eckhartiens parlant de la divinité mettent en tension le Dieu trinitaire (*Deus*, *Got*), et la Déité (*Deitas*, *Gottheit*)[1129]. Si la Trinité constitue le fondement de la révélation chrétienne, il convient de montrer que la position du Maître rhénan sur le *Got* s'envisage non pas dans la perspective d'un dépassement du Dieu trinitaire pour privilégier la *Gottheit*[1130], mais comme une mise en relation de *Deus* et *Deitas* afin de penser l'unité d'un même Principe incréé, ce qui revient à affirmer la transcendance de Dieu. C'est à partir de trois points de vue spéculatifs distincts qu'Eckhart le montrera, rendant ainsi compte de l'authenticité de son christianisme : du point de vue de la création essentielle, du point de vue de l'incarnation et du point de vue de l'homme noble. Tout d'abord, celui de la création essentielle, à partir du *Commentaire de la Genèse* : *« Dieu créa le ciel et la terre » est l'instant simple et originaire de l'éternité (premier), celui-là même dis-je qui est identiquement et absolument l'instant où Dieu reste de toute éternité et où se produit, s'est produite et se produira éternellement l'émanation des Personnes divines.*[1131] » Ainsi les travaux de Marie-Anne Vannier, d'Emilie Zum-Brunn et Alain de Libera ont montré cette dimension originale du point de vue de la création chez Eckhart : « Ainsi, loin de discréditer la création, Eckhart est peut-être le penseur 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[1132]. »

La position ontologique de Dieu-Trinité n'est pas séparable de l'agir divin créateur. On ne peut pas penser la création en dehors de la procession interne des Personnes divines. Pourquoi ? Comment le comprendre dans la perspective de l'incréé de Dieu chez Eckhart ? « L'instant simple et originaire de *l'éternité* (…) l'instant où Dieu reste *de toute éternité* » est l'instant[1133] où se produit l'émanation des Personnes. Cette réalité théologique par laquelle

[1129] Il se réfère en cela à la logique du Principe et de sa manifestation.
[1130] Et faire alors de cette dernière le seul vrai Dieu comme Principe incréé.
[1131] Kohlhammer, 1937 s. *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, I, *Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner, Alain de Libéra, Edouard-Henri Weber et Emilie Zum-Brunn, Paris, Le Cerf, 1984. *Commentaire du Livre de la Genèse*, I, n° 8 (*LW* 1).
[1132] Marie-Anne Vannier, « Création et négativité chez Eckhart », RSR, 1993, p. 57.
[1133] éternel

Eckhart parle à partir de l'éternité[1134], ne trouve son assise que dans la mesure où on y intègre l'idée de la génération éternelle du Verbe et la préexistence en Lui des créatures sous leur mode incréé[1135]. Qu'est-ce à dire ?

Le *Got* défini comme la manifestation trinitaire de Dieu, se présente avant tout chez Eckhart comme un Dieu Créateur, c'est-à-dire comme cet Absolu qui contient en Lui toutes ses créatures avant même qu'elles ne soient[1136]. La nature incréée de Dieu se manifeste donc avant tout par sa création en tant qu'elle existe éternellement en lui-même, dans Sa Pensée, avant de se manifester extérieurement. Le point de vue de la création essentielle nous conduit alors à penser la position centrale du Verbe incarné dans la théologie eckhartienne. L'économie de l'incarnation trouve en effet son fondement au sein de la Trinité. Le Verbe réalise une médiation entre le Créateur et sa créature. Le Logos rétablit la dialogue entre Dieu et l'homme en assurant, par sa double nature, le lien entre le créé et l'incréé. Comment Eckhart l'envisage-t-il et en quoi l'incréé de Dieu reste-t-il impensable sans la Présence même du Verbe ?

A partir de la l'Incarnation du Verbe divin, la création se continue et s'accomplit. Eckhart l'envisage non seulement d'un point de vue théologique mais aussi anthropologique. Par le Verbe éternellement engendré, l'homme n'est plus séparé de son Créateur, mais il est en lien avec Lui parce qu'il s'origine en Lui en tant qu'idée incréée. Le Verbe-Fils de Dieu permet alors d'établir le lien entre cette première création, défigurée par la péché, et la seconde, dans le eaux du baptême à travers laquelle est préfiguré tout le mystère pascal sur lequel nous reviendrons. Du point de vue de l'éternité et de l'incréé, le Verbe divin est référé à la Trinité, mais du point de vue du temps, il se réfère à la créature qu'il exhausse alors jusqu'à l'incréé : c'est la grâce de l'adoption et de la naissance de Dieu dans l'âme qui

[1134] Comme nous le soulignons dans le texte du *Commentaire du Livre de la Genèse*.

[1135] Ce qui n'est pas sans faire intervenir la doctrine de l'intellect en référence à la philosophie d'Aristote (*Cf* le *De Anima* III) et à ses commentateurs arabe.

[1136] C'est-à-dire sous leur mode incréé. On rejoint ici l'idée d'un des sermons clé d'Eckhart, à savoir le sermon 52, Beati pauperes spiritu, où il est question de naissance éternelle : « Dans ma naissance [éternelle], toutes choses naquirent et je fus cause de moi-même et de toutes choses. » (JAH II, p. 149). Comment le comprendre ? Car selon l'enseignement traditionnel, Dieu seul est causa sui. Ici Eckhart se place du point de vue de l'éternité, c'est-à-dire antérieurement à la distinction en
tre Créateur et créature. Il est ici question d'incréé, tant pour l'âme que pour Dieu. Toute dualité est abolie. Ici la non-dualité est une identité entre le fond de l'âme et le fond de Dieu. Tel est pour Eckhart l'unique origine de l'homme. Dans l'œuvre latine, on trouve aussi le terme d'*ebullitio* comme écoulement des créatures à partir de leur cause, auquel s'oppose la *bullitio* intradivine : dans l'origine au-delà du Dieu créateur « naquirent aussi toutes choses », c'est-à-dire toutes choses bouillonnent dans l'origine à l'état de semences. Tant qu'il n'y a pas encore de monde créé, ou d'être mortel pour invoquer Dieu, Dieu n'est pas « Dieu », Dieu apparaît seulement comme vis-à-vis de la créature : « Dans ce même être où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même pour faire cet homme que je suis. C'est pourquoi je suis cause de moi-même selon mon être qui est éternel, et non pas selon mon devenir qui est temporel. » (Sermon 52, JAH II, p. 148).

constituera toute la troisième partie de la thèse : « Car il serait de peu de prix pour moi que le Verbe se fût fait chair pour l'homme dans le Christ – en supposant qu'il soit séparé de moi – s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu. […] et c'est ce qui est dit : Le Verbe s'est fait chair, à savoir dans le Christ premier engendré, et il a habité en nous, quand nous sommes engendrés fils par adoption (*generamur filii dei per adoptionem*). »[1137] Aux yeux d'Eckhart, on ne peut absolument pas dissocier la Trinité de l'incarnation du Christ, mystère par lequel toute créature se trouve incluse dans le rayonnement de la grâce[1138] : « Car Dieu nous vit lorsqu'il fut fait homme pour nous dans le Christ, et il nous voit de nouveau en nous adoptant pour fils et en habitant en nous comme le père dans ses fils *(et in nobis tamquam pater in filiis inhabitando)*[1139].

De là, Eckhart en vient au point de vue spirituel : le Verbe s'est fait chair dans le Christ, et il a habité en nous, lorsqu'en chacun de nous le Fils de Dieu se fait homme et le fils d'homme est fait Fils de Dieu : « Voyez quel amour Dieu nous a donné pour que nous soyons appelés fils de Dieu et que nous le soyons »[1140] Une telle réalité, Eckhart l'entend pour chaque créature : celui qui est fils d'homme est fait fils de Dieu. Et de citer l'Apôtre Paul à l'appui de son discours : « Nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur.[1141] » Le commentaire qu'en fait Eckhart est assez éclairant : « Il ne faut pas imaginer faussement qu'autre soit le fils – ou l'image – par quoi le Christ est Fils de Dieu, et autre le fils – ou l'image – par quoi l'homme juste et déiforme est fils de Dieu (*non enim est imaginandum falso quasi quasi alio filio sive imagine Christus sit filius Dei, et alio quodam homo justus et deiformis sit filius Dei*).[1142] Nous sommes donc transformés en la même image. En cela, Eckhart reste dans la continuité de Paul, fondant son anthropologie sur une mystique où l'homme se réalise comme *image dans l'image* ou *fils dans le fils*. *« L'homme juste et déiforme est fils de Dieu »*, cette phrase ne se comprend qu'à partir de la réalité du Dieu incréé comme *Deitas* manifestée dans le déploiement trinitaire. L'homme déiforme, habité de la Présence du Verbe, rejoint son origine incréée. Comment Eckhart l'entend-il ? L'incréé de Dieu est cet Absolu à partir duquel se pense la création : « En outre, si nombreux que soient les miroirs placés devant le visage ou la face de l'homme, ils sont tous

[1137] *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, 6, p. 233. Commentaire de Jean I, 14 a. Paris, Cerf.
[1138] La grâce de l'adoption filiale.
[1139] *Cf* Hugues de Saint-Cher, Postille, VI, f° 285 ra, et Thomas d'Aquin traitant de la mission temporelle du Fils (*Cf In Sententiam*, d. 15, q. 4, a 1 & 2). Eckhart étend jusqu'à chaque fidèle sa lecture de cette inhabitation [habiter dans]. Or la grâce de l'inhabitation est essentiellement liée à la médiation du Verbe incarné.
[1140] I *Jean* 3.
[1141] Saint Paul, 2 *Corinthiens* 3, 18.
[1142] La grâce divinisante est le fruit premier et direct de l'Incarnation. *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, 6, p. 237. Commentaire de Jean I, 14 a. Paris, Cerf.

informés par la même face qui est numériquement identique : c'est aussi comme cela que chaque juste et que tous les justes sont justes par la même justice, complètement et absolument, qu'ils sont formés (*formantur*), informés (*informantur*) et transformés (*transformantur*) en cette même justice »[1143] Ainsi l'Incarnation du Verbe constitue chez Eckhart le fondement de toute réflexion sur l'incréé du Principe. Car dans sa mystique c'est le Verbe incarné qui relie l'homme à l'origine, qui lui donne la possibilité de revenir au point incréé de son âme : *War umbe ist got mensche worden* « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? »

Ich spraeche : dar umbe, daz got geborn werde in der sêle und diu sêle in gote geborn werde « Je dirais : pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu. »[1144]

Par le grand mystère de la naissance de Dieu dans l'âme que nous développerons plus loin dans la thèse, il est question de la divinisation de l'homme. Or cette naissance ne peut se comprendre chez Eckhart sans la ligne de fond trinitaire. Or cette dernière demeure en dialectique avec une autre ligne de fond que représente l'incréé de l'âme comme image de l'incréé de Dieu. Or la nature divine incréée, envisagée comme Fond sans Fond, n'atteint toute sa portée en l'homme que par la présence du Verbe. A partir de l'économie de l'incarnation, Eckhart pourra soutenir l'idée d'une Gottheit des Personnes d'où flue la Gottheit des créatures.

La prière de Maître Eckhart est une prière radicale dans laquelle il s'agit de se déprendre de Dieu : « Prier Dieu d'être dépris de Dieu » consiste pour lui à revenir à un Dieu d'avant Dieu, celui dont l'être ne tombe plus sous la catégorie et passe donc tout ce que l'on peut en dire. Maître Eckhart nous invite à revenir au « Dieu d'avant Dieu ». Qu'est-ce à dire ?

Par là, il désigne le fond de Dieu, qui lui-même désigne la radicalité de son être : l'incréé de Dieu se donne comme cette antériorité, comme si Dieu, dans la vérité de son être, se situer en amont de lui-même. Ainsi le sermon 9 et les questions parisiennes nous éclairent-ils sur ce point. Car s'il s'agit de retrouver le Dieu d'avant Dieu, il convient de revenir en amont du Principe conçu comme créateur, et de retrouver ce lieu originel où Dieu n'est plus ceci ou cela mais est Un dans le néant de tout attribut. Car « quand nous prenons Dieu dans l'être, nous le prenons dans son parvis, car l'être est son parvis dans lequel il réside. » Et

[1143] *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, 6, p. 237. Commentaire de Jean I, 14 a. Paris, Cerf.
[1144] Sermon 38, JAH II, p. 38, DW II, pp. 227-228.

maître Eckhart de se demander : « où est-il donc dans son temple où il brille dans sa sainteté ? »[1145]

Une telle question montre que le souci du maître est d'aller en-deçà même du Principe créateur et de revenir à l'incréé de Dieu. L'incréé est alors pris ici en son sens absolu et désigne la radicalité de l'être de Dieu, ce qui passe l'être lui-même : « Nulle part Dieu ne réside plus véritablement que dans son temple, l'intellect. » Or, on l'a vu dans le préambule, cette réalité ultime et première, et donc par essence principielle, trouve son analogue en l'homme, dans sa puissance intellective, « car l'âme qui aime Dieu le prend sous le pelage de la bonté, mais l'intellect enlève à Dieu le pelage de la bonté et le prend dans sa nudité où il est dépouillé de bonté et d'être et de tous noms. »[1146]

Cette radicalité de l'appréhension de Dieu est à la mesure de l'enjeu qui se dessine, à savoir l'identité entre le fond de Dieu et le fond de l'âme. L'opération de l'intellect « qui opère sans cesse vers l'intérieur » conduit l'homme à la relation filiale et donc à la béatitude de Dieu « qui réside dans l'opération vers l'intérieur de l'intellect où réside le Verbe »[1147] C'est donc, dans cette réalité intérieure et par elle, que l'être est pris dans sa radicalité ontologique, et se révèle alors comme intellect : la perspective ontologique de l'*Exode* se résout alors dans une méontologie où Dieu est pris comme au-delà de l'être et comme tel se manifeste dans son être incréé.

S'agit-il de penser comme Antoine Moulonguet et Pierre Douche[1148] qu'il faille « s'appauvrir de la création, jeûner de matière, parvenir à conserver sa vie dans la mort de la créature et naître à nouveau dans l'éternité de l'esprit, vivant dans la pensée de Dieu, homme maintenu en lui-même corps et âme, pensé sans être conçu, en une forme de matière spirituelle incorruptible définitivement séparée de la matière de la créature. »[1149]

Les expressions « s'appauvrir de la création » et « jeûner de la matière » sont maladroites, voire erronées dans la perspective théologique du Maître, car elles font fi de la notion de création continuée et d'incarnation. Pour le Thuringien, il ne s'agit pas d'éradiquer le créé mais de le transcender pour le transformer. Il n'y pas chez lui de déni de la matière. Au contraire, le maître invite à vivre notre condition de créature dans toute sa réalité, sans pour autant en rester à la relation du face à face mais en la dépassant. Et la dépasser suppose lui donner toute sa gravité, toute son ampleur.

[1145] Sermon 9, *Quasi stella matutina*, JAH I, p. 102.
[1146] Sermon 9, page 103.
[1147] Id, 105
[1148] In Maître Eckhart peint par Van Eyck, editions du Regard.
[1149] Page 32.

Préséance vient du latin *praesidare*, être assis en avant, et, au figuré, veiller sur : cela désigne le droit de précéder quelqu'un dans une cérémonie protocolaire et, par extension, une prérogative due à l'âge, au rang. Il en va ainsi de la prédominance de l'incréé comme principe ou néant par excès dont l'Un n'est que le symbole. Ainsi Eckhart se réfère-t-il au *De Genesi* d'Augustin pour signifier cette préséance de l'incréé : « Dieu fit ce qu'avant la constitution du monde, il prévoyait qu'il ferait et dont il gardait le secret dans sa volonté. »[1150]

« Avant la constitution du monde », c'est-à-dire au principe, *In principio*. Or ce principe que l'on retrouve dans le commentaire du *Prologue de Jean*, désigne l'incréé de Dieu lui-même comme Néant et Tout à la fois. Il s'agit ici de penser l'Origine en tant que fondement des créatures : le principe n'est aucun des étants et pourtant il est dit le principe. Et Dieu se donne comme Incréé au-delà même du créé. Comme incréé, il est néant ou rien puisque, par sa transcendance, il passe tout ce que l'on peut en dire, tout ce qui appartient à l'ordre des créatures, tout le langage. Comment soutenir, ontologiquement parlant, que l'incréé soit un néant ?

L'incréé de Dieu ne doit pas se penser sous le seul angle de la pure transcendance, mais doit intégrer le deuxième mouvement de la dialectique, c'est-à-dire comme immanence et comme telle sa négation intégration doit se comprendre comme relation. Or cette relation est, dans la métaphysique de l'Exode, une relation de disproportion et d'inégalité à travers laquelle la créature est vue comme manque, comme privation, ou comme néant. Comment comprendre ce néant de la créature au regard de la perfection de la création ?

« Nul ne possède le monde en propre que celui qui a laissé le monde. »[1151] ; « Quoique nous cherchions dans la créature, tout est nuit. »[1152] Ces phrases pourraient nous faire penser qu'Eckhart rejette la création, voyant en elle tout ce qui nous sépare de Dieu. Mais comment penser que l'œuvre de Dieu puisse nous éloigner de Lui ? La thèse de Jean-François Malherbe est précisément de montrer qu'il n'y a chez Eckhart « aucun mépris de la création, ni même du corps ou de la matière »[1153] De même, on pourrait penser que l'exigence du retour à l'incréé dénigre le créé et en fasse quelque chose à éradiquer. Et pourtant, on va le voir, il n'en est rien : Maître Eckhart ne prêche l'incréé du fond de l'âme et du fond de Dieu que pour penser la transfiguration du créé à partir de la grâce incréée (transfiguration qui a lieu dans l'état d'union entre l'âme et Dieu). Mais la question du comment reste entière : rien n'est moins éduqué qu'un regard de créature, et si elle désire Dieu, il lui faut avant tout réaliser la

[1150] *De Genesi ad litteram*, saint Augustin, Œuvres de St Augustin, 7è série, DDB.
[1151] 38, II, 52.
[1152] 71, III, 76.
[1153] Jean-François Malherbe, *Souffrir Dieu, la prédication de Maître Eckhart*, Cerf.

percée et après celle-ci, se détacher de tout ce qui n'est pas Dieu, et de façon ultime, de Dieu lui-même.

L'*Ungeschaffen* dit la nature du Dieu-Trine en tant que ce dernier exprime la génération éternelle du Fils contenant en lui toutes les créatures. L'expression trinitaire de Dieu permet alors de comprendre ce qu'il en est de cette image de Dieu en l'âme humaine. Eckhart part de la tradition augustinienne qui veut qu'en l'âme humaine la Trinité ait son « vestige »[1154] Aussi si la Trinité demeure essentiellement présente dans la spéculation du Maître rhénan, elle ne peut se séparer de la Déité, de la nature incréée de Dieu. Or le langage de « l'incréé »[1155] caractérisé par son dynamisme négatif marque tout autant le *Got* que sa créature. Si les personnes trinitaires sont présentes au creux de l'âme humaine, Eckhart pense en-deçà de celles-ci la réalité de la *scintilla animae*.[1156] L'ordre humain et l'ordre divin se répondent à partir de la réalité de l'*imago* qui n'est elle-même pensable que dans l'économie de l'incarnation du Verbe : « De si près en effet que le visible approche de la vue, jamais l'homme ne devient voyant si l'image elle-même du visible, en son identité même au visible, n'est pas imprimée et transférée, c'est-à-dire ne vient pas habiter dans le voyant lui-même. »[1157] Ainsi le voyant ne verrait pas le visible lui-même par l'image qui est en lui s'il y avait des images différentes[1158] Par le Verbe, principe actif et principe passif, connaissant et connu sont deux « dans une seule chair. »[1159] La présence médiatrice du Verbe est essentielle pour comprendre l'enjeu de la relation entre le Créateur et sa créature. Si Dieu s'incarne c'est pour que l'homme devienne fils, pour qu'il retrouve ce qu'il était de toute éternité.[1160] Tel est la réalité de l'incréé de Dieu dans l'homme. Eckhart l'assimile à la plénitude du temps qui est « le maintenant » de l'éternité où Dieu crée toutes choses aujourd'hui comme hier et où l'âme voit toutes choses en Dieu. Ainsi « la Parole éternelle est-elle exprimée intérieurement au

[1154] On retrouve aussi tout un développement de l'image de Dieu chez Philon.
[1155] Réduction hénologique inspiré du néoplatonisme en son visage chrétien.
[1156] *Vünkelîn der sêle, scintilla animae, apex mentis,* tout comme *bürgelîn, man, tolde, grunt,* etc L'étincelle de l'âme est l'analogue de Dieu en l'homme, une « *îngedrücket blde götlîcher natûre* » (image imprimée de la nature divine Sermon 37). Par là-même, elle est éternelle et incréée ; ce n'est pas une partie de l'âme mais une relation ontologique de celle-ci à Dieu. Elle est conçue de façon dynamique comme chez Thierry de Frieberg, mais Eckhart ne la met pas sur le même pied que l'intellect agent. Elle est plutôt, au sens d'une capacité créée, une « *iemermê ein kriegen* », une lutte permanente pour le bien et un détachement de l'impureté (Sermon 20a), une forme de conscience vitale
[1157] *Quantumcumque enim in nobis accedat visibile visui, nunquam fit homo videns nisi ipsa imago visibilis, eadem quae visibilis, imprimatur et transfundatur sive inhabitet ipsum videntem*. *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, 6, p. 239. Commentaire de l'Evangile de Jean I, 14 a. Paris, Cerf.
[1158] Et le visible lui-même ne serait vu ni par l'image ni dans l'image qui est dans le voyant ; et le visible et la vue ne serait pas non plus en acte.
[1159] Un être unique dans une descendance commune. *Cf* Sermon latin 50, § 514. *OLME* 6.
[1160] Pour qu'il revienne à son moi incréé comme l'exprime le sermon 52.

cœur de l'âme, au plus intime, au plus pur, dans la tête de l'âme, dans l'intellect. »[1161] Eckhart insiste sur l'idée d'une intimité dans l'âme où s'accomplit la naissance. L'emploi des superlatifs marque qu'il s'agit là d'un absolu dans l'âme humaine. Car ce n'est pas seulement « l'intime », mais « le plus intime ». Il semble donc faire allusion à une intimité qui passe l'idée que nous pouvons nous en faire. La relation qui « au plus pur de l'âme » semble unir Dieu et l'homme va au-delà d'une simple complicité. Pourquoi ? Eckhart semble réserver un lieu unique à la Parole éternelle dans l'âme humaine, comme si tout ce qui était de l'ordre du créé dans l'âme ne lui était pas adéquat. On retrouve la même idée dans le sermon 42, *Adolescens tibi dico, surge*, où Eckhart nous laisse entrevoir la perspective d'un incréé de l'âme à travers ce qu'il nomme « le fond sans fond » de l'âme, en écho au « Fond sans Fond de Dieu » : Il est une puissance dans l'âme, et non seulement une puissance, un être, et non seulement un être, mais qui sépare de l'être ; c'est si pur et si élevé et si noble en soi-même qu'aucune créature ne peut y pénétrer, mais Dieu seul y réside. Oui, en toute vérité, Dieu lui-même ne peut y pénétrer selon qu'il a un mode, selon qu'il est sage, ni selon qu'il est bon, ni selon qu'il est riche. Oui Dieu ne peut y pénétrer avec aucun mode. Dieu peut seulement y pénétrer avec la nudité de sa nature divine (*mit sîner blôzer götlîcher natûre*).»[1162] La nature « nue » de Dieu renvoie en l'en deçà des Personnes, à l'essence incréée de la Déité. Or dès les premières lignes du sermon 42, il est question d'un « quelque chose » dans l'âme où Dieu vit. Mais de quel Dieu s'agit-il ? De Dieu-trinité ou de Dieu-incréé ? Eckhart n'envisage pas l'un sans l'autre. Et si Dieu vit dans le quelque chose de l'âme, il vit selon sa double nature : Dieu créateur et Dieu incréé. Toutefois, Eckhart semble les distinguer : « il est un « quelque chose » dans l'âme où l'âme vit en Dieu. Mais quand l'âme se tourne vers les choses extérieures, elle meurt, et Dieu meurt aussi pour l'âme. » Comment comprendre que Dieu meurt pour l'âme ? Il semble s'opérer ici une distinction entre le *Got*, comme Dieu créateur et la *Gottheit*, comme Origine incréée. Que l'âme se tourne vers le monde et aussitôt Dieu meurt. Un lien essentiel semble unir Dieu et l'âme dans l'origine, dans cet intériorité plus intérieure que tout ce que l'on peut imaginer, et que Maître Eckhart, faute de pouvoir la circonscrire par les mots trop humains, appelle le « quelque chose ». Or que Dieu vive dans ce « quelque chose » de l'âme est une réalité d'ordre incréée, c'est-à-dire qui ne peut se comprendre que depuis l'éternité. Ainsi le rapport entre *Got* et *Gottheit*, âme et Dieu renvoie à cette tension entre temps et éternité, entre le lieu du corps et le lieu sans lieu de l'âme. Dès que l'on parle d'incréé chez Eckhart on touche donc à la question de l'*ex nihilo* de l'âme et de

[1161] 38, II, p 49.
[1162] 42, II, 78.

Dieu, selon la formule de Stanislas Breton[1163]. Car on se situe dans le Néant du commencement, dans le Fond du Principe, avant même que le monde ne fût. C'est à cette réalité séminale qu'Eckhart nous renvoie quand il parle du quelque chose de l'âme et du Quelque chose de Dieu[1164] : « Si elle contemple Dieu en tant qu'il est Dieu, ou en tant qu'il est image ou en tant qu'il est trinitaire, c'est en elle une insuffisance. Mais quand toutes les images sont écartées et qu'elle contemple seulement l'unique Un, l'être nu de l'âme rencontre l'être nu sans forme de l'unité divine qui est l'être superessentiel (*uberwesende wesen*) reposant impassible en lui-même.[1165] » C'est à l'*Uberwesende wesen* de Dieu comme *Deitas* qu'Eckhart situe le point ultime et originel de la rencontre entre Dieu et l'âme. Dieu en tant qu'il est trinitaire doit être dépassé. Car, dit Eckhart, il est « une insuffisance (*ein gebreste*)[1166] » Le Maître rhénan emploie « *ein gebreste* » à deux reprises dans le Sermon 83, montrant par là que la relation de l'âme à Dieu n'en a jamais fini d'être dépouillée et qu'au terme des rencontres, l'on touche à l'incréé du Principe qui est cette Non-dualité entre Dieu et l'âme. La difficulté est de comprendre pourquoi la Trinité est « une insuffisance ». De quelle nature est cette insuffisance ? Telle qu'elle apparaît ici la Trinité semble être une étape sur le chemin de la relation de l'homme à Dieu. Tant qu'elle en est encore à la Trinité, l'âme ne s'est pas encore atteint elle-même dans son Fond incréé. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Le Thuringien sépare l'origine de l'âme et de Dieu de leur manifestation. Si l'un ne va pas sans l'autre, ils ne se confondent pas. Or par la question de l'incréé de Dieu et de l'âme qui sous-tend les textes d'Eckhart, on comprend que c'est d'Origine qu'il est question. A elle sont renvoyées les notions de fond sans fond, d'éternité, de Néant ou de quelque chose de l'âme. Eckhart cherche la pureté de la relation entre l'homme et Dieu. Il veut pour cela dépasser les images, les formes, le « ceci » et le « cela », c'est-à-dire tout ce qui peut encore rattacher l'homme à un élément d'appartenance. C'est en ce sens qu'il affirme : « Tu dois totalement échapper à ton être-toi et te fondre dans son être-Lui et ton être-toi et son être-Lui doivent si

[1163] Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart, le Cerf, Paris, 1985.
[1164] Tel qu'il l'exprime dans le sermon 83 : « Tu dois totalement échapper à ton être-toi et te fondre dans son être-Lui et ton être-toi et son être-Lui doivent si totalement devenir un « mien » que tu comprennes éternellement avec lui son être originaire incréé et son Néant innommé. » 83, III, p. 153. De l'*ex nihilo* de Dieu il est question dans le sermon 83, comme d'un Non-Dieu, un Non-Intellect, un Non-Personne, un Non-Image. On pourrait dire qu'il s'agit là d'un langage méontologique mais, avec la notion d'incréé, Eckhart va plus loin : il pose le Néant de Dieu comme l'Origine, le Principe, il absolutise radicalement la transcendance divine et redonne ainsi à Dieu tout l'éclat de sa nature transcendante : « en tant qu'il est un Un pur, clair, limpide, séparé de toute dualité » C'est à l'Un que l'Incréé nous renvoie fondamentalement. Mais il ne faut pas le comprendre comme « coupé » de la Trinité, mais comme son Origine même. C'est le Fond des Trois, là où Père, Fils et Esprit sont unis dans la distinction de leur Personnes, avant même leur mission dans l'âme humaine et dans le monde. Du silence à l'a parole, du repos à l'opération, un lien s'opère dans le souffle de vie qui est l'essence de la manifestation.
[1165] 83, III, 151 DW III, pp. 437-438.
[1166] DW III, p 437.

totalement devenir un « mien » que tu comprennes éternellement avec lui son être originaire incréé. »[1167] En cherchant l'origine, Eckhart cherche l'identité de la relation, la « non-dualité », ce Principe où l'âme et Dieu sont « un » et non pas deux[1168] : c'est dans ce même esprit qu'il faut comprendre la filiation divine dans son œuvre. Mais peut-on devenir fils sans le Fils, image sans l'Image ? C'est là que la tension entre *Got* et *Gottheit* atteint son paroxysme car ce n'est que par la Présence du Verbe-Fils. Car Eckhart ne conçoit pas le rapport de l'incréé de Dieu à l'incréé de l'âme sans la médiation du Verbe divin incarnée qui enracine l'essence incréée de l'âme dans l'essence incréée de Dieu. En revêtant la nature humaine, en venant « habiter parmi nous », le Christ permet la réalisation effective de cette unité : « Lorsque le Christ se fit homme, il ne revêtit pas seulement un homme, il revêtit la nature humaine. C'est pourquoi dépouille-toi de toutes choses, il restera seulement ce que le Christ revêtit et ainsi tu seras revêtu du Christ. »[1169] Mais Eckhart va plus loin ; car si le Verbe-Fils assure la médiation entre Dieu et l'âme, Eckhart explique qu'il n'est en quelque sorte lui non plus « pas suffisant ». Ainsi, « celui qui veut connaître la noblesse et l'utilité du détachement parfait, qu'il considère la parole que le Christ a prononcée sur son humanité quand il dit à ses disciples : « il est nécessaire que je vous quitte, car si je ne vous quitte pas, l'Esprit-Saint ne viendra pas en vous », c'est comme s'il disait : « vous avez trouvé trop de joie en ma présence, c'est pourquoi vous ne pouvez recevoir la joie parfaite de l'Esprit-Saint. Rejetez donc les image et unissez-vous à l'Être sans forme. »[1170] L'enjeu du détachement est donc la rencontre avec le quelque chose d'incréé dans l'âme par où l'homme se trouve éternellement uni à l'Origine, au Principe, à la Source. Ainsi l Verbe incarné par son rôle de Médiateur, unit la créature au Dieu-Trinité, et de là au Fond sans Fond de la Déité. Parce que le Verbe porte en lui l'origine de la Déité, il est à même d'inscrire la créature dans cette même origine. C'est dans l'économie de l'incarnation qu'il faut comprendre l'incréé de l'âme chez Eckhart en tant qu'elle est image même de l'incréé de Dieu par la grâce de l'Esprit Saint, elle-même donnée par la seule présence du Christ.

Eckhart n'envisage pas autrement l'incréé que comme origine de l'âme et de Dieu. C'est en ce point originel qu'il situe l'éternité comme « commencement » de toutes choses, Principe et Fin. L'incréé de l'âme renvoie à l'incréé de Dieu en ce point d'union qu'il appelle

[1167] 83, III, pp. 152-153.
[1168] Or il ne faut pas entendre cet « un » comme une fusion mais comme une relation « du plus intime », c'est-à-dire une relation depuis l'éternité et l'incréé du Principe.
[1169] Maître Eckhart, Les Traités, op. cit. ; Traité du détachement. Se reporter aussi à Maître Eckhart ; Du détachement, traduit et présenté par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Rivages Poche –Petite Bibliothèque, Paris, 1995.
[1170] Ibidem

« quelque chose » ou « petite étincelle ». or Eckhart le nomme aussi « une puissance plus vaste que le ciel », renvoyant par là au Néant incréé comme étant ce qui passe toute mesure, s'inscrivant en deçà de l'espace et du temps. Or cette puissance est « noble » de par sa nature incréée. Elle est ce par quoi Dieu communique avec l'homme et se communique à l'homme. Par elle il parle à l'âme appelée le « Fils unique ». Ainsi l'union entre Dieu et l'âme revit : « jeune-homme, lève-toi ! » Or de l'incréé de Dieu à l'incréé de l'âme il y va donc de la relation originelle de l'homme à son Créateur

Le Maître pose la présence d'un point incréé dans l'âme, et il la situe le plus souvent dans la « tête de l'âme », dans l'intellect. Eckhart se situe ici en deçà du temps, dans ce qu'il appelle « la plénitude du temps » (*vüllede der zît*).[1171] En quoi Eckhart rattache-t-il l'incréé de Dieu à « la plénitude du temps ». Il semble que le terme « *vüllede* » renvoie à la « *Gottheit* » qui, dans le langage de la simplification, se donne comme l'absolutisation de la nature divine en sa profondeur inobjectivable.[1172] Néant incréé, la Déité est ce qui échappe à toute possibilité d'appropriation. Appliqué à la créature humaine, ce néant incréé pose un dépassement radical des puissances de l'âme en direction d'une profondeur d'être[1173], et qui se donne comme l'irreductibilité absolue de la créature.

Eckhart fait ici référence au thème de la participation. L'importance qu'Eckhart lui accorde est reliée au réalisme de sa conception de la grâce divinisatrice : « Par nature, la grâce confère l'être divin déiforme. »[1174] Comment Eckhart entend-il cette *deiformitas* ? Par la grâce, l'homme est donc élevé jusqu'au Principe incréé, par la médiation du Verbe-Fils, c'est-à-dire dans l'acception eckhartienne de la participation divinisatrice. La grâce fait ainsi adhérer la créature à son Créateur dans l'image : « Elle est cohabitation de l'âme avec Dieu, inhabitation [*înwonen*] en Lui »[1175] Or pour Eckhart cela signifie « être à l'intime de Dieu » (*innesîn*), adhérer à Lui, être un avec Lui (*ein Einen mit Gote*). Tel est pour lui le sens de la déiformité. Le sens eckhartien de la grâce comme participation divinisatrice se structure ainsi par l'exemplarisme qui en Dieu commande la procession du Verbe-Image. C'est ce qui fait dire à Eckhart dans la suite du *Commentaire de l'Evangile de Jean* : « Et c'est là « grâce sur grâce », « grâce pour grâce »[1176] que non seulement *le Verbe s'est fait chair*, mais que *fait*

[1171] Sermon 38, DW II, p. 230.
[1172] Au-delà du seul dépouillement que rendrait possible une théologie négative encore trop liée à la contestation de l'affirmation.
[1173] qui est tout autant un sans-nom qu'un sans-forme.
[1174] Sermon latin 17/6, § 179.
[1175] Sermon 43, JAH II, page 243.
[1176] *Jean* 1, 16.

chair, il a habité en nous.[1177] Et c'est ce que le Fils dit plus bas : « Je suis venu », c'est-à-dire en assumant la chair, « afin qu'ils aient la vie »[1178] c'est-à-dire en habitant en eux. »[1179] De l'Incarnation du Verbe, l'Incréé du Principe n'apparaît plus comme un au-delà inaccessible à la créature, mais devient « participable », au sens d'une réalité transcendante à laquelle l'homme est relié par l'image de Dieu en lui[1180].

Or le réalisme de l'acception eckhartienne de la participation divinisatrice s'ancre dans le corpus dionysien. Ainsi Denys affirme : « C'est une propriété commune, synthétique et unique pour toute la Déité que d'être participée pleine et entière par tous ses participants, et non point jamais par aucun d'entre eux de façon partielle. »[1181] Dans le sillage dionysien, Eckhart rend compte de la relation d'origine qui unit la créature à Dieu. Or Eckhart se situe du point de vue de l'éternité, du point de vue de l'incréé. Dans l'incréé de Dieu, toutes choses sont à l'état de semences, d'idées incréées. Cette première « vie » de la créature (bullitio) conditionne la seconde (l'e*bullitio*), et c'est parce qu'elle se souviendra de cette origine que la créature pourra réaliser la conversio (percée en Dieu, être transformée dans la grâce). Il en va ainsi chez lui du rapport entre la Justice et le juste[1182] : *Omnes justi et singuli ab eadem justitia prorsus et simpliciter justi sunt, formantur, informantur et transformantur in eandem* : Tous les justes sont justes par la même justice complètement et absolument, qu'ils sont formés, informés et transformés en cette même justice.[1183] « Le juste se trouve dans la Justice même, son Principe »[1184]

Dans le sillage de Maxime le Confesseur, Eckhart appuie sa conception de la grâce comme divinisation, comme participation à l'être même de Dieu, sur une doctrine théologique qu'il montre en être à la fois la source et la cause : celle de la consubstantialité du Verbe ou Fils avec son Principe : « la première fontaine d'où jaillit la grâce se trouve là où le Père

---

[1177] *Ut Verbum non solum factum sit caro, sed quod caro factum habitat in nobis.*
[1178] *Jean* 10, 10.
[1179] *L'œuvre latin de Maître Eckhart*, 6, p. 241. Commentaire de l'Evangile de Jean I, 14 a. Paris, Cerf.
[1180] Le thème d' « image » que l'Ecriture et la tradition appliquent aussi bien au Fils qu'à l'âme rationnelle image trinitaire, est exposée chez maître Eckhart dans une optique différente de celle de la tradition augustinienne. Il met en avant la relation d'ordre à la fois formel et ontologique selon laquelle le participant est, en tant que tel, rigoureusement corrélatif et comme suspendu à l'exemplaire dont il participe. C'est du modèle que l'image reçoit tout son être. Elle possède en elle tout l'être du modèle.
[1181] Denys, *Les Noms Divins*, c 2, § 5, 644 A 7 s, Dca 86 s., traduction par Maurice de Gandillac.
[1182] que nous avons cité plus haut et qui se retrouve au sermon allemand 6, Justi vivent in aeternum. Rien n'est plus pénible à l'homme juste que « de n'être par le même en toutes choses », ce changement d'attitude au gré des événements étant un manquement au devoir de justice envers Dieu. Eckhart attache une telle importance à ce point de doctrine qu'il dit : « Celui qui comprend l'enseignement sur la Justice comprend tout ce que je dis. » Il s'agit en effet de la relation intime de l'homme avec Dieu dans la soumission absolue et joyeuse à sa volonté.
[1183] *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, 6, *Commentaire de l'Evangile de Jean* I, 14 a, § 119, Paris, Seuil.
[1184] *Commentaire de l'Evangile de Jean*, § 20.

engendre son Fils unique ; en celui-ci jaillit la grâce et c'est de la même fontaine que jaillit la grâce. »[1185]

* *

*

[1185] Sermon 38, JAH II, p. 52, Paris, Seuil.

TERTIA PARS : L'INCREE DU POINT DE VUE DE L'ÂME HUMAINE

Comment atteindre la pureté qui n'est pas du monde … ni hors du monde, qui est celle du plus intime de l'âme, de la syndérèse, cette image qui est imprimée directement dans l'âme, ce « lieu sans lieu » de la naissance du Verbe ?

Ce n'est pas une puissance de l'âme, précise Eckhart : « Les maîtres disent : cette lumière est de telle nature que sa lutte est constante, elle se nomme syndérèse, ce qui veut dire unir et détourner[1186]. »

Ce « divin » en nous ou cette part surnaturelle, Eckhart la nomme aussi « étincelle », « château fort » ou « quelque chose » – autant de noms « sans noms » pour signifier sa grande noblesse. Car « L'âme est faite pour un bien ***si grand et si sublime*** qu'elle ne peut en aucune manière trouver le repos et se hâte constamment de dépasser tous les modes afin de parvenir au bien éternel qu'est Dieu, pour lequel elle est créée. *Diu sêle ist gemachet ze einem* ***sô grôzen und sô hôhen***[1187] *guote, dar umbe enmac si niht geruowen an deheiner wîse und ist alle zît îlende, daz si kome über alle wîse ze dem êwigen guote, daz got ist, dâ si zuo geschaffen ist.* »[1188]

Or pour que ce « divin » se « réalise » en l'âme, pour que Dieu ne goûte en l'âme que son propre goût[1189], Eckhart exhorte son auditeur à l'expérience de la présence plus intime à soi-même que soi, à l'expérience de l'incréé dans l'âme – ce qu'Emilie Zum Brunn[1190] avait appelé « l'expérience de la transcendance », ce « divin non savoir » que le Thuringien nommait, à la suite de Denys l'Aréopagite, un « pâtir-Dieu » et qui n'est autre selon nous que l'expérience de la lumière du Saint Esprit – lumière incréée qui féconde l'âme et lui donne d'enfanter le Verbe incréé, c'est-à-dire d'être l'image du Père, et de participer ainsi à la vie trinitaire en son fond. Ainsi pour Marco Vanini, « l'expérience la plus profonde du

[1186] Maître ECKHART, Sermon 20a, JAH I, p. 175.
[1187] Nous soulignons.
[1188] Maître ECKHART, Sermon 62, *Got hât die armen gemachet durch die rîchen*, JAH III, p. 22. / *DW* III, p. 64.
[1189] Maître ECKHART, Sermon 73, *Dilectus Deo et hominibus*, JAH III, p. 91.
[1190] E. ZUM-BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », in, *Voici Maître Eckhart*. Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998, p. 270.

christianisme, l'expérience de l'Esprit, est celle que Maître Eckhart nomme génération du Verbe[1191]. »

C'est cette expérience qui renversa saint Paul sur le chemin de Damas : « Paul se releva de terre et, les yeux ouverts, il vit le néant. » Je ne peux pas voir ce qui est Un. Il vit le Néant, c'était Dieu. Dieu est un Néant et Dieu est un Quelque chose. Ce qui est Quelque chose est aussi Néant. Ce que Dieu est, il l'est absolument. Quand il écrit sur Dieu, le lumineux Denys dit : il est au-dessus de l'être, il est au-dessus de la vie, il est au-dessus de la lumière ; il ne lui attribue ni ceci ni cela et il veut dire qu'il est on ne sait quoi, très loin au-dessus[1192]. »

Or cette étincelle divine dans l'âme est ce « néant » des créatures qui rend possible la présence du « Quelque chose » incréé. Car l'expérience de l'Esprit Saint implique le dépouillement radical de toute appartenance au créé : « L'âme qui doit connaître Dieu doit franchir et dépasser d'un bond toutes les créatures[1193]. » Elle doit abolir en elle tout ce qui la rattache à des motivations égoïstes, à des possessions et à des « pourquoi » : elle doit retrouver cette attitude mystique de pur détachement, de désintéressement radical qui la fait être dans un « non vouloir », dans un « non avoir » et dans un « non savoir ». Un tel abandon désigne l'attitude mystique par excellence : cet homme retenu, concentré en lui-même, « tellement libéré de Dieu et de toutes ses œuvres que Dieu, s'il veut opérer dans l'âme soit lui-même le lieu où il veut opérer[1194]. » Ainsi, il faut que l'âme soit recueillie et concentrée « dans la plus noble puissance qui se trouve en elle pour recevoir le « flot » divin qui la comble et la réjouit. » Saint Jean écrit que les apôtres étaient réunis et enfermés lorsqu'ils reçurent le Saint-Esprit[1195]. » Car, précise le Maître, « la grâce que le Saint-Esprit apporte à l'âme est accueillie sans ce qui est autre qu'elle[1196]. »

« C'est pourquoi le petit texte que je vous ai présenté dit ceci : « Dieu a envoyé son Fils dans le monde » (1 *Jean* 4, 9). Vous ne devez pas l'entendre du monde extérieur, alors qu'il mangeait et buvait avec vous. Vous devez l'entendre du monde intérieur. Aussi véritablement que, dans sa nature simple, le Père engendre naturellement son Fils, aussi véritablement il l'engendre dans le plus intime de l'esprit, et c'est là le monde intérieur. » Ici le fond de Dieu est mon fond, et mon fond est le fond de Dieu. Ici je vis selon mon être propre

[1191] M. VANINI, *L'esperienza dello Spirito*, Augustinus, Palermo, 1991, p. 15.
[1192] Maître ECKHART, Sermon 71, *Surrexit autem Saulus de terra,* JAH III, pp. 77-78.
[1193] Maître ECKHART, Sermon 69, *Modicum et jam non videbitis me*, JAH III, p. 61.
[1194] Maître ECKHART, Sermon 52, *Beati pauperes spiritu,* JAH II, p. 148.
[1195] Maître ECKHART, Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, p. 139.
[1196] *Ibidem*.

comme Dieu vit selon son être propre. Pour celui qui a jamais jeté un instant un regard sur ce fond, pour cet homme mille marcs d'or rouge frappé sont comme un faux heller[1197]. »

Or, précise Eckhart dans le Sermon 65 : « Si Dieu et l'âme doivent devenir un, l'âme doit perdre son être et sa vie. Autant il en demeurerait ainsi, autant certes ils seraient unis, mais s'ils doivent devenir un, l'un d'eux doit perdre absolument son être et l'autre conserver son être : ainsi ils sont un : ***Und sol got und diu sêle ein werden****, sô muoz diu sêle ir wesen und ir leben verliesen*[1198].

L'âme doit « perdre sa vie et son être » (*ir wesen und ir leben verliesen,)* c'est-à-dire renoncer à gagner et à savoir pour retrouver le « quelque chose » d'incréé en elle, « goûter » Dieu non pas avec le goût des créatures mais avec celui de l'image de Dieu en elle, et donc avec Dieu même, car cette image n'est autre que la présence du Saint Esprit dans le fond de l'âme, autrement dit l'inhabitation trinitaire par grâce dans la syndérèse. Ainsi, nous parlerons de l'immanence du Saint Esprit incréé dans l'*etwas in der seele*, dans « ce petit château fort de l'âme » qui constitue le dynamisme spirituel comme image de Dieu. Et ce dynamisme est bien rendu par Eckhart au moyen de la comparaison du feu et du bois pour signifier que plus l'amour est fort, plus le bois du créé est consumé et transmué en incréé : « Tout le temps qu'il a du bois, le feu agit. Selon que le feu est grand et que le vent souffle fort, le feu grandit. Par le feu, nous entendons l'amour et, par le vent, l'opération du Saint-Esprit dans l'âme. Plus l'amour est grand dans l'âme, plus est fort le souffle du Saint-Esprit, et plus le feu est parfait, non pas soudainement, mais peu à peu, en raison de la croissance de l'âme, car si l'homme se consumait d'un seul coup, ce ne serait pas bien. C'est pourquoi le souffle du Saint-Esprit progresse pour que, même si l'homme vivait mille ans, il puisse croître en amour[1199]. » L'homme se trouve ainsi enraciné en la Trinité immanente par le fond même de son âme, qui est en quelque sorte son être véritable, ce qui le constitue dans l'unité avec son Créateur.

C'est ce que Pierre Gire signifie quand il dit qu'il existe entre le Verbe et l'esprit « ce double rapport de fondation transcendante et d'immanence active, que révèle le Verbe en s'incarnant dans la nature humaine[1200]. » Par là, Pierre Gire soulève l'enjeu théologique de la présence du Verbe dans le plus intime de l'âme, à savoir la naissance éternelle signifiant par là l'enracinement de l'âme dans l'Un incréé de la *gottheit*. Car de même que l'homme intérieur échappe spirituellement à son être propre, étant un seul fond avec le fond divin, de

[1197] Maître ECKHART, Sermon 5b, JAH I, p. 78. / *DW* I, p. 90.
[1198] Maître ECKHART, Sermon 65, *Deus caritas est et qui manet in caritate*, JAH III, p. 38. / *DW* III, p. 101.
[1199] Maître ECKHART, Sermon 82, *Quis, putas, puer iste erit ?*, JAH III, p. 145.
[1200] P. GIRE, « L'âme et son rapport au Verbe », « La percée de l'âme au sein de la Déité » in *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Cerf, 2006, p. 275.

même l'homme extérieur devrait aussi être dépouillé de son propre suppôt et recevoir totalement le suppôt de l'être personnel éternel qui est ce même être personnel. « Or il y a ici deux modes d'être, affirme Eckhart. L'un est le pur être substantiel selon la Déité, l'autre est l'être personnel [du Christ]. Tous deux cependant ne sont qu'une seule substance. Comme cette même substance de la personne du Christ, porteuse de l'éternelle humanité [du Christ], est aussi la substance de l'âme et comme, selon l'être aussi bien que selon la personne, il n'y a qu'un Christ dans la substance, nous devons aussi être le même Christ. Nous devons l'imiter dans ses œuvres, car il est dans l'être un seul Christ selon le mode humain. Etant, selon mon humanité, de la même nature [que le Christ], je suis uni à son être personnel de sorte que je suis par grâce dans l'être personnel un avec lui, et même cet être personnel lui-même. **Comme Dieu [le Christ] demeure éternellement dans le fond du Père, et que je suis en lui comme un seul fond et le même Christ, porteur de mon humanité**, celle-ci est aussi bien à moi qu'à lui dans l'unique substance de l'être éternel, en sorte que l'être de l'âme aussi bien que celui du corps sont parfaits en un Christ : un Dieu, un Fils (***Wan denne got in dem grunde des vaters êwiclîche inneblîbende ist und ich in im, ein grunt und der selbe Kristus, ein understandicheit mîner menscheit****, sô ist si als wol mîn als sîn an einer understandicheit des êwigen wesens, daz beidiu wesen lîbes und sêle volbrâht werden in einem Kristô, ein got, ein sun*)[1201]. »

C'est dans cet *Un* que l'homme doit s'abîmer, allant du Quelque chose au Néant. L'unité du fond de l'âme au fond de Dieu – l'unition par la fine pointe de l'âme et le souffle du Saint Esprit – sous-tend toute la théologie d'Eckhart au point d'y voir le recouvrement même de l'image éternelle, de l'être dans sa pureté, comme l'analyse Vladimir Lossky dans *Théologie négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, rejoignant ainsi les réflexions de Rudolf Otto dans *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*[1202] : « La grâce concerne l'être, car elle n'est pas dans la puissance (faculté de l'âme) mais dans l'essence où n'entre aucune créature[1203]. » Ainsi l'opération de l'Esprit Saint concernerait l'être véritable de la créature, le fond secret de son âme, son unité incréée. La grâce (*gnâde*) implique la présence de l'Esprit Saint chez Eckhart, son opération dans « le petit château fort de l'âme ». Et la grâce, nous dit-il, « jaillit dans le cœur du Père et flue dans le Fils et de leur union à tous deux elle flue de la sagesse du Fils et flue dans la bonté du Saint-Esprit et est envoyée dans l'âme avec le Saint-Esprit. **Et la grâce est un visage de Dieu, elle est imprimée dans l'âme**

[1201] Maître ECKHART, Sermon 67, *Gott ist diu minne, und der in der minne wonet*, JAH III, p. 49. *DW* III, p. 135.
[1202] R. OTTO, *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident*, p. 29-30.
[1203] Sermon latin IX, *LW* I, p. 324.

avec le Saint-Esprit sans ce qui est autre qu'elle et elle rend l'âme conforme à Dieu[1204]. » Ainsi par le quelque chose d'incréé dans l'âme, Eckhart veut avant toute penser l'être sur le plan mystique. Et il l'exprime par le rôle central qu'il accorde à l'Esprit Saint dans la vie spirituelle – car c'est lui qui est l'amour, ce feu qui transfigure et conduit toute sa dialectique du créé et de l'incréé. Ainsi, comme l'a montré Vladimir Lossky : « Loin de s'exclure mutuellement, l'intuition mystique et la pensée dialectique doivent être indissolublement liées dans un esprit tendu vers la réalité méontologique, vers un au-delà de l'opposition entre le Créateur et sa créature[1205]. » Autrement dit, ajouterions-nous vers l'unité du fond de l'âme et du fond de Dieu.

« Nû sprichet der heilige geist : sie suln ein werden, als wir ein sîn. „Ich bite dich, daz dû sie ein machest" in uns : Et le Saint-Esprit dit : ils doivent devenir un comme nous sommes un. « Je te prie de les rendre un » en nous[1206]. » Eckhart ne fait pas dire cette parole par le Christ, comme il est rapporté dans les Evangiles, mais par l'Esprit Saint. Qu'est-ce à dire ? Ce n'est pas un lapsus de la part d'Eckhart qui aurait mis une personne de la Trinité à la place d'une autre, mais au contraire, une intention théologique. Si c'est le Saint Esprit qui prie le Père pour rendre l'âme et Dieu « un » comme il est « un » avec le Père et le Fils dans le fond de la Trinité, c'est bien que l'Esprit Saint a cette mission de conduire vers l'unité. Comment faut-il l'entendre ? Si pour Eckhart l'être humain a pour unique fin de participer à la vie trinitaire, cela ne lui est possible que parce que l'Esprit Saint contient en lui toutes les créatures : « Certains maîtres ont dit que l'amour qui est en nous est le Saint-Esprit, et ce n'est pas vrai. […] l'amour divin n'est pas contenu en nous, sans quoi ce seraient alors deux, mais l'amour divin nous contient et nous sommes un en lui[1207]. »

On comprend donc l'enjeu de la mission de l'Esprit Saint dans la théologie d'Eckhart : il y va de la divinisation même de l'homme, de sa filiation adoptive. Car c'est l'Esprit qui fait de nous des fils adoptifs, des fils dans le Fils et nous introduit ainsi à l'unité de la vie trinitaire. Et c'est là ce qu'Eckhart appelle le « troisième amour » : « Le troisième amour est divin. Par là nous devons apprendre comment Dieu a éternellement engendré son Fils unique et l'engendre maintenant et éternellement, dit un maître, et ainsi il l'engendre, comme une femme qui a mis au monde, dans toute âme bonne soustraite à elle-même, demeurant en Dieu : *Diu dritte minne ist götlich, dar ane wir lernen süln, wie got êwiclîche ûzgeborn hât sînen eingebornen sun und gebirt in nû und êwiclîche – sprichet ein meister – und alsô liget er kindes als ein vrouwe, diu geborn hât, in einer ieglîchen guoten, ûzgebrâhten und îngewonten sêle*[1208]. » Ainsi, comme l'explique Marie-Anne Vannier, on comprend que « l'être humain ne se divinise pas lui-même, mais qu'il reçoit peu à peu la filiation divine, par grâce, en devenant fils dans le Fils[1209]. » En son « quelque chose » ou en sa syndérèse, l'homme est dépouillé de lui-même et transformé par l'Esprit incréé : il devient alors enfant de Dieu.

[1204] Maître ECKHART, Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, p. 140.
[1205] V. LOSSKY, *Théologie négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960, p. 37-38.
[1206] *Ibidem*.
[1207] *Ibidem*.
[1208] Maître ECKHART, Sermon 75, *Mandatum novum do vobis*, JAH III, pp. 104-105. *DW* III, pp. 299-300. Nous soulignons.
[1209] M.-A. VANNIER, L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart, *Revue des sciences religieuses* 74 n° 3 (2000), p. 343.

On constate ainsi que l'enjeu de l'incréé dans l'âme, de ce qu'Eckhart appelle la « fine pointe » de l'âme est la filiation adoptive, et ainsi la naissance du Verbe dans l'âme. L'incréé dans l'âme désigne donc la finalité de l'homme intérieur et du nouvel homme, autrement dit la vie éternelle. Et « La vie éternelle, c'est que l'on te connaisse comme un seul vrai Dieu[1210]. » C'est pourquoi l'Esprit Saint est cette Personne de la Trinité qui féconde de sa lumière la fine pointe de l'âme et permet alors la naissance éternelle. Là, dans cette fine pointe, la vie du fond de l'âme est à l'image de la vie du fond de Dieu. Et pour y parvenir, « il faut que nous montions de la lumière naturelle dans la lumière naturelle dans la lumière de la grâce et qu'en elle nous croissions vers la lumière que le Fils est lui-même. Là nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle – c'est la troisième Personne – et s'épanouissant du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque[1211].»

« Saint Paul dit : « Nous connaîtrons Dieu comme nous sommes connus. » Or je dis : « Nous le connaîtrons tout comme il se connaît lui-même » dans le reflet [le Fils] qui est la seule image de Dieu et de la Déité, de la Déité seulement en tant qu'elle est le Père.Tout comme nous sommes semblables à l'image dans laquelle toutes les images ont flué et ont émané [le Fils] où nous sommes reflétés dans cette image et également transférés en l'image du Père, dans la mesure où le Père la reconnaît en nous, dans cette même mesure nous le connaissons comme il se connaît lui-même[1212]. »

Ainsi l'*Einbildung* implique avant tout une *Entbildung,* ce que Wolfgang Wackernagel appelle la désymagination[1213], et se réalise par l'*Überbildung* en Dieu, par la présence transformatrice de l'Esprit dans le fond de l'âme où l'homme parvient au dépassement de lui-même : « Lorsque l'homme s'abandonne à Dieu dans la nudité, il est alors dépouillé de sa forme (*entbildet*), informé (*inbildet*) et formé au-dessus de lui-même (*überbildet*) dans l'unité de la forme divine (*eiformigkeit*) en laquelle il est un avec Dieu[1214]. » C'est là tout le sens de la dialectique de l'image, mise en œuvre dans le Sermon 40 : cette fine pointe de l'âme est d'une grande noblesse, car elle est un dans l'Un et connaît également Dieu et les créatures, ou plutôt elle connaît les créatures en tant qu'elles sont en Dieu, et plus encore, elle connaît Dieu dans sa *gottheit*, dans son fond : « Quand l'âme connaît Dieu dans

[1210] *Jean* 17, 3.
[1211] Maître ECKHART, Sermon 69, *Modicum et jam non videbitis me*, JAH III, p. 61. *DW* III, p. 163.
[1212] Maître ECKHART, Sermon 70, *Modicum et non videbitis me*, JAH III, p. 71.
[1213] W. WACKERNAGEL, *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart,* Vrin, Paris, 1991.
[1214] Maître ECKHART, Sermon 40, *Blibet in mir !*, JAH II, p. 64.

les créatures, c'est la lumière du soir. Quand elle connaît les créatures en Dieu, c'est la lumière du matin. Mais quand elle connaît Dieu comme celui qui seul est l'Être, c'est le lumineux midi. C'est pourquoi l'homme devrait comme en une folle passion désirer et contempler l'Être qui est si noble[1215]. »

Ainsi, comme l'explique Marie-Anne Vannier, l'homme accompli c'est « l'homme unifié »[1216], cet être qui, par l'*Entbildung*, s'est totalement dépris de lui-même et de Dieu et a percé en Dieu jusqu'au tréfonds de son être qui est en image le tréfonds de son âme : « Si l'âme doit connaître Dieu, elle doit le connaître au-dessus du temps et de l'espace, car Dieu n'est ni ceci ni cela comme ces choses multiples, parce que Dieu est un. Si l'âme doit connaître Dieu, elle ne doit viser à rien dans le temps, car tant que l'âme connaît le temps ou l'espace ou quelque image semblable, elle ne peut jamais connaître Dieu[1217]. » Or la percée n'est pas le résultat d'une volonté personnelle de l'homme, de ses seuls efforts, mais elle est au contraire le principe même de la donation mutuelle entre l'âme et Dieu. « Par la percée, explique Marie-Anne Vannier, l'esprit quitte la multiplicité pour arriver à l'unité[1218]. »

Si Eckhart introduit la notion d'incréé dans l'âme, c'est pour essayer de rendre compte de l'unité de l'âme dans ce fond le plus intime, pour faire comprendre qu'en cette fine pointe, elle n'est plus elle-même, elle n'est plus à elle-même, mais qu'elle est tout entière dans la lumière de l'Esprit Saint, illuminée par sa présence. Elle recouvre alors l'éclat de son image éternelle, et devient ainsi en image aussi noble que Dieu lui-même : « *In dem êrsten berüerenne, dâ got die sêle berüeret hât und berüerende ist ungeschaffen und ungeschepflich, dâ ist diu sêle als edel als got selber ist nâch der berüerunge gotes.* Dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme incréée et incréable, l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même[1219]. » C'est pourquoi « Les vrais adorateurs adorent Dieu en vérité et en esprit, c'est-à-dire dans le Saint-Esprit[1220]. », ils l'adorent à partir de l'éternité, du fond le plus noble d'eux-mêmes, quand ils sont totalement intériorisés dans la syndérèse, dans la pleine lumière de la présence de l'Esprit Saint. « C'est là le pur être, nous dit Eckhart, privé de toute essence et de toute existence. Là, elle (l'âme) saisit Dieu seulement selon le

[1215] Maître ECKHART, Sermon 51, JAH II, p. 135.
[1216] M.-A. VANNIER, L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart, *Revue des sciences religieuses* 74 n° 3 (2000), p. 345.
[1217] Maître ECKHART, Sermon 68, *Scitote, quia prope est regnum Dei*, JAH III, p. 55.
[1218] M.-A. VANNIER, L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart, *Revue des sciences religieuses* 74 n° 3 (2000), p. 343.
[1219] Maître ECKHART, Sermon 10, JAH I, p. 112. *DW* I,1 / p. 172.
[1220] Maître ECKHART, Sermon 67, *Gott ist diu minne, und der in der minne wonet*, JAH III, p. 49. *DW* III, p. 131.

fond, en tant qu'il est au-dessus de toute essence[1221]. » Et c'est son expérience du quelque chose d'incréé qu'il exprime par là, de ce « néant » qui est le « sans pourquoi » du fond, et qui est l'expérience même du Néant de Dieu comme étant sa *Puritas essendi*, son être incréé. C'est pourquoi, cette expérience de l'incréé ou du néant ordonne l'amour de l'âme pour Dieu, dans la mesure où elle s'est retirée en son « château fort » : « Comment dois-tu aimer Dieu ? Tu dois l'aimer en tant qu'il est un Non-Dieu, un Non-Intellect, un Non-Personne, un Non-Image. Plus encore : en tant qu'il est un Un pur, clair, limpide, séparé de toute dualité (***Ein nit-got, Ein nit-geist, Ein nit-persone, Ein nut-bilde)***. Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer : du Quelque chose au Néant[1222]. »

C'est pourquoi l'expérience de l'homme « gros de néant », rapportée dans le Sermon 71 rend compte de cette réalité mystique de l'incréé, c'est-à-dire de l'expérience de la naissance dans la fine pointe de l'âme. Emilie Zum-Brunn voit ainsi en l'expérience eckhartienne, une « attitude théocentrique qui le conduit à une sorte d'appropriation de la transcendance que d'aucuns lui reprochent… » Ainsi, ajoute-t-elle, « la naissance, comme la percée, ont pour but que « Dieu et moi soyons un. »[1223] Et nous préciserons qu'en réalité ce moi est un non-moi, car il s'agit précisément de dépasser le moi que Marie-Anne Vannier nomme le « moi superficiel » pour retrouver le « moi profond »[1224], l'*etwas in der seele* qui n'est autre que la présence de l'Esprit Saint incréé en l'âme, plus intime à elle-même qu'elle-même, et avec l'Esprit Saint, de la Trinité tout entière, Un Dieu Incréé, selon le symbole d'Athanase[1225] : « Et la grâce est un visage de Dieu, elle est imprimée dans l'âme avec le Saint-Esprit sans ce qui est autre qu'elle et elle rend l'âme conforme à Dieu. » Alors « Dieu opère au-dessus de la puissance de l'âme non pas en tant qu'elle est âme, mais en tant que divine en Dieu, alors l'âme est plongée en Dieu et **baptisée dans la nature divine (*getoufet in götlîcher natûre)***, elle reçoit là une vie divine et elle attire à elle l'ordre divin, en sorte qu'elle est ordonnée selon Dieu[1226]. » Par ce « petit château fort dans l'âme » auquel Eckhart se réfère dans le Sermon 2, il est alors pleinement libre, de la liberté même des enfants de Dieu : « J'ai dit parfois qu'il est dans l'esprit une puissance qui seule est libre. Parfois j'ai dit que c'est une garde de l'esprit, parfois j'ai dit que c'est une petite étincelle, mais maintenant je dis : ce n'est ni ceci ni cela, cependant c'est un quelque chose qui est plus élevé au-dessus

[1221] *Ibidem, DW* III, p. 132-134.
[1222] Sermon 83, *Renovamini… Spiritu mentis vestrae*, JAH III, p. 154. *DW* III, p. 448.
[1223] E. ZUM-BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », in, *Voici Maître Eckhart*. Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998, pp. 272-273.
[1224] M.-A. VANNIER, *Eckhart, l'un des meilleurs lecteurs d'Augustin, La vie spirituelle*, n° 768, Janvier 2007, p. 78. « C'est au moment où l'homme se perd qu'il se trouve et se constitue. »
[1225] *Quicumque*.
[1226] Maître ECKHART, Sermon 60, *In omnibus requiem quaesivi*, JAH III, pp. 11-12./ *DW* III, pp. 22-23.

de ceci et de cela que le ciel ne l'est de la terre. C'est pourquoi je le nomme maintenant d'une manière plus noble que je ne l'ai jamais nommé, et cependant il dénie aussi bien la noblesse que le mode et il est bien au-dessus. Il est libre de tous noms, dépourvu de toutes formes, absolument dégagé et libre, comme Dieu est dégagé et libre en lui-même. Il est aussi absolument un et simple que Dieu est un et simple, de sorte que l'on n'est capable selon aucun mode d'y regarder[1227]. »

* *

*

[1227] Maître ECKHART, Sermon 2, *Intravit Jesus in quoddam castellum,* JAH I, p. 55.

I. L'ÂME DEPUIS L'ETERNITE

Pour Eckhart, les relations entre le Créateur et sa créature, entre l'âme humaine et Dieu, doivent être pensées à partir de l'éternité que nous avons définie comme « l'*Incréé* de Dieu », son essence divine ou sa Déité. Ainsi, comme l'explique Marie-Anne Vannier, « dans le vocabulaire hérité des Cappadociens, on dirait qu'Eckhart adopte le point de vue de la théologie, c'est-à-dire qu'il considère la Trinité en elle-même, et non celui de l'économie, de la manifestation de la Trinité pour nous, si ce n'est dans l'Incarnation qu'il envisage essentiellement à partir de la filiation divine[1228]. »

Le silence incréé du Père est alors tout entier contenu dans son Verbe-Fils qui par son Incarnation manifeste « l'*Incréé* » de la Déité[1229] dans le monde : aux hommes alors de le reconnaître, de se laisser toucher par la grâce afin de se souvenir de l'Incréé divin, de cette empreinte d'amour trinitaire déposée dans le fond de leur âme, et de permettre alors à Dieu d'œuvrer en eux, d'élargir et d'amplifier leur désir de retour au Principe incréé. Ainsi, grâce à son Verbe, le Père ne quitte jamais sa création. L'*Incréé* est cette Présence éternelle cachée dans le créé, dans ce « fond » du créé qui est ce « lieu sans lieu », sans temporalité, où la créature est à l'image de son Créateur : c'est donc dans ce « fond sans fond » de l'âme humaine que peut se réaliser la promesse d'une Alliance véritable entre l'homme et Dieu ; une Alliance construite sur la dynamique d'une donation où ce qui est donné n'est jamais perdu ou possédé mais redonné au centuple, par œuvre de grâce de l'Esprit Saint : la donation, dans le déploiement de sa dynamique d'amour trinitaire, manifeste l'Eternité qui désigne ainsi l'Intellect-Amour incréé de Dieu. Ainsi, « la main de Dieu » désigne le Saint-Esprit pour deux raisons. L'une est qu'on réalise les œuvres avec la main. L'autre est que celle-ci ne fait qu'un avec le corps et le bras, car toutes les œuvres que l'homme réalise avec la main jaillissent du cœur, pénètrent ensuite dans les membres et sont accomplies par la main. C'est pourquoi on peut dans ces paroles reconnaître la Sainte Trinité : le Père par le cœur et par le corps. De même que l'être de l'âme se situe principalement dans le cœur (…), de même le Père est le commencement et l'origine de toutes les œuvres divines. Et le Fils est désigné par le bras

[1228] M.-A. VANNIER, L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart, *Revue des sciences religieuses* 74 n° 3 (2000), p. 345.
[1229] *Cf* M.-A. VANNIER, "La Déité chez Eckhart", *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, t. 2, p. 1510-1511.

comme il est écrit dans le *Magnificat* : « Il a déployé la puissance de son bras. » Et donc la force divine passe ensuite du corps et du bras dans la main qui figure le Saint-Esprit[1230]. »

Dans cet échange d'agapè entre l'homme et Dieu (leur communion), le temps de Dieu devient le temps de l'homme, autrement dit l'incréé de Dieu communie à l'*Incréé* de l'homme qui devient alors verbe-fils dans le Verbe-Fils, image dans l'Image. Ainsi éternel présent et devenir s'ajustent dans une « coïncidence des opposés ». Seule la puissance incréée de Dieu peut parcourir dans l'instant éternel le commencement et la fin : « Il est dans l'âme une puissance qui est l'intellect. Dès l'origine, dès qu'elle prend conscience de Dieu et le goûte, elle en a cinq propriétés. La première est le détachement d' « ici » et de « maintenant ». La seconde, c'est qu'elle est pure et sans mélange. La quatrième, c'est qu'elle opère et cherche en elle-même. La cinquième, c'est qu'elle est une image. Cinquièmement : c'est une image. Eh bien ! prêtez grande attention et retenez bien ceci. Vous avez là tout mon prêche. L'image [modèle] et l'image [copie] sont ensemble si absolument une que l'on ne peut pas concevoir de différence. On conçoit bien le feu sans la chaleur et la chaleur sans le feu. On conçoit bien la soleil sans la lumière et la lumière sans le soleil, mais on ne peut pas concevoir de différence entre l'image [modèle] et l'image [copie]. Je dis davantage : Dieu avec sa toute-puissance ne peut concevoir de différence car cela naît et meurt ensemble. Quand mon père meurt, je ne meurs pas pour autant. Quand il meurt, on ne peut pas dire : « C'est son fils. » On dit : « C'était son fils. » Si l'on rend le mur blanc, étant blanc, il est semblable à toute blancheur, mais si quelqu'un le rend noir, il est mort à toute blancheur. Voyez : il en est de même ici ; si l'image formée d'après Dieu disparaissait, l'image qu'est Dieu disparaîtrait aussi. Dieu ne connaît ainsi le devenir que de façon éternelle et immuable[1231]. »

Par ce principe d'analogie conduit par le Verbe médiateur, l'unité et l'égalité de cette relation accomplit le créé, le recentrant sur son origine incréée, et lui ouvre l'espace de la joie[1232]. A l'homme de se laisser sanctifier par la Présence *incréée* de Dieu, c'est-à-dire de se laisser former, transformer et élargir par Dieu. La nature même de l'homme donataire est donc d'être ce *capax Dei*, accomplissant par là son être créé en devenant capable ou susceptible de l'être incréé de Dieu par l'enfantement du Verbe dans son âme. Dans sa nature d'image, l'homme peut accomplir ce qu'il est de toute éternité – c'est-à-dire son idée incréée dans l'Intelligence incréée de Dieu – : revenir à ce Principe, au cœur de lui-même, est son ultime vocation, sa destination première, là où seulement il peut trouver sa béatitude.

[1230] Maître ECKHART, Sermon 82, *Quis, putas, puer iste erit ?*, JAH III, p. 145.
[1231] Maître ECKHART, Sermon 69, *Modicum et jam non videbitis me*, JAH III, p. 64-65.
[1232] F. BRUNNER, «L'analogie chez Maître Eckhart », ZPT (1969), p. 346-347.

Image de Dieu, l'homme porte alors en lui-même, dans le fond de son âme, sa destination *incréée*. Que le fond incréé de l'âme soit l'image du fond incréé de Dieu, ne forme en un sens que la condition pour que l'homme en devienne capable, c'est-à-dire qu'il puisse participer à la vie créatrice du fond de Dieu, manifestée dans la Trinité et rendue possible à l'homme par la donation du Verbe, apprenant à ne demander à Dieu que Dieu seul, apprenant à se souvenir de l'*Incréé* comme de cette Origine qui nous appelle du plus profond de note être à *devenir fils dans le Fils*, et à réaliser ainsi la Parole de Dieu et notre dignité d'homme. Il s'agit de « sacrifier » – au sens hébraïque du terme – le créé à l'incréé ; sacrifier, en hébreu, se dit rapprocher, réconcilier l'être avec l'être, la flamme cachée avec la flamme visible, l'étant créé avec son origine incréée. C'est seulement si l'homme en lui-même sacrifie le « créé » comme « néant », renonce à posséder, à avoir – de quelque nature que soient ses biens – , s'il entre dans une dynamique de détachement, qu'il accomplit sa création, accomplissant la vérité de son être.

La notion d'*Incréé* trouve déjà ses racines dans les écrits des béguines, comme chez Marguerite Porete et Hadewijch d'Anvers. Parmi les commentateurs qui se sont intéressés à l'influence de la mystique béguinale sur Eckhart, Kurt Ruh[1233] et Alois Maria Haas[1234] s'inscrivent dans la perspective historique de Grundmann qui pense que la mystique allemande n'est pas sortie d'un développement théorique poussé à l'extrême par des théologiens trop épris de dialectique – contrairement à l'idée de Gabriel Théry –, mais d'un effort pour intégrer pour intégrer dans la théologie les expériences spirituelles des milieux populaires en particulier des milieux féminins[1235].

Aux yeux des censeurs, cette notion d'incréé, héritée de la mystique rhéno-flamande, un véritable venin puisqu'elle conduit à penser la déification. Quelle est donc la résonance secrète de l'incréé au cœur des sermons latins et allemands de Maître Eckhart. Mais il convient tout d'abord d'éclaircir le sens même de ce terme, son étymologie et ses différentes acceptions. Est-ce que l'*Etwas in der seêle*, le quelque chose dans l'âme désigne une partie de Dieu cachée dans le secret de l'âme, ou est-ce qu'il représente le désir même de l'être en tant qu'être, du Dieu incréé, ce dernier adjectif étant pris dans son sens absolu ? Ce désir de Dieu serait alors le pont qui nous permettrait d'échapper au néant de la créature, il serait cette réminiscence de l'origine, cette remémoration progressive de l'*Incréé* par et dans le détachement des images créées. Il s'agit donc de remonter à la source de sa création, de

[1233] K. RUH, „Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen".
[1234] A.-M. HAAS, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik* (Dokimion 4), Presses de l'Université, Fribourg (Suisse) 1979.
[1235] H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2ème éd. Augm., Darmstadt, 1961.

rejoindre l'image première qui me fait être à l'image même de Dieu, au-dessus de toutes les images. Pour Eckhart, l'homme pauvre est seul capable de se saisir, par grâce, en amont de sa création, dans l'esprit qui le conçoit, idée, empreinte. Or l'homme pauvre ne cherche pas à rencontrer Dieu. Son intention est de monter au-delà, en lui-même, avant qu'il ne soit fait créateur, dans son principe incréé, et donc sous sa forme de pensée non exprimée : « L'Ecriture dit : avant le monde créé, *je suis*. » Il dit : « *avant* », « *je suis* ». C'est-à-dire : « quand l'homme est élevé au-dessus du temps dans l'éternité, l'homme opère une seule œuvre avec Dieu. »[1236] L'être en amont de la création, comme incréé, comme « Verbe ni prononcé ni pensé, qui ne sort jamais »[1237] Et Maître Eckhart d'ajouter : « Bien plutôt il demeure éternellement en celui qui le prononce ; il est constamment reçu dans le Père qui le prononce et demeurant en lui. »[1238]

Ainsi, comme Emilie Zum-Brunn et Alain de Libera l'ont montré, la voie de la connaissance conduit à l'inconnaissance, qui est un savoir inexprimable autrement que par négation de notre connaissance ordinaire. Il consiste dans l'union de l'âme avec Dieu par-delà toute distinction entre objet et sujet, et par-delà la réalité formelle : « Nous sommes formés au-dessus de nous-mêmes en ce savoir supra-formel qui nous constitue en Dieu[1239]. » Ainsi, lorsque le détachement des images parvient à son sommet, « sa connaissance le rend inconnaissant, l'amour le rend non aimant, et la lumière le rend ténébreux. »[1240] Par le « quelque chose » d'incréé dans l'âme, par la syndérèse, l'homme comprend l'inanité de son savoir, et aspire à un ce « Verbe caché » qui ne s'y réduit pas. Il aspire à l'unité incréée de Dieu. Alors se présente la puissance supérieure – c'est l'amour – et fait sa percée en Dieu et conduit l'âme en Dieu avec la connaissance et avec toutes ses puissances et l'unit à Dieu[1241]. »

L'incréé de Dieu a son principe d'intelligibilité dans le mystère de l'Incarnation. Or le Maître va privilégier le modèle de la génération intellectuelle du Verbe car ce dernier traduit l'auto-réflexivité de l'Absolu dans une opération objectivante. Le Verbe dit la pensée divine en acte, il en exprime l'effet objectif, immédiat. De ce point de vue, il est Verbe incréé, donc intérieur, Voix intime et unique du Père qui féconde en lui sa Parole d'amour comme auto-réflexivité de sa Pensée. Car la puissance de l'amour émerge de ce Verbe et l'intellect comme

[1236] Maître ECKHART, Sermon 39, II, p. 175.
[1237] Maître ECKHART, Sermon 9, *Quasi stella matutina,* JAH I, p. 104.
[1238] *Ibidem*.
[1239] E. ZUM-BRUNN et A. DE LIBERA, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, « La maieutique du non-savoir », p. 175.
[1240] Maître ECKHART, *Traités*, p. 169.
[1241] Maître ECKHART, Sermon 60, JAH III, p. 11. *Cf* S. UEDA, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit (Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus)*, Gütresloh, 1965.

tel soutient l'idée corrélative à l'acte de penser lui-même. Dieu en se pensant et en s'aimant engendre donc sa propre forme intelligible, le fruit de son amour. Objectivation intelligible de l'Intellect divin, le Verbe est donc alors toujours en acte de Pensée et d'Amour tant sous le mode de la distinction que sous celui de l'unité : sous le mode de la distinction en tant qu'il se distingue de l'intellect générateur et sous le mode de l'unité en tant qu'il est uni à l'intellect générateur. Image incréée de Dieu, le Verbe est théophanie du divin suressentiel, transcendant, théophanie de l'Absolu en tant qu'il révèle le Père : « Qui me voit voit le Père ». Pensée incréée en tant qu'éternelle et actuelle, dans sa causalité suressentielle. Dieu est ainsi cette Pensée incréée, invisible, cachée, rendue présente et visible par le Verbe qui le manifeste alors en tant qu'il est Intellect actif d'où toute la création surgit. On voit donc ici que le créé ne peut se penser sans son corollaire qu'est l'incréé. Car ce dernier apparaît comme la cause essentielle de sa manifestation. Dans cette dialectique du créé et de l'incréé, il s'agit donc d'un seul et même dynamisme où les deux notions s'entr'appellent comme l'avers et le revers d'un même Fond qui est l'*Abgrund* de la *Gotheit*, comme on l'a vu. Dans l'incréé sont alors inscrites les idées principielles de toutes choses. Ainsi pouvons-nous penser avec Pierre Gire que « la Déité soit appelée « Néant » dans la mesure où elle ne s'identifie ni à une propriété ni à une Personne, parce qu'elle demeure le principe constitutif de la manifestation trinitaire, signifiant alors que la Trinité exige son propre fondement sans se dissocier de lui[1242]. »

Ainsi s'éclaire le sermon 52 à la lumière même de l'interprétation christocentrique du *Commentaire de l'Evangile de Jean*. Le Verbe représente l'incréé en tant qu'Il est cet *a priori* d'existence et d'intelligibilité des créatures. C'est pourquoi « avant que les créatures soient, j'étais. » ce qui confère au créé sa provenance divine, son empreinte d'au-delà d'elle-même, d'incréé. Dans le Verbe se recueille la vie intelligible, vie qui d'ailleurs ne reste pas extérieure au Verbe ; vie incréée qui vient à elle-même dans le Verbe, c'est-à-dire dans une dynamique de donation et de parole qui s'origine dans le plus profond de la déité. Son essence est dynamique : autrement dit, l'incréé ne peut pas faire autrement que de se donner. C'est dans et par son être qu'il a sa loi, son exigence et son essence. Il s'ensuit alors que la créature a son être en Dieu par le Verbe, en tant que ce dernier rassemble et réalise l'essence incréée du Père, rendant alors possible l'acte même de la *Puritas essendi*. La loi de réalisation de l'incréé intervient alors dans les causes secondes en tant qu'elles sont créées, appartiennent à la loi de la création et tirent leur étant créé de l'Etre incréé, qui est pure Pensée ou Pensée de la Pensée[1243]. En ce sens la créature peut être affirmée éternelle et intelligible, en tant qu'elle est

[1242] P. GIRE, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, p. 313.
[1243] F. BRUNNER, « Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif », *RTP* (1970), p. 10.

créée précisément à l'Image incréé de Dieu et récapitulée dans le Verbe, Bouche de l'Incarnation incréée de Dieu le Père, en tant qu'Il manifeste en lui, par son Incarnation, sa Passion et sa Résurrection, et donc par toute sa vie terrestre, la lumière incréée de la Déité, du Fond suressentiel de Dieu.

Au cœur du Verbe la créature a donc son origine et c'est en lui qu'elle a sa réintégration ultime. C'est par là que le créé est appelé à se détacher de son étant ceci ou cela et à se réintégrer en son origine première, en sa source, qui est incréée. Cet appel à la transfiguration lui confère toute sa dignité, toute la noblesse de sa destination, de son chemin qui trouve à son terme l'union mystique, voie de non-dualité. Aussi le Verbe incarné vient-il ennoblir l'homme ne quittant jamais la création (« Je suis avec vous jusqu'à la fin des temps ») lui donnant, par la voie spirituelle, sa dimension la plus haute.

En tant qu'intelligible et éternelle, l'âme est donc ce lieu de transit, de passage et d'accomplissement du Verbe par l'acte de la naissance. Dieu naît en moi pour que je naisse en lui et qu'à mon tour j'enfante le Fils. Cette dynamique ternaire rejoint celle de la Trinité et nous fait alors mesurer toute la grâce du don du Verbe. L'écart est seulement celui du cadre spatio-temporel, appelé lui-même à se transmuer en un autre temps et en un autre lieu. Le fond de Dieu ne se sépare pas de sa manifestation, de sorte que celle-ci ne prend consistance qu'en signifiant son propre fond, lequel ne se donne qu'au travers de sa manifestation vivante. Et le mouvement de l'âme signifie quelque chose du dynamisme de l'être divin. Le fond de l'âme et le fond de Dieu sont envisagés à partir d'une même notion : celle d'incréé. Car c'est de ce fond qu'apparaît l'Etre le plus libre, le plus actif et le plus conscient. Cette vérité métaphysique nous conduit à l'expérience de l'union mystique qui se réalise précisément dans ce fond. Penser l'incréé ne sera alors rien d'autre que le Vivre car il est Source ou Vie de la vie : ainsi penser cette Vie de la vie ou cette Pensée de la pensée permet à l'homme de devenir pleinement lui-même en recouvrement sa véritable identité de corps et d'esprit transfigurés dans la lumière de l'incréé. Penser c'est donc nécessairement vivre de ce Principe absolu[1244], *archè* de la destinée humaine parce que Source de son épanouissement et de son accomplissement spirituels. L'espace métaphysique s'étend et s'ouvre sur la mystique. Le langage scolastique fait place au langage du mystique qui s'offre comme ce lieu où se pense et se vit pleinement la vie du Principe, vie absolue, vie de Dieu. Ainsi, dans la continuité de Hans Hof, nous pensons que c'est la découverte des thèmes fondamentaux de la mystique

[1244] *Cf.* R.-L. HART, *God and Creature in the Eternity and Time of Nonbeing (or Nothing): Afterthinking Meister Eckhart*, in: Orrin F. Summerell (Hg.), The Otherness of God, Charlottesville 1998, p. 113.

rhéno-flamande qui explique un approfondissement de la notion d'incréé du point de vue de l'âme dans la « métaphysique-mystique » d'Eckhart[1245].

1°) La syndérèse

Comme le rappelle justement Emilie Zum-Brunn, « tant la prédication que la doctrine théologique d'Eckhart se sont embrasées au contact d'une nouvelle expérience de la transcendance, dans un contexte qui ne fut pas assurément de seule lecture, mais aussi de vie[1246]. » Ainsi, la notion d'incréé dans l'âme trouve là un terreau favorable à son fleurissement dans la théologie trinitaire d'Eckhart, en particulier à travers la mission de l'Esprit Saint qui reste impensable sans celle du Fils. C'est selon l'Esprit Saint et par lui que se réalise la filiation. Ainsi, les notions d'un et de filiation sont indissolublement liées à la Troisième Personne, et à l'humanité de Jésus, unie depuis le début à la Personne du Verbe. Car cette humanité a été portée à la condition d'une humanité de Fils de Dieu. Ayant reçu cette condition de gloire (*Jean* 17, 5), Jésus enverra le Paraclet d'auprès du Père (*Jean* 15, 26). Dans saint Jean, l'Esprit doit donc être donné quand Jésus est glorifié. Pour Jean, cette glorification commence avec la Passion. Sur la croix, Jésus donne son souffle le *pneuma* aux apôtres (*Jean* 20, 22). Mais d'autre part, ce même jour, il dit à Madeleine : « Je ne suis pas encore monté vers mon Père » (*Jean* 20, 17). Car c'est d'auprès du Père qu'il doit envoyer le Paraclet. Le soir de Pâques, il donne le *pneuma*, mais pas encore le Paraclet qu'il a promis lors du discours d'adieu. Le don s'accomplira lors de la Pentecôte. Or il apparaît selon nous qu'à travers cet accomplissement du don, Eckhart entend dire que le Fils est « une image au-dessus de l'image » : « Il est une image de sa Déité cachée. Du fait que le Fils est une image de Dieu et que le Fils est engendré, c'est d'après cela que l'âme est formée. De ce dont le Fils reçoit, l'âme reçoit aussi. Toutefois, là où le Fils émane du Père, l'âme ne reste pas suspendue : elle est au-dessus de l'image[1247]. » C'est pourquoi Eckhart ne cesse de préciser que toute la joie du Père réside en l'engendrement de son Fils : « le Père a toutes ses délices dans son Fils et il n'aime que son Fils et tout ce qu'il trouve en lui, car le Fils est une lumière

[1245] H. HOF, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund-Bonn, 1952.
[1246] E. ZUM-BRUNN, « Un homme qui pâtit Dieu », in, *Voici Maître Eckhart*. Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998, p. 270.
[1247] Maître ECKHART, Sermon 72, *Videns Jesus turbas, ascendit in montem*, JAH III, p. 83.

qui a éternellement brillé dans le cœur paternel. Pour y parvenir, il faut que nous montions de la lumière naturelle dans la lumière naturelle dans la lumière de la grâce et qu'en elle nous croissions vers la lumière que le Fils est lui-même[1248]. » Or avec cette lumière du Fils, dans cette Image par excellence, celle même qui est le reflet du Père, de la Déité tout entière, Eckhart établit un lien de parenté avec le « quelque chose » dans l'âme qui est comme le « foyer » de cette lumière, ce fond analogue au fond de la Déité où le Fils pourra être éternellement engendré. C'est pourquoi c'est en cette lumière que « nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle – c'est la troisième Personne – et s'épanouissant du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque[1249]. »

C'est pourquoi l'ultime étape de la progression vers le pur détachement consiste à s'affranchir du Christ lui-même pour recevoir l'Esprit Saint. C'est pourquoi le Christ doit partir pour nous donner l'Esprit. Il doit quitter la temporalité et la multiplicité du créé pour accomplir sa donation depuis l'éternité, en tant que Fils glorifié par le Père. C'est ainsi que l'homme vraiment séparé non seulement n' « a » rien et ne « veut » rien d'accidentel, mais n' « est » rien parce qu'il ne « sait » rien, car seul le quelque chose d'incréé en l'âme, la fine pointe qui désigne le vide de tout savoir permet à l'Esprit Saint de faire sa percée en lui. Ainsi devons-nous être unis par l'amour du Saint-Esprit dans le Fils, et par le Fils connaître le Père et nous aimer en lui et lui en nous avec leur amour réciproque : « Si donc je parviens à ne me représenter en aucune image et à ne représenter aucune image en moi, et si j'évacue et rejette ce qui est en moi, je puis être transféré dans l'être nu de Dieu, et tel est l'être pur de l'Esprit. Tout ce qui est similitude doit être poussé dehors, afin que je sois transféré en Dieu et devienne un avec lui, une substance, un être, une nature et le Fils de Dieu[1250]. »

Ainsi, l'homme doit vivre de façon à ce qu'il ne vive ni pour lui-même ni pour Dieu : « Il doit être aussi vide de son propre savoir qu'il l'était lorsqu'il n'était pas[1251]. » Ainsi l'homme doit laisser l'Esprit Saint opérer en lui-même. Dans cette perspective l'essence de l'âme n'est plus considérée comme l'intellect, mais comme ce « quelque chose » d'incréé dont fluent la connaissance et l'amour : « Il est dans l'âme quelque chose de si apparenté à Dieu que c'est un et non uni. C'est un, cela n'a rien de commun avec rien et cela n'a non plus rien de commun avec tout le créé. Tout ce qui est créé est néant. Or cela est loin de toute

[1248] Maître ECKHART, Sermon 75, *Mandatum novum do vobis*, JAH III, pp. 104-105.
[1249] *Ibidem*.
[1250] Maître ECKHART, Sermon 76, *Videte qualem caritatem dedit nobis pater*, JAH III, p. 112.
[1251] Maître ECKHART, Sermon 52, *Beati pauperes spiritu,* JAH II, p. 146.

chose créée et étranger à elle. Si l'homme était tout entier ainsi, il serait totalement incréé et incréable ; si tout ce qui est corporel et déficient était ainsi compris dans l'Unité, ce ne serait rien d'autre que ce qu'est l'unité elle-même. *Waere der mensche aller alsô, er waere alzemâle ungeschaffen und ungeschepfelich; waere allez daz alsô, daz lîphaftic und gebresthaftic ist, waere daz werstanden in der einicheit, ez enwaere niht anders, dan daz diu einicheit selber ist*[1252]. »

La nature originelle de l'âme ou son essence en Dieu est désignée par analogie avec le Fond ou le Père, c'est-à-dire la Déité, réalité incréée dont le Verbe est l'image[1253] : « Le Père dit : « Mon Fils, dans la gloire des saints je t'engendre aujourd'hui. » – Où est ce Dieu ? – « Dans la plénitude des saints je suis inclus. » – Où est ce Dieu ? – Dans le Père. – Où est ce Dieu ? – Dans l'éternité. Jamais personne n'aurait pu trouver Dieu comme le dit le prophète : « Seigneur, tu es le Dieu caché. » – Où est ce Dieu ? – Tout comme un homme quand il se cache, s'il tousse, il se manifeste par là ; c'est ainsi que Dieu s'est comporté. Personne n'aurait jamais pu trouver Dieu, mais il s'est manifesté[1254]. »

Ainsi, comme l'expliquent Emilie Zum-Brunn et Alain de Libera, « l'inconnaissance concerne exclusivement l'Un suressentiel (que nous nomme l'Un incréé, la Trinité immanente ou la Trinité telle qu'elle est en son fond, dans la Déité), tandis qu'Eckhart, tout en maintenant la distinction entre Dieu et l'âme dans l'être créé de cette dernière, considère l'*abditum mentis* comme un abîme ou un désert correspondant à celui du fond divin[1255]. » Et nous ajoutons que c'est dans l'*abditum mentis*, dans la syndérèse que l'Esprit Saint vient féconder l'âme et qu'ainsi le Verbe incréé naît éternellement en elle, car le Saint Esprit « flue dans l'âme aussi parfaitement qu'elle a pénétré dans l'humilité et s'est amplifiée pour le recevoir. J'en suis certain : si mon âme était aussi prête et si Dieu trouvait autant d'espace en elle que dans l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il la comblerait aussi parfaitement de ce 'flot', car le Saint-Esprit ne peut se retenir de fluer partout où il trouve de l'espace et aussi loin qu'il trouve de l'espace[1256]. »

Le « quelque chose » d'incréé dans l'âme n'a plus chez Eckhart la place d'une puissance, dans la période de sa maturité, mais il est considéré comme ce « lieu » où Dieu naît éternellement dans l'âme, et ainsi se pense à l'intérieur d'une perspective « mystique », au

[1252] Maître ECKHART, Sermon 12, JAH I, p. 122.
[1253] *Cf* L. STURLESE, « Alle origini della mistica speculativa tedesca » : *Medioevo*, 3 (1977), pp. 86-87.
[1254] Maître ECKHART, Sermon 79, *Laudate caeli et exultet terra,* JAH III, pp. 128-129.
[1255] E. ZUM-BRUNN et A. DE LIBERA, *Métaphysique du Verbe et théologie négative chez Maître Eckhart*, p. 184.
[1256] Maître ECKHART, Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, p. 137.

sens propre du terme, en Dieu et en l'âme. Ainsi, comme le soulignent Emilie Zum-Brunn et Alain de Libera, la substance incréée dans l'âme, l'âme en tant qu'elle est image de la Trinité est plus élevé que la puissance la plus élevée, à savoir l'intellect : « De même le Verbe est contenu au sein de la Déité qu'il ne peut exprimer intégralement, puisqu'il est de la propriété même de ce Fond que d'être inexprimé[1257]. » Ainsi ce « quelque chose » dans l'âme qui a d'abord été assimilé à l'intellect, l'est par la suite à « l'essence transintellective comme le fond divin ». Cette dernière perspective sera reprise par Jean Tauler et par la tradition rhénane : « De cette noblesse intérieure qui est cachée dans le fond de l'âme, beaucoup de maîtres ont parlé, anciens et modernes : l'évêque Albert, Maître Dietrich, Maître Eckhart. L'un appelle une étincelle de l'âme, l'autre un fond ou une cime, l'autre le principe premier. L'évêque Albert la nomme une image dans laquelle est représentée la sainte Trinité. Et cette étincelle vole à la hauteur où est sa place, en sorte que l'intellect ne peut pas la suivre, car elle ne repose pas avant d'être retournée dans le Fond d'où elle est issue, où elle se trouvait quand elle n'était pas créée[1258]. »

Ainsi à partir de l'incréé dans l'âme, Eckhart pense de façon nouvelle les rapports de l'être et de l'intellect en l'âme. Il ne considère plus l'intellect comme sa réalité ultime, et insiste sur la nécessité de la percée qui conjointement à la naissance éternelle atteint à l'expérience de la docte ignorance, connaissance inconnue, dira Alain de Libera, qui est à la fois celle de la Déité et celle de l'âme unie à elle en elle, c'est-à-dire dans le plus intime d'elle-même où Dieu lui est plus présent qu'elle ne l'est à elle-même, dans ce fond inexprimé et inexprimable. En bon lecteur d'Augustin, Eckhart revisite la notion de « for intérieur » et l'approfondit dans une perspective mystique, qui selon nous est celle même de l'incréé et qui marque l'inhabitation trinitaire : la donation fécondante de l'Esprit Saint par le Fils, image de la Déité cachée. Ainsi Marie-Anne Vannier l'explicite dans son article « Eckhart l'un des meilleurs lecteurs d'Augustin ». Elle montre que, reprenant le *Commentaire sur le Psaume 41* d'Augustin, Eckhart « donne, en quelque sorte la transposition du terme augustinien de *formatio* par celui de *erbilden*[1259]. » Ainsi écrit-il dans le Sixième entretien spirituel :

« L'homme doit être transi de la présence de Dieu, être transformé selon la forme de son Dieu bien-aimé et l'être en lui selon un mode substantiel pour que la présence de Dieu

[1257] E. ZUM-BRUNN et A. DE LIBERA, *Métaphysique du Verbe et théologie négative chez Maître Eckhart*, p. 185.
[1258] J. TAULER, Sermon 64, cité par J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, 1956, p. 67.
[1259] M.-A. VANNIER, « Eckhart l'un des meilleurs lecteurs d'Augustin », *La vie spirituelle* n° 768, janvier 2007, p. 85.

l'illumine[1260]. » Eckhart évoque à la fois le désir de Dieu et la transformation en Dieu. Et allant plus loin qu'Augustin, il considère le quelque chose d'incréé dans l'âme, la part du plus intime et du plus secret de l'âme comme l'introduction à la vie trinitaire : « Là nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle – c'est la troisième Personne – et s'épanouissant du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque[1261]. »

C'est la naissance éternelle de Dieu dans l'âme qui apparaît comme l'accomplissement de la vie mystique, de l'homme intérieur, et par là le sens même de sa vie. Le « quelque chose » d'incréé dans l'âme est donc le point d'ancrage de la vie divine en l'homme, le temple où il reçoit les dons du Saint Esprit, et par-delà tous ces dons, le don suprême de l'être incréé et éternel : le Verbe non-dit qui naît éternellement en lui pour que l'âme naisse en Dieu : « Je te salue, pleine de grâce. » A quoi me servirait que Marie fût « pleine de grâce » si je n'étais aussi rempli de grâce ? Et à quoi me servirait que le Père engendre son Fils si je ne l'engendrais aussi ? C'est pourquoi Dieu engendre son Fils dans une âme parfaite et il l'engendre afin qu'elle continue à l'enfanter dans toutes ses œuvres[1262]. »

1.1 Une lumière imprimée d'en haut

« Dieu vit dans la connaissance de lui seul, demeurant seul en lui-même, là où rien jamais ne l'a touché, car là il est seul dans son Silence. »[1263] C'est pourquoi, comme tel, il est inexprimable et passe tout mode, et l'âme elle-même dans son « *quelque chose* » procède de cette parenté de Dieu. Et si les termes foisonnent pour tenter de désigner ce « quelque chose », on sent que les mots ne sont pas suffisants pour traduire cette réalité spirituelle qui ne se laisse toucher que par expérience mystique. Hugues et Richard de Saint-Victor l'évoquaient déjà comme un élément très élevé, très subtil : *acumen mentis, summum mentis*, ou au contraire profond et caché : *intimum mentis , intimum mentis sinus*. Eckhart, quant à lui, outre le *das fünkelin der sêle* (*scintilla animae*) peut aussi le nommer *bürgelin* (château fort). Or, à travers toutes ces images qu'est-ce que le Maître cherche à nous signifier ? Tantôt Eckhart assimile ce « quelque chose » à la raison supérieure ou intellect, tantôt il le désigne comme dépassant les puissances elles-mêmes : que faut-il alors déduire de ce paradoxe ? Outre les mots, il est

[1260] Maître ECKHART, *Entretiens spirituels*, p. 67.
[1261] Maître ECKHART, Sermon 75, *Mandatum novum do vobis*, JAH III, p.105.
[1262] *Ibidem*.
[1263] Maître ECKHART, *Traités*, p. 169.

évident pour nous que ce quelque chose rappelle l'incréé en ce qu'il passe le temps et l'espace et touche Dieu derrière la coque: car, nous rappelle le maître « si tu veux avoir le noyau, il te faut briser la coque[1264]. » Par la percée, l'esprit quitte la multiplicité pour arriver à l'unité incréée. Or cette percée n'est possible que par la grâce du Saint Esprit qui conduit l'âme détachée vers l'unité. Et Eckhart exprime cette unité incréée à travers le thème de la filiation divine qui n'est envisageable que depuis le fond le plus noble de l'âme, depuis l'*etwas in der seele*.

1.1.1 Une petite étincelle

La « petite étincelle » atteint au noyau même de Dieu, c'est-à-dire à son essence nue, car elle est elle-même une image imprimée de nature divine, c'est-à-dire qu'elle participe de l'incréé même de Dieu, se situant dans le silence d'avant la Parole. Ainsi l'étincelle en tant que part *incréée* de l'âme est en elle comme *au-delà* d'elle-même semblable en cela à la *Gottheit*, Dieu caché et inouï dans l'abîme même de son insondabilité.

Cet éclat indicible de l'âme fait dire au Maître que dans ce lieu où l'âme brille de cette « étincelle », elle est incréée et incréable. Bernard Dietsche[1265] nous informe qu'il a dénombré dans 60 sermons 30 termes pour la désigner : *grunt* (fond de l'âme) ou *vünklin der sêle* (étincelle de l'âme) étant les plus suggestifs et les plus fréquents. Et c'est là toute sa noblesse, toute sa pureté, ce qui signe sa parenté divine. Cette lumière est imprimée d'en haut, elle a donc une origine immatérielle et c'est en ce sens qu'elle passe le temps et l'espace, et si Eckhart nomme ce « *quelque chose* » une puissance de l'âme, sa pensée va plus loin car elle traduit l'expérience même du « Néant de Dieu » du Sermon 71 : car si Paul se releva de terre et vit le *Néant*, il faut entendre cette vision comme l'acte de son oeil-esprit incréé : « J'ai dit parfois qu'il est dans l'esprit une puissance qui seule est libre. Parfois j'ai dit que c'était une garde de l'esprit, parfois j'ai dit que c'était une lumière de l'esprit, parfois j'ai dit que c'était une petite étincelle, mais maintenant je dis : ce n'est ni ceci ni cela, cependant c'est un quelque chose qui est plus élevé au-dessus de ceci et de cela que le ciel ne l'est de la terre. »[1266] On peut comprendre pourquoi les clercs ont trébuché sur ce point. Car on atteint là au « *désert* », à ce qui est innommé, à « ce qui est plus ignoré que connu. »[1267]

[1264] Maître ECKHART, Sermon 51, JAH II, Paris, Seuil, p. 136.
[1265] *Cf* Jean-Michel COUNET, *Ontologie et itinéraire spirituel chez Maître Eckhart*, in *Revue philosophique de Louvain*. 1998 ; 96 (2), p. 256.
[1266] Maître ECKHART, *Sermon* 1, *Intravit Jesus in templum*, JAH I, Paris, Seuil, p. 48
[1267] *Ibidem*.

Ce « *quelque chose* » de l'âme est donc si étrange, si inouï, qu'il passe les mots et les concepts : c'est pourquoi il ne peut être que vécu de l'intérieur, dans un cœur sincère, pur. Mais l'homme n'est pas tout entier ainsi. Ce n'est qu'une infime part de lui qui est nommée *incréée* et *incréable* : « Je dis qu'il est *quelque chose* au-dessus de la nature créée de l'âme[1268]. » Soulignons ne parle pas d'un tout mais d'un « quelque chose », c'est-à-dire d'une partie d'un Tout, comme un éclat d'une Source lumineuse. Et il ajoute : « ce quelque chose est de la parenté de Dieu et est un. »[1269] Donc en tant que tel, il n'a aucune part au créé parce qu'il le transcende. L'intention d'Eckhart est de revenir à cette part incréée de soi pour redevenir véritablement soi-même, c'est-à-dire *fils de Dieu*, semblable à Lui par la grâce. Sans doute Eckhart est-il l'héritier de Plotin et de Denys lorsqu'il fait de l'*Abgeschiedenheit* le moment nécessaire du devenir Dieu par l'effacement de soi : « Si Dieu doit faire *quelque chose* en toi ou avec toi, tu dois auparavant être devenu *néant*. C'est par l'*Entbildung*[1270] que l'on accède à l'union, à l'*hénosis* de Denys : car il s'agit bien de se détourner de toutes les créatures pour s'unir à l'Incréé, c'est-à-dire à ce fond incréé (sans fond) de Dieu : Eckhart exhorte l'âme à suivre ce chemin d'absolu, cette voie mystique afin de connaître la béatitude. C'est en effet ce qu'il signifie dans son poème : « Le chemin t'emmène / au merveilleux désert / au large, au loin » : « *der wek dich treit / in eine wûste wunderlîch / dî breît, dî wît.* »[1271] C'est le chemin de l'accomplissement vers la divinisation qui est ici évoqué. Et ce chemin passe par une nécessaire dépossession de soi. La question reste donc entière : par l'*incréé* et l'*incréable*, Eckhart enseigne-t-il une identité pure et simple entre l'intellect humain et l'intellect divin ou bien faut-il entendre par l'emploi de ces notions l'exigence spirituelle d'un accomplissement, d'une réalisation de soi comme « fils » et « fille » de Dieu, d'un devenir par grâce ce que Dieu est par nature ? Soulignons tout d'abord en quoi la notion d'*Incréé* est proprement eckhartienne outre le fait qu'il s'en soit défendu à maintes reprises devant ses accusateurs. Il déclarera dans la Chaire de Cologne le 13 février 1327 : « Qu'il y ait dans l'âme quelque chose de tel que, si elle était tout entière ainsi, elle serait incréée ... c'est-à-dire si elle était intelligence par essence. Mais je n'ai jamais dit qu'il y ait dans l'âme quelque chose de l'âme qui soit incréé et incréable parce qu'alors l'âme serait composé de créé et d'incréé : j'ai enseigné et écrit le contraire. » si bien que la Bulle ne cite cet article qu'en appendice, sans affirmer qu'il l'ait prêché.

[1268] *Ibidem*.
[1269] *Ibidem*.
[1270] W. WAKERNAGEL, *Ymagine denudari, Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart,* Paris, Vrin, 1991, première partie.
[1271] Maître ECKHART, *Le Grain de senevé*, traduit du moyen haut allemand par Alain de Libera, Arfuyen, Orbey, 2004.

Que faut-il alors en penser ? Maître Eckhart a-t-il bien prononcé ces mots, les a-t-il assimilé à la nature de Dieu dans l'âme. Or selon la thèse d'Hermann Kunisch[1272], Eckhart les aurait bien prononcé pour dire cette expérience qui l'a ravie (Sermon 71 dont l'authenticité est contestée). Car incapable de traduire l'indicible par des mots, il a employé ces termes. Le point décisif contenu dans ces termes étant de dire ce qui ne peut pas l'être puisqu'il s'agit avant tout d'une expérience mystique par la plus haute puissance de l'âme, par ce quelque chose qui atteint à une égalité de nature avec Dieu. Car, nous dit Jeanne Ancelet-Hustache, « Maître Eckhart a trop souvent répété de telles paroles dans les textes qui nous sont parvenus, les textes d'accusation sont trop précis, les préjugés accumulés autour de son nom, trop tenaces encore, pour que l'on puisse représenter ses sermons en passant de telles difficultés sous silence. »[1273] La notion d'*Incréé* est donc un thème central de la prédication spirituelle du *Lebemeister* et commande toute sa mystique spéculative.

Sans doute l'emploi des termes d' « incréé - incréable » est-il extrême mais Eckhart ne les choisit ni par défaut ni par hasard, il nous donne par là à saisir une réalité ultime de notre être, nous invitant à rejoindre cette parte intime de nous-mêmes qui passe le temps et l'espace ainsi que tout mode créé d'appréhension : « Puissance qui n'a rien de commun avec quoi que ce soit, ... qui ne sait rien d'hier ni d'avant-hier, de demain, ni d'après-demain, car dans l'éternité, il n'y a ni hier, ni demain, seulement un *éternel présent* ... et qui par là même saisit Dieu dans son vestiaire. »[1274]

[1272] H. KUNISCH, *« Vom Verhältnis höfischer Dichtung zur Mystik", in : U. Hennig / H. Kolb, éd. Mediaevalia letteraria, Festschrift für Helmut.* De Boor, Munchen, 1971, p. 413-450.
[1273] J. ANCELET-HUSTACHE, *Introduction générale aux Sermons*, page 29, Seuil, Paris.
[1274] Maître ECKHART, Sermon 11, JAH I, Paris, Seuil, p. 116-117.

1.1.2 Un « quelque chose » dans l'âme

Ce « *quelque chose* » (*etwas*) de l'âme (*Seele*) est le lieu même de la naissance possible de Dieu en moi, car il est parfaitement vide, détaché, libéré du sens créé : car « cette lumière incréée et incréable de l'âme saisit Dieu sans intermédiaire, et c'est là le saisir dans l'accomplissement de la naissance » nous dit Eckhart[1275]. Si le Thuringien fait de cette notion d'*Incréé* la clef de son oeuvre allemande, elle n'en reste pas moins présente dans son oeuvre latine elle-même et notamment dans ses commentaires de la *Genèse* et de l'*Evangile de Jean*. Elle trouve aussi sa source dans la mystique rhéno-flamande (probablement chez Hadewijch II) et dans des auteurs comme Denys. Mais outre cet héritage, Eckhart développe une métaphysique de l'*Incréé* tout à fait originale puisqu'il en fait le point ultime de la transformation, le lieu où se dépasse et s'accomplit la création. Car dans l'homme revenu à la part *incréée* de lui-même, « Dieu ne vient pas, il est en lui dans son essence. »[1276] « Alors je peux dire que cette lumière a plus d'unité avec Dieu qu'elle n'a d'unité avec quelque faculté humaine avec laquelle elle est cependant un dans l'être. »[1277] Mais si le juges d'Eckhart lui ont reproché d'avoir assimilé l'âme à Dieu, le maître s'en est bien défendu en spécifiant qu'il ne s'agissait là que d'une partie très fine et très subtile de l'âme (d'où l'image d'étincelle), et non pas de toute l'âme et que si cette partie est indissolublement liée à Dieu, elle n'est pas Dieu pour autant, c'est-à-dire par nature. « Ce *Seelenfünkein*, dit Marie-Anne Vannier, reste mystérieux »[1278]. Or elle constat que par ce quelque chose d'incréé dans l'âme, la « petite étincelle », Eckhart « passe de la noétique à la mystique[1279]. » « Plus vaste que tout ce monde », dit-il, « plus élevé au-dessus de ceci et de cela que le ciel ne l'est de la terre », autant de formules pour dire l'incommensurabilité de cette puissance, c'est-à-dire sa nature absolue, infinie, incréée : « La moindre puissance qui est dans mon âme est plus vaste que le vaste ciel ; je ne parle pas de l'intellect : il est vaste sans vastitude (*diu ist wît âne wîte*).[1280] » L'expression « *wît âne wîte* » fait écho au « *grund öhne grund* » (fond sans fond) ou encore au « *bilde sunder bilde* » (image sans image) à travers lesquelles Eckhart donne à entendre la nature incréée de cette puissance qui est dans l'âme, la renvoie ainsi, par l'intermédiaire de la grâce, à la nature incréée de la Déité. Par cette puissance qui est l'intellect, Eckhart entend un

[1275] Maître ECKHART, Sermon 48, JAH II, p. 113.
[1276] Maître ECKHART, Sermon 10, JAH I, Paris, Seuil, p. 109.
[1277] Maître ECKHART, Sermon 48, JAH II, Paris, Seuil, p. 114.
[1278] M-A.VANNIER, *L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart*, p. 340.
[1279] *Ibidem*.
[1280] Sermon 38, JAH II, p. 50. *DW* II, p. 233.

« quelque chose » de nature divine par grâce. Il traduit cet « état de grâce » par l'incommensurabilité, la vastitude, qui est la marque même d'un illimité : *In dem houbete der sêle, in vernünfticheit, in der bin ich als nâhe der state über tûsent mîle jensît der mers als der stat, dâ ich iezuo inne stân. In dirre wîte und in disem rîchtuome gotes dâ bekennet diu sêle, aldâ entvellet ir niht, und dâ enist si nihtes wartende.* Dans la tête de l'âme, dans l'intellect, en lui je suis aussi proche de l'endroit où je me trouve maintenant. Dans cette vastitude et dans cette richesse de Dieu, l'âme est connaissante, là rien ne lui échappe et là elle n'a plus rien à chercher.[1281] »

Ainsi rien ne peut nommer ou circonscrire cette vastitude tant elle est vaste. En cela Eckhart traduit l'Absolu, l'Incréé, le Principe transcendant qu'est Dieu en son fond. Et il y conforme l'intellect, tête de l'âme, qui est vaste sans vastitude, à l'image de la vastitude du Principe. Dans cette mesure sans mesure de l'espace incréé toute distance se trouve abolie et l'unité est ce qui est au commencement comme à la fin : autrement dit, tout se trouve réuni dans le Principe qui abolit la séparation, toute disproportion et fait régner l'unité. L'unité est ainsi le gage et comme la raison d'être de l'incréé tant du côté de l'âme que du côté de Dieu. L'incréé, comme ce qui ne peut se dire et se montrer, comme cet infini sans infini, se révèle dans la relation d'unité qui est une relation de grâce où l'homme est transformé en Dieu : « Lorsque la grâce est dans l'âme, c'est si pur et si semblable à Dieu et tellement de sa parenté : *Dâ gnâde inne ist in der sêle, daz ist sô lûter und ist gote so glîch und sô sippe*[1282] » Quelle est cette parenté, cette « consanguinité » spirituelle sinon l'incréé du fond qui est sans fond, c'est-à-dire la naissance éternelle du Verbe dans l'âme ? « Et la grâce est aussi dépourvue d'œuvre que la naissance dont j'ai précédemment parlé.[1283] : *Gnâde enwürke kein werke*.»

Eckhart semble donc apparenter cette puissance à la nature même de Dieu. L'incréé de l'âme est donc renvoyé à l'une de ses trois puissance, et celle-ci est l'intellect, à l'image même du Verbe-Intellect de Dieu. En cela cette puissance est une et incréée en son essence : *« Il est dans l'âme quelque chose de si apparenté à Dieu que c'est un et non uni. C'est un, cela n'a rien de commun avec rien et cela n'a non plus rien de commun avec tout le*

[1281] *Ibidem*.
[1282] *DW* II, p. 242.
[1283] Sermon 38, JAH II, p. 52. *Cf.* p 48 : « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme – ce qui fut le plus sublime ? –, je dirais : pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu. » En cette phrase, Eckhart résume, si l'on peut dire, toute sa pensée de l'Incréé de Dieu et de l'incréé de l'âme : l'union du fond sans fond de Dieu et du fond sans fond de l'âme. Or pour Eckhart cette pensée n'est pas l'apanage de quelques privilégiés. Il ne doit paraître impossible à personne d'obtenir que le Fils naisse en lui. Ainsi, à la fin du sermon 38, le *Lebemeister* interpelle directement son auditoire, citant le verset du psaume : « J'ai désiré le désir de ta justice. » Si l'on ne peut pas en avoir le désir, que l'on désire au moins le désirer. »

créé.[1284] » L'infini de cette puissance est la marque de sa transcendance, de sa nature divine. En cela, c'est une puissance incréée, n'ayant « rien de commun avec tout le créé. » Or la nature transcendante de cette puissance nous place d'emblée devant la difficulté de la définir. Au-delà de l'être et du non-être, il semblerait que toute possibilité de manifestation soit a priori condamnée, et que l'Absolu-Incréé de la divinité, si tant est que ce mot convienne, soit « inexistante » ou interdite d'accès. Ainsi en irait-il de même de cette « puissance » plus vaste que ce monde qui semble en l'homme être hors de portée de l'homme. Or Eckhart dans son œuvre latine et allemande ne cesse de nous montrer que c'est parce que Dieu est incréé qu'il est en mesure d'habiter le créé, de s'incarner sans rien perdre de sa divinité, et donc que c'est parce qu'il est au-delà de toute manifestation qu'il est mesure de sa manifester. C'est dans ce rapport du Rien au Tout que se révèle l'incréé de la puissance désignée ici par Eckhart : « Rien est ce qui ne peut rien recevoir de rien. Quelque chose est ce qui reçoit quelque chose de quelque chose. Il en est absolument ainsi en Dieu. Tout ce qui est « quelque chose » est en Dieu, absolument, là rien ne fait défaut. Quand l'âme est unie à Dieu, elle a en lui, dans toute sa perfection, tout ce qui est quelque chose. L'âme oublie là elle-même telle qu'elle est en elle-même, et toutes choses, elle se connaît divine en Dieu autant que Dieu est en elle, elle s'aime en lui comme étant divine et elle est unie à lui sans distinction, en sorte qu'elle ne goûte rien que lui et trouve sa joie en lui.[1285] »

[1284] Sermon 12, JAH I, p. 122
[1285] Sermon 58, JAH II, p. 188.

1.1.3 C'est un et non uni

Une puissance aussi unique qu'elle est unie au Principe incréé : « elle suit l'Agneau partout où il va ». En d'autres termes, Eckhart semble placer cette puissance en conformité totale avec la nature incréée de Dieu, car, nous dit le Maître, « elle saisit Dieu dans sa nudité en son être essentiel, elle est une dans l'Unité, non pas semblable dans la ressemblance.[1286] » Une, cette puissance de l'âme place l'homme dans un lien d'intimité avec Dieu qui n'est pas fondé sur la ressemblance mais sur l'unité, c'est-à-dire sur la coïncidence des opposés. Si du créé à l'Incréé l'abîme semblait infranchissable, la réalité de cette puissance « absolue » de l'âme place l'homme dans une relation d'un autre ordre. Et celle-ci ne prend tout son sens que dans la Personne du Verbe-Fils-Intellect, Puissance absolue du Père qui se manifeste aux hommes. Ainsi l'homme créé devient-il « incréé » par grâce en cette puissance qui passe l'espace et le temps parce qu'elle s'enracine dans la Déité, dans le fond sans fond de Dieu. L'incréé n'est pas cette notion qui sépare l'homme, mais bien plutôt la réalité de la Présence de Dieu dans l'âme humaine, réalité qui l'inclut pleinement au dynamisme trinitaire et à la fécondité de la grâce par l'enfantement du Verbe dans l'âme unie à la fécondité intratrinitaire elle-même : « Moi et le Père nous sommes un. » L'âme en Dieu et Dieu en elle. Si l'on mettait de l'eau dans un vase, le vase entourerait l'eau, mais l'eau ne pénétrerait pas dans le vase ni le vase dans l'eau, mais l'âme est tout à fait un avec Dieu, en sorte qu'ils ne peuvent être compris l'un sans l'autre. On peut bien concevoir la chaleur sans le feu et la lumière sans le soleil, mais on ne peut concevoir Dieu sans l'âme ni l'âme sans Dieu, tant ils sont un.[1287] »

La noblesse de cette puissance tient à son caractère infini lui-même qui se manifeste par le surcroît du vivre, du connaître et de l'être. Comment faut-il l'entendre ? Sa noblesse même tient tout entière dans le fait qu'elle se rattache essentiellement à son Principe incréé : « L'immutabilité de Dieu met toutes choses en mouvement. Il est quelque chose de bienfaisant qui met et pousse et met toutes choses en mouvement, afin qu'elles retournent là d'où elles ont flué, et qui demeure immuable en soi-même. Et plus une chose est noble, plus sa course est constante. Le fond originel meut toutes choses : l'Un n'y ajoute que le fond de l'être.[1288] » Plus l'âme est rattachée à son fond originel, plus elle est dynamisée de l'intérieur parce que cette dynamique part du Principe et retourne à Lui. Ainsi cette puissance de l'âme

[1286] Maître ECKHART, Sermon 13, JAH I, p. 129.
[1287] Maître ECKHART, Sermon 59, JAH II, p. 195.
[1288] Maître ECKHART, Sermon 13, JAH I, p. 128

ne cesse de désirer Dieu, car elle n'en a jamais fini de le chercher tant l'être de Dieu est profond et infini. La puissance de l'âme trouve sa raison d'être et sa liberté en cette quête incessante de Dieu : « Celui qui a vu Dieu et l'a goûté, il n'abandonne pas et continue à courir.[1289] : *Alsô ist ez umbe einen menschen, der got gesehen hât und spin gesmecket hât : der enlaezet niht abe, er loufet alwege*.[1290] »

Ainsi cette puissance « suit l'Agneau partout où il va » : elle ne se lasse pas de le suivre, elle le suit jusqu'au bout ; en cela réside donc son être véritable, sa nature incréée. Or la nature même de cette puissance réside en ce qu'elle n'en a jamais fini de suivre l'Agneau, de marcher à la suite de Dieu, de se tenir comme « un adverbe auprès du Verbe.[1291] » L'attitude d'obéissance et de confiance de l'homme est donc une dynamique de désir qui n'est jamais rassasié dans la mesure où il s'alimente au Principe incréé, à la Source qu'est Dieu. Elevée au-dessus d'elle-même par la présence même de Dieu, l'âme est ainsi désinvestie du créé et ramenée à la dynamique incréée du fond trinitaire, à ce « fond sans fond » d'elle-même et de Dieu, c'est-à-dire à la partie la plus basse, à la profondeur la plus profonde qui, comme la hauteur, passe toute limitation, toute finitude et ne trouve sa dimension véritable que dans l'absence même de mesure et de normes. Et c'est dans ce *grund öhne grund* qui se traduit par une humilité véritable dans l'attitude de l'homme à l'égard de Dieu. L'obéissance de la créature à son Créateur renvoie à cette humilité du fond qui est reconnaissance de la transcendance du Principe, et fondement même de toute participation, sans dérive possible dans un monisme et un panthéisme.

Mais la hauteur de cette puissance n'a d'égal que sa profondeur, comme nous l'indique l'image du puits dans les *Instructions spirituelles* : « Plus le puits est profond, plus il est haut en même temps : la hauteur et la profondeur ne font qu'un. Voilà pourquoi plus quelqu'un peut s'abaisser, plus il est élevé et c'est la raison pour laquelle Notre-Seigneur dit : « Celui qui veut être le plus grand, qu'il devienne le plus petit parmi vous.[1292] » Car dans la mystique d'Eckhart ce qui est le plus haut est aussi ce qui est placé le plus bas. L'incréé chez Eckhart occupe ce statut paradoxal du plus haut et du plus bas. Tout l'être de l'homme est fondé sur l'anéantissement[1293]. Sans lui, il demeure dans le « néant »[1294] de la créature.

Cette notion est ainsi à l'image même de la figure kénotique du Fils. Dieu incréé accepte de « descendre » dans le créé, de s'incarner, c'est-à-dire d'assumer notre condition

[1289] Maître ECKHART, Sermon 59, JAH II, p. 195
[1290] *DW* II, p. 633.
[1291] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I.
[1292] *Instructions spirituelles, Les Traités*, p. 85.
[1293] Qui a alors le sens d'une plénitude d'être.
[1294] Au sens d'un privation d'être.

d'homme. Il prend la « condition de serviteur » nous dit saint Paul. Et cette volonté divine, Eckhart l'interprète comme le signe même de sa nature transcendante. Le Principe incréé se manifeste, se rend présent dans le plus bas, le plus nu, c'est-à-dire dans l'humilité même du Christ, Fils de Dieu mort pour les péchés des hommes. C'est donc dans le mystère de l'Incarnation qu'il faut chercher le sens profond de la notion d'incréé chez Eckhart : « L'âme n'a pas de différence avec Notre-Seigneur Jésus-Christ, sinon que l'âme a un être plus grossier, car son être à lui est uni à la Personne éternelle.[1295] : *Diu sêle enhât niht underscheides von urserm herren Iêsu Kristô, wan daz diu sêle hât ein gröber wesen ; wan sîn wesen ist an der êwigen persônen.*[1296] » Ainsi faut-il comprendre que plus l'âme se détachera de sa « partie grossière », de son « néant de créature », plus elle sera abîmée en l'incréé de Dieu et s'accomplira selon son être éternel[1297]. De même lorsque le paroxysme de l'abaissement de la vie du Christ touche le fond du rien, le choc du négatif, en sa paradoxale vertu, commence la remontée vers le Père, Centre incréé de la Sphère trinitaire dont la circonférence est nulle part, pour reprendre une définition de Dieu dans le *Livre des 24 philosophes.* L'en soi du demeurer divin s'inverse ainsi en un mouvement d'exode ou d'exil dans la nature créée de l'homme – c'est le mouvement de l'incarnation – pour rejoindre en un retour glorieux le Principe incréé

Toutefois la surabondance du plein qui couronne la kénose n'est pas un simple retour qui restituerait sans plus le commencement originel. Eckhart entend ce retour comme une transformation par la négativité même du détachement qui agit comme une puissance d'anéantissement positive dans la mesure où l'homme devient par grâce ce que Dieu est par nature. Le détachement est cette dynamique de grâce qui œuvre en l'âme et unit l'intellect au Verbe-Intellect de Dieu.

La conjonction, dans la pensée d'Eckhart, de la distance infinie et de la proximité la plus intime, de la transcendance et de l'immanence, fond le point névralgique des relations entre l'homme et Dieu. L'incréé comme Principe originel ou fond sans fond rassemble la vie de l'homme au plus bas de cette puissance de l'âme pour l'élever au plus haut d'elle-même.

« C'est pourquoi Dieu voulant se donner lui-même à nous et nous donner toutes choses en franche propriété, il veut d'abord nous dépouiller complètement de tout bien propre.[1298] » La réalité de l'amour infini de Dieu pour l'homme passe donc par l'anéantissement de l'homme par l'homme lui-même. Il y va de la relation d'unité entre

[1295] Maître ECKHART, Sermon 59, JAH II, p. 195.
[1296] *DW* II, p. 632
[1297] *Cf* le sermon 52, *Beati pauperes spiritu,* p. 148.
[1298] *Instructions spirituelles, Les Traités*, p. 85.

l'homme et Dieu, et donc de la naissance éternelle de Dieu dans l'âme. La volonté d'amour de Dieu pour l'homme est une nudité absolue ; c'est pourquoi Dieu n'habite qu'en la puissance de l'âme la plus pure et la plus nue, car c'est en elle seulement qu'il trouve sa ressemblance. De là la vertu suprême du détachement dans l'attitude véritable de l'homme à l'égard de Dieu : « Car tous les dons qu'il nous a jamais faits, ceux de la nature et ceux de la grâce, il ne nous les a jamais donnés qu'en voulant que nous ne les possédions pas en propre.[1299] » Rétablir la relation véritable de l'homme à Dieu, ce dialogue substantiel entre le Créateur et sa créature à partir de la Source incréée, de la Déité, consiste en un dépouillement radical des idoles, de ces représentations nées de la volonté de possession qui habite le néant créé en l'homme. C'est pourquoi Eckhart dit : « Autant elle (l'âme) se détache de son caractère grossier – et que ne peut-elle s'en détacher absolument ! – autant elle lui est totalement identique et tout ce que l'on peut dire de Notre-Seigneur Jésus-Christ, on pourrait le dire de l'âme.[1300] »

1.1.4 La perspective apophatique d'Eckhart

Dans la perspective apophatique du Maître, la connaissance inconnaissante qui transcende l'intellect lui-même concerne à la fois l'homme et Dieu. Emilie Zum Brunn et Alain de Libera expliquent que l'union avec le fond divin se produit en l'*etwas in der seele*, c'est-à-dire en « ce lieu intemporel en elle où, avec Dieu, elle a perdu tous ses noms, même celui d'intellect ou d'esprit[1301]. » En « sa fine pointe », en sa syndérèse, « l'âme est l'image de Dieu et sans nom, comme Dieu » – « là, aucun renouvellement ne la touche : elle est seulement éternité comme étant en Dieu[1302]. »

Eckhart parle de l'âme à partir de l'éternité et approfondit alors la conception avicennienne et albertinienne de l'âme substance selon la perspective ultra-négative de cette tradition patristique qui situe le mystère au sein même de Dieu et dans le plus intime de l'âme humaine, dans la syndérèse. Comme l'analysent Emilie Zum Brunn et Alain de Libera, Albert le Grand, avec Avicenne, « complètera la définition aristotélicienne, qui vaut pour l'âme engagée « accidentellement » dans le monde d'ici-bas, par la définition platonicienne de ce

[1299] Maître ECKHART, *Instructions spirituelles*, *Les Traités*, p. 85.
[1300] Maître ECKHART, Sermon 59, JAH II, p. 195.
[1301] E. ZUM BRUNN et A. DE LIBERA, *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, 1984, p. 189.
[1302] Maître ECKHART, Sermon 83, *Renovamini… Spiritu mentis vestrae*, JAH III, p.152.

que l'âme est en elle-même : une substance séparée.[1303] » Or c'est cet intellect séparé qui fera retour à l'Incréé de Dieu, à l'Un originel, et qui sera considéré comme le fond sans fond de Dieu et le fond sans fond de l'âme, « substance transintellective en laquelle l'inhabitation divine trouve son lieu propre, par-delà tout lieu[1304]. » C'est à ce fond incréé, à ce « lieu sans lieu » qu'Eckhart renverra la figure de l'homme noble ou de l'homme juste ou humble, dans son anthropologie. En se situant depuis l'éternité, à partir du mystère de Dieu et de l'homme, Eckhart donne ainsi une portée plus profonde à l'âme humaine, et retrouve alors tout le sens théologique de l'*imago Dei* , « Dieu caché au fond de l'âme ».

Ainsi, l'homme ne peut s'accaparer Dieu, en faire un objet, car il est sans cesse renvoyé chez Eckhart à l'abandon de lui-même, à cet anéantissement qui le fait sans cesse être « autre » que lui-même, le rattachant ainsi à son identité véritable en Dieu. L'attachement, l'appartenance sont des attitudes qui ne peuvent qu'éloigner l'homme de lui-même, c'est-à-dire de Dieu : « Plus nous possédons en propre, moins nous le possédons lui.[1305] » L'homme n'est donc pleinement homme que lorsqu'il n'est plus à lui-même mais à Dieu et en lui. La réalité du principe incréé fonde la nature humaine créée et la rattache à ce qui n'est pas elle comme à ce qui peut la faire devenir le plus elle-même parce qu'en ce Tout Autre qu'est Dieu, l'homme trouve la réalité de sa nature. Tout entier rassemblé dans la puissance incréée de son âme, gouverné par elle, dans la voie même du détachement, l'homme peut ainsi pleinement dédevenir comme créature et advenir comme « enfant de Dieu » et non pas seulement comme serviteurs. Mais n'est aussi enfant que celui qui a su souffrir comme un serviteur, et qui sait souffrir Dieu, selon l'expression de Jean-François Malherbe. La voie du salut de l'homme chez Eckhart est la voie du renoncement de soi, à la suite du Christ : « A qui renoncerait absolument rien qu'un instant, tout serait donné.[1306] » Vertu suprême de l'homme libre, le renoncement de soi n'est cependant pas le détachement d'un instant, mais une attitude profonde, véritable qui maintient l'homme dans la paix. Car le renoncement pleinement vécu est la marque de la présence incréée et éternelle de Dieu dans l'âme : « Et si un homme s'était renoncé pendant vingt ans et se reprenait lui-même un instant, il ne se serait jamais encore renoncé. L'homme qui a renoncé, qui s'est renoncé, et qui jamais plus ne regarde un instant ce à quoi il a renoncé et demeure constant, impassible en lui-même et immuable – seul cet

[1303] E. ZUM BRUNN et A. DE LIBERA, *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, 1984, pp. 189-190.
[1304] *Ibidem*, p. 190.
[1305] Maître ECKHART, *Instructions spirituelles*, *Les Traités*, p. 86.
[1306] Maître ECKHART, Sermon 12, JAH I, p. 124.

homme s'est renoncé.[1307] » A l'image du cœur humble du Christ, le cœur de l'homme, c'est-à-dire le centre même de son être, doit être pleinement détaché. Mais qu'est-ce que le renoncement ? Comment s'obtient-il ? Comment l'homme peut-il « vérifié » qu'il s'est renoncé lui-même ? La difficulté tient ici à la nature même du renoncement qui met l'homme hors de portée de l'atteindre, c'est-à-dire de se l'approprier, d'en tirer une satisfaction personnelle. Si le renoncement comble la nature humaine de grâce, si le Principe incréé se rend pleinement présent à l'homme détaché, cet homme est libéré de lui-même, c'est-à-dire de tout ce qui pouvait entraver le passage de la grâce incréée.

Ainsi, plus l'homme est dépouillé plus il possède. Et telle est la possession véritable chez Eckhart : une possession qui se fonde sur l'être incréé de Dieu, sur le Principe, c'est-à-dire sur l'origine d'elle-même : « Car plus on est dépouillé, plus on possède. Comme le dit saint Paul : « Nous devons posséder comme ne possédant pas, et pourtant posséder toutes choses. » Il ne possède rien en propre, celui qui ne désire et ne veut rien, ni de lui-même, ni de tout ce qui est extérieur, ni même de Dieu, ni d'aucune chose.[1308] »

La voie du détachement est ainsi la voie du bonheur : « L'homme posséderait véritablement le royaume des cieux si, pour Dieu, il pouvait renoncer à tout, quoi que Dieu lui donne ou ne lui donne pas.[1309] » Si l'homme se souvient de la grande noblesse que Dieu a mise dans son âme, de cette puissance plus vaste que les cieux, et concentre toute son attention sur elle, alors Dieu seul lui suffit. Il ne cherche rien pour lui-même, et se nourrit de la seule présence du Principe incréé : « En vérité, la volonté de Dieu devrait me suffire : en tout ce que Dieu voudrait opérer ou donner, sa volonté devrait m'être si chère et si précieuse que je n'y attacherais pas moins d'importance que si c'était à moi qu'il accordait ce don ou opérait toute chose en moi.[1310] » Certes la situation est pour le moins paradoxale puisque désirer profondément Dieu c'est le désirer sans le désirer, ne pas s'attacher aux dons qu'il fait à l'âme, mais constamment le chercher dans une quête inlassable à la mesure sans mesure de sa déité. On retrouve alors ici l'influence de Grégoire de Nysse sur Eckhart et de sa notion d'erôs impassible. L'homme n'est plus à lui-même quand il cherche Dieu, car il est tout entier détourné de ce qui est créé en lui, désapproprié de sa nature propre et des créatures pour être constamment happé en Dieu comme en ce feu qui le brûle de l'intérieur sans le consumer. C'est ainsi que paradoxalement tout est à lui, quand il ne possède plus rien en tant qu'homme mais en tant qu'il se fonde sur le seul Principe incréé et agit à partir de ce Principe : « Laisse

[1307] Maître ECKHART, Sermon 12, JAH I, p. 124.
[1308] Maître ECKHART, *Instructions spirituelles*, *Les Traités*, p. 87.
[1309] *Ibidem*.
[1310] *Ibidem*, p. 88.

Dieu agir en toi, attribue-lui l'opération et ne te préoccupe pas de savoir s'il opère avec la nature ou surnaturellement. La nature comme la grâce lui appartiennent.[1311] »

Autant l'homme est en Dieu, autant il est détaché de lui-même et de Dieu, et uni au seul Principe qui agit en lui, sans que lui-même ne sache pourquoi il agit. L'homme dépouillé des images, des idoles, des représentations de lui-même et de Dieu est ainsi pleinement rendu à lui-même, c'est-à-dire à son être originel et éternel en la Déité. Tel est le sens de l'homme humble, c'est-à-dire de l'homme intérieur et juste, de l'homme noble qui s'est retiré dans le plus humble de son âme, dans cette puissance qui est le fond sans fond de l'âme uni au fond sans fond de Dieu. C'est à une attitude du même genre que se rallie, en son style comme en sa pensée, le sermon central « *Beati pauperes spiritu* ». En effet, tout le sermon 52 contient cette idée du dépouillement véritable de l'homme, et donc de la vie de l'Incréé en l'homme et de sa manifestation comme grâce transformatrice : « L'homme qui doit avoir cette pauvreté doit vivre de telle sorte qu'il ignore même qu'il ne vit ni pour lui-même ni pour la vérité ni pour Dieu ; bien plus, il doit être tellement dépris de tout savoir qu'il ne sait ni ne reconnaît ni ne ressent que Dieu vit en lui ; plus encore, il doit être dépris de toute connaissance vivant en lui, car lorsque l'homme se tenait dans l'être éternel de Dieu, rien d'autre ne vivait en lui et ce qui vivait là, c'était lui-même.[1312] »

L'homme pleinement détaché est ainsi dans cette indépendance parfaite de Dieu et de lui-même, irréductible aux créatures et fondé dans le seul Incréé du Principe. Ainsi l'homme est en soi comme en Dieu, selon un principe d'unité du fond sans fond de l'âme et du fond sans fond de Dieu. Il n'y a donc plus de coupure entre le soi et ce dont il est la source. Considéré en soi comme en Dieu, l'homme pleinement renoncé déjoue ainsi toute appellation ontologique, affirmative ou négative. On ne peut le dire ni être ni non-être. Enraciné dans le Principe incréé, l'homme passe l'homme, il est au-delà de lui-même. Séparé de l'Absolu en tant qu'il n'est pas de même nature, l'âme humaine a pourtant en elle une demeure de l'Absolu, un quelque chose de nature incréé et incréable qui la met en lien direct avec la nature incréée du Principe. L'être de l'homme dépend donc du fait que le Principe incréé lui est présent dans lequel il se connaît : « Un homme qui veut parvenir là doit être en tout temps proche de Dieu, lui être présent en sorte que rien ne puisse l'éloigner de Dieu, ni bonheur, ni malheur, ni aucune créature.[1313] »

[1311] *Ibidem*, p. 90.
[1312] Maître ECKHART, Sermon 52, JAH II, p. 146.
[1313] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 104.

C'est pourquoi l'homme véritablement humble n'atteint pas le détachement par lui-même, au terme d'une conquête spirituelle, mais se laisse agir par la grâce, s'abandonne lui-même en ne se préoccupant plus de ce qui le fait être créature et néant, mais en s'en remettant à la présence incréée de Dieu en lui. Et pourtant il s'agit bien de cet homme et non pas d'un autre. Sans lui faire perdre son identité d'homme, le renoncement l'accomplit en la rattachant à la source incréée d'elle-même : « Car l'humilité n'est vraiment parfaite que si Dieu humilie l'homme par l'homme lui-même : ainsi seulement l'homme s'accomplit, et de même la vertu, et non pas auparavant.[1314] »

[1314] Maître ECKHART, *Instructions spirituelles*, *Les Traités*, p. 85.

2°) Métaphysique-mystique de l'*etwas in der seele*

Maître Eckhart confère à l'incréé une très haute valeur mystique mais celle-ci ne vaut que par grâce, c'est-à-dire qu'elle ne peut se comprendre, se retrouver et ce vivre que par la médiation du Verbe, seule voie possible d'accès à l'incréé en moi et par suite à la naissance du Verbe en moi : « c'est ici le meilleur et le plus noble à quoi on puisse parvenir en cette vie: rester silencieux et laisser Dieu opérer et parler. »[1315]

En effet, l'exigence ultime de cette mystique est de vivre de cette Parole, Celle qui est née de toute éternité et celle qui naît en l'homme détaché à chaque instant : cela doit devenir la nourriture de l'homme noble : toute sa chair, tout son esprit doivent être transformés en cette Chair de la Parole, véritable Pain de vie : « Car en vérité, lorsque le corps mourut de douleur sur la croix, son noble esprit vivait en cette présence. Mais dans la partie où le noble esprit vivait comme puissance intellectuelle aux sens et à la vie du corps saint, dans cette mesure Notre Seigneur nommait son esprit créé une âme en tant qu'elle donnait vie au corps, était unie aux sens et à la partie intellectuelle. »[1316] Selon ce mode et dans cette mesure, son âme était *« triste jusqu'à la mort »*, avec le corps, car le corps devait mourir. C'est l'image du grain de blé du sermon 49 qui contient toute la mystique de l'être chez Eckhart, et de là sa compréhension de l'*Incréé* à partir de la figure centrale et médiatrice du Christ pascal. Dans ses souffrances, le Christ reste dans la contemplation du Père, de la nature incréée de Dieu : « la noble âme avait avec le Verbe éternel une contemplation spirituelle de toute la nature divine. »[1317]

Le Christ pascal accomplit la mystère de l'Incarnation, et manifeste l'Incréé dans la création, rendant possible l'impossible de la transcendance divine : « Il restait sans cesse dans la contemplation de la Déité, rendant, par un enfantement en retour, une louange ininterrompue à la seigneurie paternelle. »[1318] Ainsi aucun panthéisme ne doit se lire chez Eckhart à la lumière de l'incréé mais au contraire on doit y avoir une théologie de la grâce profondément ancrée dans un christocentrisme qui lui-même trouve tout son sens à travers la venue de l'Esprit Saint procédant du Père et du Fils : « La Parole du Père céleste est le Fils

[1315] Maître ECKHART, Sermon 101, Arfuyen, p. 50.
[1316] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, Paris, Seuil, p. 122.
[1317] *Ibidem*.
[1318] *Ibidem*.

unique et l'esprit de sa bouche est le Saint-Esprit. Voilà pourquoi ces paroles conviennent bien à la fête de la Sainte Trinité car elles permettent de comprendre la Sainte Trinité : la puissance du Père quand il dit que « les cieux sont fondés », la sagesse du Fils quand il dit : « par la parole du Père », la bonté de l'Esprit Saint quand il dit : « toute leur puissance vient de l'esprit de sa bouche ». Saint Paul le sut bien quand il fut ravi au troisième ciel. *Daz wort des himelschen vaters ist der eigeborne sun, und der geist sînes mundes ist der heilige geist. Dar umbe koment disiu wort ebene ze dirre hôchzît der heiligen drîvalticheit, wan an disen worten mac man verstân die heiligen drîvalticheit : die wîsheit des suns, dâ er sprichet „an dem worte des vaters"; die güete des heiligen geistes, dâ er sprichet „von dem geiste sînes mundes ist alliu ir kraft". Diz bekante Paulus wol, dô er gezücket wart in den dritten himel."*[1319] La dynamique pascale « s'accomplit » dans le mystère de la Pentecôte. Ainsi chaque instant, chaque souffle, vient du Père par le Fils dans l'Esprit et retourne vers le Père, dans l'Esprit par le Fils.

Quand l'Esprit incréé est « donné », comme fécondité même de la kénose du Christ, on comprend ainsi que c'est là précisément que la Trinité incréée se révèle tout en demeurant cachée en son fond. En entrant lui-même dans le temps créé, le Dieu trinitaire l'a non seulement dynamisé, mais il a aussi révélé qu'il y a en lui-même une circulation de vie incréée, « sans pourquoi », une éternité, c'est-à-dire un « quelque chose » comme un temps incréé qui transcende notre temporalité : le créé est ainsi contenu en l'incréé, le temps dans l'éternité. Dieu est devenu pour nous ce qu'il est éternellement en lui-même et, par l'envoi pentecostal de l'Esprit, il nous fait participer au mystère incréé de la vie trinitaire par le quelque chose dans l'âme qui ouvre le présent depuis l'éternité, en continuité permanente avec la provenance de Dieu et sa venue. L'unité du fond de l'âme et du fond de Dieu contribue ainsi à l'avènement du temps du salut, du pardon et de la réconciliation universelle.

Dans cette métaphysique, le Verbe apparaît comme le médiateur entre Dieu et les hommes et entre Dieu et sa création, à qui le Christ donne son sens et son aboutissement. Or ce dernier n'est pas un néant, au sens d'un nihilisme ontologique, contrairement à la thèse d'Hervé Pasqua[1320]. Maître Eckhart n'a jamais dit qu'on pouvait se passer l'être. La figure du Christ est centrale pour comprendre la notion même d'incréé. *In principio*, dit le texte latin, montre que le Fils est présent à toute créature, même avant leur sortie dans le sein du Père. Pour Eckhart, la création est éternelle en Dieu ; elle est sortie dans le même mouvement que l'engendrement du Fils, un don incréé, un mouvement désintéressé, une donation absolue ou

[1319] Maître ECKHART, Sermon 61, *Misericordia Domini plena est terra,* JAH III, p. 15 / *DW* III, pp. 35-36.
[1320] H. PASQUA, *Maître Eckhart et le procès de l'Un*, Paris, Cerf, p. 124.

une grâce poussée à l'extrême. Il n'y a donc pas de succession dans le temps entre la génération du Verbe et la création. Pour comprendre la notion d'*Increé*, il nous faut en premier lieu considérer la relation entre le Créateur et sa créature où s'articulent ontologie et mystique : « La création donne l'être [1321]» Or avant l'être il n'y a rien : c'est le néant. La créature reçoit tout son être de Dieu et en même temps, la création la sépare de Lui puisqu'elle sort ou émane de l'*esse* du Créateur. Mais pour Eckhart, en tant que mystique, il n'existe pas de séparation entre Dieu et toutes choses[1322]. Toutefois si son œuvre latine insiste sur la perfection de la création, son œuvre allemande souligne la nécessité de rejoindre l'origine, l'Un, en passant par la part increée de soi, c'est-à-dire par ce « quelque chose » (*Ewas in der Seele*) dans l'âme. Or l'expérience mystique de l'union à Dieu postule le détachement[1323], véritable attitude intérieure qui traduit un travail de dépassement des images[1324]. Ainsi la relation repose-t-elle sur cette dynamique ontologique du créé et de l'increé : l'être créé accepte-t-il de revenir à la part increée de soi ? Mais quelle est cette part ? Comment la définir ? Est-ce un état ontologique qui me caractériserait avant même mon état créé ? Et alors dans quelle mesure puis-je relier le créé à l'increé?

[1321]Maître ECKHART, *OLME* I, § 17, page 61. Elle est la « collation de l'être » nous dit Fernand BRUNNER, « Création et émanation », p. 43.
[1322] « Car Dieu est en toutes choses » *Sermon* 77, *Ecce mitto angelum meum*, JAH III, p. 119.
[1323]*Abgeschiedenheit* est le terme technique qu'Eckhart utilise pour parler de cette attitude de pauvreté spirituelle. Car le détachement va mener l'homme « vers la pureté et de la pureté à la simplicité et de la simplicité à l'immuabilité, et celles-ci produisent une ressemblance entre Dieu et l'homme » *DW* 5, 411, 11 - 413.
[1324]W. WACKERNAGEL l'a bien analysé dans *Ymagine denudari* (éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction), Paris, Vrin, 1991.

2.1 Présence et naissance du Verbe dans le fond de l'âme

Si Eckhart se nourrit d'une Tradition, il garde à son égard une profonde originalité comme en témoigne son développement du thème des relations entre Dieu et l'âme. A travers lui, le *Lebemeister* exhorte ses fidèles à un véritable chemin de vie intérieure au terme duquel la Parole inouïe du Père, c'est-à-dire son Fils unique, naît dans l'âme offrant ainsi la possibilité de devenir à mon tour fils ou fille de Dieu. Cette naissance du Verbe en moi traduit la sincérité d'une relation d'union à Dieu qui me donne alors la vraie liberté, celle qui est précisément accordée aux « enfants de Dieu » : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. » (*Evangile selon saint Jean, Prologue*, 12). C'est pourquoi on ne peut comprendre l'enseignement du Maître qu'en l'intégrant dans une théologie trinitaire qui, si elle vise à être dépassée, n'en reste pas moins un moment essentiel à toute réalisation spirituelle véritable. Par conséquent, le *Commentaire sur l'Evangile de Jean* sera une œuvre majeure pour notre propos.

Car les prêches de Strasbourg et de Cologne intègrent ce qui fut développé dans ce commentaire qui se fonde sur le thème de la naissance de Dieu dans l'âme, fondement essentiel de la mystique eckhartienne. Or cette naissance ne peut se comprendre que par l'Incarnation du Verbe de Dieu, Incarnation qui a pour premier fruit que, par *grâce d'adoption*, l'homme soit cela même que le Christ est par nature. Ainsi, comme l'a montré Marie-Anne Vannier, « c'est la Trinité elle-même qui enseigne. Le prédicateur a pour fonction de rendre attentif à cette Parole intérieure, qui est le point de rencontre de l'homme et de Dieu, le lieu où se réalise la création nouvelle[1325]. » Parce que le Verbe s'est fait chair pour moi, Il peut naître en moi et donc je peux le dire. Or il s'agit bien là d'une grâce, d'un don de Dieu, et comme telle, elle ne trouve tout son sens et toute sa portée que dans l'accueil que l'âme lui fait. Car à quoi sert que le Père prononce et donc engendre sa Parole si ce n'est pour que celle-ci naisse en moi[1326] ? « Car il serait de peu de prix pour moi, nous dit le Maître, que le Verbe se fût fait chair pour l'homme dans le Christ s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu.[1327] » Le Verbe s'est fait chair : le Christ, Premier Engendré est venu habiter en moi. Par son incarnation, il me donne la

[1325] M.-A. VANNIER, « Eckhart, l'un des meilleurs lecteurs d'Augustin », *La Vie spirituelle* n° 768, janvier 2007, p. 81.
[1326]Maître ECKHART, *Sermon* 30, JAH , I, 244.
[1327]Maître ECKHART, *OLME* 6, § 117.

possibilité de devenir fils de Dieu par adoption. Car quand Dieu se fait homme pour nous dans le Christ, il nous offre sa paternité de Père éternel en devenant notre Père.

Cette fécondité du Verbe dans l'âme de l'homme rend toute sa paternité au Père et me donne de devenir à mon tour fils unique dans le Fils unique[1328]. Ainsi « si je dois être fils, affirme Eckhart, il faut que je sois Fils dans le même être dans lequel il est Fils » (*Ibidem*). Mais ici il ne faut lire aucune idée de fusion ni aucun panthéisme. Eckhart souligne au contraire le rôle essentiel du Verbe dans toute sa prédication, à l'encontre même du Libre Esprit qui passe sous silence cette médiation ainsi que le rôle capital de la grâce. Donc on comprend aussi par là à quel point la Trinité est l'origine même de notre vie spirituelle : car il s'agit bien de prendre conscience de cette invitation de Dieu (appel de sa grâce) à participer à la vie des Trois Personnes, à leur union d'amour.

Or cet appel de Dieu est un *dire* qui prend chair dans le Fils, Miroir du Père, et qui offre à l'homme le Souffle de Vie (l'Esprit Saint) : c'est là tout le mystère de la seconde révélation, à savoir l'Incarnation : « 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[1329]. » Or quel sens recouvre l'adjectif « unique » ? Que signifie le fait que le dire de Dieu soit « unique » ? Pourquoi le Père n'a-t-il qu'un Fils ? Ces questions sont essentielles si l'on veut comprendre ce que recouvrent les termes d'incréé et incréable pour la partie intellectuelle de l'âme, c'est-à-dire ce « quelque chose » qui passe l'entendement même. Car si le dire de Dieu est proféré dans le temps (sens du Verbe incarné) n'est-il pas antérieur au temps lui-même ? Si ce dire est venu dans un espace limité (la Judée) se limite-t-il à cet espace ? Autrement dit le Verbe n'est-il pas au-delà de l'espace et du temps ? N'est-il pas par essence éternel et atopique ? Car si ce Verbe est appelé à être ouï par la part incréée de l'âme n'est-ce pas parce qu'il est inouï et lui-même incréé ?

« 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. » (*Ibidem* page 244) On peut comprendre en cela la caractère extraordinaire de cet appel, de cette Voix qui vient de nulle part (« Tu ne sais ni *d'où* il vient » *Jean* 3, 8), et qui résonne dans part secrète de moi, part qui dépasse la connaissance discursive et qui s'expérimente avant par connaissance intuitive dans une reconnaissance de ma vocation d'homme et de femme créée à l'image et à la

[1328] *Cf* Maître ECKHART,*Commentaire du Prologue de l'Evangile de Jean.*
[1329] Maître ECKHART, Sermon 30, JAH I, 244.

ressemblance de Dieu : « C'est si pur et si élevé et si noble en soi-même qu'aucune créature ne peut y pénétrer, mais Dieu seul y réside[1330]. » Car à ce « quelque chose », à ce « fond » nulle créature n'a accès, Dieu seul y pénètre mais non pas en tant qu'il est ceci ou cela, non pas dans sa nature de Verbe engendré mais en tant qu'il est incréé, c'est-à-dire en tant que *Gotheit*, lieu du Silence d'où précisément peut sourdre la Parole. Car d'où vient la Parole si ce n'est du Silence même qui est sa condition d'apparition ? « Dieu ne peut donc y pénétrer avec aucune mode, Dieu peut seulement y pénétrer avec la nudité de sa nature divine. » (*Ibidem*, p. 78).

Aussi convient-il d'analyser la notion d'incréé à la lumière de cette interprétation eckhartienne de l'*Evangile de Jean*. Car il s'agit bien de laisser cette Parole, Don absolu de Dieu, se dire en moi. Or ce dire est une naissance, une fécondation intérieure si bien que la propre parole de l'homme s'en trouve transformée radicalement : ainsi, toute parole proférée par l'homme qui s'est laissé toucher par la grâce viendra de la bouche même de Dieu. Or ce « dire » de grâce me permettra de reconnaître ma part « incréée », c'est-à-dire ce « quelque chose » (*Etwas in der Seele*) en moi par quoi je suis semblable à Dieu, « dans le plus intérieur et dans le plus élevé de l'âme » dit-il au *Sermon* 30, *Praedica Verbum*. (JAH I, p. 244). Ainsi dans le temps et l'espace, il y a cette relation entre Dieu et sa créature, une relation qui signe un rapport de dissemblance et de dépendance, puisque tout l'être de la créature dépend de Dieu qui sans lui est un néant : c'est là le sens de la dimension du créé. Mais au-delà du temps et de l'espace, il y a le « Dieu d'avant Dieu », le Dieu de tout temps et de tout espace parce qu'Il est au-delà d'eux et les comprend, la Déité qui m'interpelle dans l'expérience mystique la plus radicale où de la dualité de la relation créée je suis appelé à une non-dualité dans l'unité même à ce « fond sans fond » (*Grund ohne Grund)* de Dieu par le « fond sans fond » de moi-même : c'est la dimension incréée : là « ce que je voulais, je l'étais et ce que j'étais je le voulais[1331]. » Or les deux sont-elles antinomiques ? Dans quelle mesure, Eckhart parvient-il à les penser dans une relation de continuité et non pas de dissociation ?

[1330] Maître ECKHART, Sermon 42, JAH II, p. 78.
[1331] Maître ECKHART, Sermon *52*, JAH II, p. 146.

2.2 L'incréé dans l'âme comme un Néant métanoétique

Par ce « Néant », explique Emilie Zum-Brunn, Eckhart nous dit la condition d'union avec Dieu ou plutôt avec la Déité qui, dit-elle, « consiste à transcender la connaissance intellectuelle, car bien qu'elle procède elle-même de manière négative en transperçant les apparences, elle est incapable d'aller assez loin[1332]. » Et nous ajouterons alors que c'est l'*etwas in der seele*, comme ce quelque chose transcendant la puissance de l'intellect même, qui prend le relais. L'originalité d'Eckhart a été de mettre ce « fond » de l'âme à la première place de la vie spirituelle, c'est-à-dire d'en faire le principe même de toute la dynamique mystique. C'est un thème inspiré des Pères grecs et de saint Bernard. Selon eux, l'âme, dans sa réceptivité, est égale à Dieu. En ce fond incréé, l'ego est muselé, et seul l'Esprit Saint conduit l'action en un « pâtir-Dieu » de l'âme qui est alors tout entière abandonnée à Dieu. Ce non-agir devient alors la voie suprême de l'agir, dans une dialectique où la personne se déconstruit pour se constituer en Dieu[1333], non qu'elle soit changée en Dieu, mais elle est à l'image de Dieu, membre du Fils, cohéritier avec lui. Il n'y a donc pas tant assimilation que filiation en cette fine pointe de l'âme, et c'est dans le non-agir que cette filiation se réalise. C'est en ce sens que dans la syndérèse, l'homme reste quitte et libre de Dieu afin qu'il ne sache, ni ne connaisse que Dieu agit en lui. Ainsi le « pâtir-Dieu » relève de l'essence même de l'*etwas in der seele* qui nous apparaît alors comme le lieu même de la naissance éternelle et de la filiation : « C'est lorsque ce *grunt* se fond dans le fond de Dieu même que notre divinisation s'accomplit, c'est-à-dire lorsque nous retrouvons l'Être originel qui était nôtre avant que nous ne soyons créés[1334]. » Ainsi « Selon mon mode non-né, j'ai été éternellement et suis maintenant et dois demeurer éternellement[1335]. »

Recouvrant la splendeur de l'image originelle, « l'homme acquiert ce qu'il a été éternellement et ce qu'il demeurera à jamais[1336]. » L'âme réintègre alors toute sa noblesse première, puisqu'en sa partie incréée elle touche l'incréée même de Dieu : « Dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme incréée et incréable, l'âme est par ce

[1332] E. ZUM-BRUNN, *Dieu comme non-être d'après Maître Eckhart*, p. 15.
[1333] M.-A. VANNIER, *Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart*, p. 636.
[1334] E. ZUM-BRUNN, *Dieu comme non-être d'après Maître Eckhart*, p. 19.
[1335] Maître ECKHART, Sermon 52 in *Dieu au-delà de Dieu, Sermons XXXI à LX* traduits par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Albin Michel, Paris, 1999.
[1336] Maître ECKHART, Sermon 52, JAH II, p. 149.

contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même[1337]. » Cette équation de noblesse, pensée mystique par excellence qui donne une valorisation conjointe de Dieu et de l'homme est un fondement valable en tout temps parce qu'il est hors du temps, incréé et incréable, il échappe à nos contingences et signe la communion de l'âme et de Dieu : l'incréé en moi m'appelle à vivre une eucharistie permanente, où la Parole comme Pain de Vie, retrouve la saveur originelle, se donne dans son goût suressentiel qui m'éveille et me fait être fils dans le Fils, ni plus ni moins. Dieu touche l'âme, il éveille en elle ce goût nostalgique de l'incréé et l'invite à y revenir pour Le retrouver et s'unir à Lui. Mais ce retour est rendu possible par le Fils, Verbe-Miroir de l'Incréé en moi et de l'Incréé de Dieu qu'il annonce.

Car si le Verbe est venu dans le temps pour m'ouvrir la voie, Il est partout en tout temps présent, ni là ni maintenant mais éternellement. *Ungeschaffen* / *increatus* c'est donc au sens absolu du terme l'être même de Dieu, c'est-à-dire ce qui le désigne dans l'abîme de sa Déité. Or l'homme y a part grâce au Verbe médiateur qui se fait chemin, Pâque vers le Père et au-delà vers ce Silence d'avant la Trinité, condition d'émergence même de la création comme hymne à Dieu. L'*incréé* définit alors en l'homme la part ou le lieu où Dieu peut s'engendrer dans la grande pureté de son être ou la simplicité de son essence : « Ce qui n'est ni ici ni là, où toutes les créatures sont oubliées, c'est la plénitude de tout l'être[1338]. » L'*Increé* semblerait donc désignerait un lieu, une demeure au fond de moi que paradoxalement je ne pourrais pas situer : aucune géographie précise, seule la certitude ressentie et vécue de la Présence de Dieu dans un « fond sans fond », Présence expérimentée comme celle de l'Inouï en moi : à la fois Tout-Autre que moi et parfaitement semblable à moi. C'est ce mystère de « complète réciprocité » (*ibidem*) que traduirait alors ce terme.

Dieu est à la fois intérieur à l'âme qui vit de cette présence divine immanente et extérieur à elle puisque celle-ci cherche à revenir à Lui, car il est son Principe, c'est-à-dire ce en quoi elle trouve sa fin et son commencement. Cette dynamique du retour est essentielle dans la pensée du maître et elle s'inspire de Plotin et de Proclus :

« Par la création, Dieu dit, fait savoir, conseille et ordonne à toutes les créatures, du fait même qu'il les créé, de le suivre, de le prendre pour fin, de *retourner en hâte vers lui*, cause première de tout leur être. »[1339] L'idée du retour est déjà présente dans les œuvres des auteurs de l'Antiquité tardive. Tout émane de l'Un, principe inconditionné au-delà de l'être. Or à ce mouvement d'émanation ou de procession correspond un mouvement inverse de

[1337] Maître ECKHART, Sermon 10, JAH I, p. 112.
[1338] Maître ECKHART, Sermon 11, JAH I, p. 117.
[1339] Maître ECKHART, *In Johannem* 1, n. 43.

retour ou de conversion vers le principe, dont l'amour est le moteur. Une multiplicité d'âmes individuelles s'élancent vers l'indétermination et le non-être, mais dans un tel élan, elles se détournent de leur vraie nature : « chacune veut être elle-même et se fatigue pour ainsi dire d'être avec autre chose... »[1340] Aussi l'âme humaine doit-elle faire retour à cet Un dont elle est issue, dont elle porte l'empreinte au plus profond d'elle-même : elle doit rejoindre sa « cause première » c'est-à-dire son origine pour être véritablement elle-même. Mais quelle est la nature de l'Un plotinien ? « Parce qu'elle est génératrice de toutes choses, cette nature n'est aucune d'entre elles, nous dit Plotin. Donc on ne peut dire qu'il est quelque chose, ni qu'il est qualifié ou quantifié, ni qu'il est Intellect ou âme. Et il n'est pas mû, mais pas non plus en repos, ni dans le lieu, ni dans le temps[1341]. » L'Un néoplatonicien échappe à tout ce que l'on peut en dire. L'Un est au-delà de toute connaissance. Or cette hénologie négative ou apophatique donnera naissance à la théologie négative du Pseudo-Denys qui christianisera les positions néoplatoniciennes.

La relation de l'âme individuelle à l'Un se fonde sur la nostalgie de la perte de l'être originel. Maître Eckhart saura s'en inspirer en le réintégrant dans une perspective chrétienne. Ainsi le don de l'être lors de la création implique l'idée d'une relation entre le Créateur et sa créature. Celle-ci n'est rien sans Dieu, elle n'a pas plus d'être qu'un moucheron, c'est pourquoi il lui faut revenir à lui pour accéder à une consistance ontologique. La créature appartient au multiple, au néant, car ce que les créatures sont, elle le sont en Dieu. Car « toutes les créatures sont un pur néant. Je ne dis pas qu'elles sont minimes ou sont quelque chose : elles sont un pur néant . Ce qui n'a pas d'être est néant. » (*Sermon* 4, I, JAH, 65). Ainsi Maître Eckhart peut en déduire l'idée suivante : « Où prend fin la créature, Dieu commence à être » (*Sermon* 5b, I, JAH 78). La créature semble donc être perçue comme moins que rien. Cette pensée saura lui être reprochée par ses juges qui y voyaient un mépris de la création, un négation du monde comme oeuvre de Dieu. Mais Eckhart a bien su dire que si la créature est néant c'est qu'elle tient son être d'un autre : « Si Dieu se détournait un instant de toutes les créatures, elles deviendraient néant. » (*Ibidem*) Autrement dit tout l'être des créatures dépend de Dieu

« La multitude en tant que chute de l'un, déchoit du bien et de l'être et elle déchoit ensuite dans le mal et le néant ou non-être. » (*in nihil sive in non ens*)[1342] La création, perçue comme une sortie de l'un est donc une chute dans le multiple, une perte ontologique qui

[1340]PLOTIN, *Ennéades* IV, 8, 4, 11
[1341] PLOTIN, *Traité* VI, 9, P. Hadot.
[1342]Maître ECKHART, *Expositio Liber Genesis* n. 114, pp. 380-381.

aboutit à une « imperfection de tout ce qui est créé » (*multitudo igitur imperfectio est consequens omne creatum*) au néant de la créature sans Dieu. Cette réalité entraîne celle de la nécessité du retour. Car « la multitude a son être dans l'unité : c'est dans l'un et par l'un qu'elle le reçoit et qu'elle y subsiste. » C'est pourquoi Eckhart exhorte l'âme à rejoindre cette unité avec l'être de Dieu.

L'âme est créée « à l'image et à la ressemblance de Dieu » : « Il a créé l'âme de l'homme si semblable à lui-même que ni au ciel ni sur la terre, parmi toutes les créatures magnifiques que Dieu a si merveilleusement créées, il n'en est aucune qui lui soit aussi semblable que l'âme humaine seule. » C'est pourquoi Eckhart apparente l'âme à un temple, c'est-à-dire à un espace sacré, entièrement voué à Dieu : « C'est pourquoi Dieu veut que ce temple soit vide afin qu'il n'y ait rien d'autre que lui seul. » Mais de quoi ce temple doit-il être « vide » ? Il doit être vide de tout ce qui le rattache aux créatures, au multiple, à la matière, à l'espace et au temps. L'âme vide est alors une âme retirée au cœur d'elle-même, en ce lieu intérieur où elle est un parfait miroir de Dieu, car elle y a rejoint son image originelle, éternelle : là elle est « semblable à Dieu » nous dit le maître. Eckhart utilise l'image du miroir pour parler de la relation entre l'être de Dieu et l'être de l'homme : « Comme le miroir reçoit l'éclat de la lumière et le reflète, tout en restant ce qu'il est : miroir, ainsi Dieu habite avec sa nature, son être et sa divinité dans l'âme sans être l'âme (éd. F. Pfeiffer, *DM* de 14). L'image connote deux idées: la fonction originelle du miroir, qui est la réceptivité, et le caractère dérivé de l'être créé, qui n'existe qu'en émanant de sa source. La réceptivité évoque l'idée de la naissance de Dieu dans l'âme, « incarnation continue » correspondant à la « création continue ». L'immutabilité du miroir exprime l'identité absolue de Dieu, en opposition à l'altérité de la créature : cette dialectique dit la différence ontologique entre Dieu et le créé. Une autre image exprime encore cette différence : alors que le miroir naturel reflète chaque fois une image nouvelle de l'homme, Dieu porte toutes les images, si bien que rien n'est nouveau en lui. (*DW*, t 2, p 600). En outre, à la différence des images du miroir, l'image de Dieu est vivante dans l'âme, quoique Dieu reste en lui-même (*DW*, tome 1, p 266). Eckhart refuse ainsi le panthéisme tout en maintenant le mystère de l'union entre Dieu et l'âme. Car au cours de son séjour à Strasbourg, Maître Eckhart développe une mystique spéculative, une mystique de l'être et non pas une mystique fondée sur le cantique[1343].

Or cette origine divine confère sa noblesse à la plus haute puissance de l'âme qu'il désigne par l'image de *scintilla animae* dans *Quasi stella matutina*. C'est dans ce sermon

[1343] M.-A. VANNIER, *Eckhart à Strasbourg*, p. 37.

qu'Eckhart nous livre une des clés de sa pensée pour comprendre l'incréé car c'est là qu'il livre ses textes apophatiques les plus forts. Or on peut comprendre pourquoi il fut une des cibles privilégiées pour les enquêteurs de Cologne. Que peut-on comprendre de l'*incréé* dans ce sermon et en quoi nous permet-il de saisir l'originalité et la portée de la *Wesenmystik* du Maître[1344] ?

2.3 L'*etwas in der seele* comme image du Verbe-Principe

Le « commencement » où était le Verbe renvoie à l'*archè* comme à l'origine même de toutes choses – *grund ohne grund* où Dieu passe son titre de Créateur et se retire en son silence incréé –. Soubassement du Dieu trinitaire, le Dieu incréé « n'est plus » - parce qu'il se situe précisément au-delà de l'être : il donne, il engendre, et, en cela, passe infiniment Dieu : *« La génération se fait sans mouvement et ne se produit pas dans le temps, au contraire c'est la fin et le terme du mouvement, car elle regarde la substance et l'être de la chose[1345]. C'est pourquoi elle ne passe pas ensuite dans le non-être ni ne glisse dans le passé. […] C'est pourquoi en Dieu, le Fils, le Verbe dans le Principe naît toujours, est toujours né. »*[1346] C'est dans l'en-deçà incréé du Logos que se définit son don originel : don du Principe comme incréé où advient à l'intelligibilité la structure générique et universelle du monde. Qu'exprimerait alors cette vérité incréée du « commencement » ?

Dans son *Commentaire sur le Prologue de Jean*, Eckhart montre que l'incarnation du Verbe est en réalité toujours actuelle, et se prolonge par l'engendrement du Verbe dans l'âme : l'incréé de Dieu se manifeste alors comme « Principe qui naît toujours, est toujours né ». Si la création ne peut se définir sans le temps, parce que toutes les créatures sont comprises en lui, l'incréé n'appartient déjà plus au temps et pourtant, paradoxalement s'y manifeste. Et ce paradoxe tient dans le Verbe, seconde hypostase, vérité incréée du commencement parce qu'il est « engendré » de toute éternité et prend chair de notre chair. Et la génération du Verbe ne se comprend qu'à partir de l'activité intellectuel de Dieu comme

---

[1344] *Cf.* E. ZUM-BRUNN, « Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme », in *Archives de philosophie* tome 43, 4, (VIIème centenaire d'Albert le Grand), Paris, 1980, pp. 655-668.

[1345] On retrouve ici la distinction de l'altération et de la génération de la Physique d'Aristote, le *mouvement* – *motus* - selon les trois catégories de l'accident (quantité, qualité, lieu) et le *changement* – *mutatio* -« selon la substance » (*Métaphysique* XI, C. 9, 1065 b 5-15). Et ce changement selon la substance est soit génération soit corruption.

[1346] *Nono sciendum quod processio sive productio et emanatio, de quibus loquimur, proprie, primo et maxime locum habet in generatione, quae non est cum motu nec in tempore, sed est finis et terminus motus, substantiam rei et esse respiciens. Propter quod consequenter non transit in non-esse nec labitur in praeteritum.*
[…] Hinc est quod filius in divinis, verbum in principio, semper nascitur, semper natus est. Maître ECKHART,*In Johannem,* 8 – pages 36-37, Cerf.

Incréé se manifestant par la procession noétique du Verbe. Aussi faut-il distinguer entre un Verbe manifesté et un Verbe caché, intérieur ou incréé[1347], qui serait ce principe même d'éternité. L'Intellect divin trouve donc toute sa réalité en se révélant comme puissance génératrice du Verbe, sachant que c'est en lui que préexistent les idées incréées créatrices. Dans quelle mesure Eckhart joue sur le double sens - créé et incréé – du mot *generatio* ?

Si Dieu intelligent pense son Essence comme Verbe, la pensée de l'Essence divine incréée suscite la génération du Verbe. Ainsi l'avènement de ce dernier n'est pas distant de l'Essence incréée de Dieu. Et l'engendrement du Verbe dans la divinité présuppose l'intellect du Principe et son antériorité – comme primauté- sur l'être. Comme tel, le principe se donne comme incréé : cet incréé signe sa fécondité noétique et en conséquence la conversion actuelle de l'Essence divine en forme intelligible au sein de l'activité intellectuelle.

3°) L'âme et l'Esprit Saint

Dans sa nature simple, le Père engendre naturellement son Fils aussi véritablement il l'engendre dans le plus intime de l'esprit[1348]. Par ce « plus intime de l'esprit », Eckhart désigne le « monde intérieur », le « fond » de l'âme, l'*etwas in der seele*, c'est-à-dire cet « Un » dans l'âme à l'image de l'Un incréé, de la Trinité : « Dans cet Un, le Père engendre son Fils en la source la plus intime. Là s'épanouit l'Esprit Saint et là jaillit en Dieu une volonté qui appartient à l'âme[1349]. » or, précise Eckhart « tout le temps que la volonté n'est pas touchée par toutes les créatures, et par tout le créé, la volonté est libre – de la liberté des enfants de Dieu : ainsi l'homme ne cherche plus sa volonté propre, mais la volonté de son Père qui est aux cieux. Cette volonté 'libre' n'est donc plus appréhendée du point de vue du temps, mais à partir de l'éternité même de Dieu, depuis le 'quelque chose dans l'âme' où elle est totalement unie à l'intention trinitaire et s'inscrit ainsi dans une participation active à la vie trinitaire.

En cette participation même, la volonté ne regarde pas les créatures, elle est « sacrée » au sens où rien de créé ne peut la toucher, car elle est tout entière inclinée vers l'incréé. Ainsi

[1347] Idée produite dans sa réalité même, et donc activité autoréflexive totalement consciente de sa profondeur. En tant qu'incréé, le Verbe est l'objectivité fondatrice à partir de laquelle adviennent l'étant créé et ainsi, le sens même de la création.
[1348] Maître ECKHART, Sermon 5b, JAH I, p. 78.
[1349] *Ibidem*, p. 79.

soustraite aux créatures, l'âme connaît Dieu incréé : Un dans sa nature, trois dans ses Personnes, et se connaît elle-même comme Image incréé de Dieu incréé, c'est-à-dire un de l'Un, un dans l'Un et un avec l'Un : Certains maîtres ont dit que l'amour qui est en nous est le Saint-Esprit, et ce n'est pas vrai. La nourriture corporelle que nous absorbons est transformée en nous, mais la nourriture spirituelle que nous recevons nous transforme en elle, et c'est pourquoi l'amour divin n'est pas contenu en nous, sans quoi ce seraient alors deux, mais l'amour divin nous contient et nous sommes un en lui.

Er wâren solche meister, die sprâchen, daz diu minne, diu in uns ist, daz diu der heilige geist waere, und daz enist niht wâr. Diu lîplîche spîse, die wir in uns nehmen, diu wirt gewandelt in uns; aber diu geistlîche spîse, die wir enpfâhen, diu wandelt uns in sich; und dar umbe sô enwirt götlîchiu minne niht in uns enthalten, wan daz waere iezunt zwei. Aber götlîchiu minne diu entheltet uns und sîn in ir ein[1350].

C'est pourquoi le Christ prie le Père dans l'intention de cette unité de l'âme et de la Trinité – autrement dit il prie le Père pour que l'âme ait la vie éternelle, qu'elle connaisse Dieu comme incréé, et se connaisse ainsi elle-même à l'image de Dieu incréé : un quelque chose d'incréé dans l'Incréé – ainsi, par cette connaissance, l'âme est divinisée :

« Père, je te prie de les rendre un comme moi et toi sommes un. » Où deux doivent devenir un, l'un doit perdre son être. De même : si Dieu et l'âme doivent devenir un, l'âme doit perdre son être et sa vie. Autant il en demeurerait ainsi, autant certes ils seraient unis, mais s'ils doivent devenir un, l'un d'eux doit perdre absolument son être et l'autre conserver son être : ainsi ils sont un. **Or le Saint-Esprit dit : ils doivent devenir un comme nous sommes un. « Je te prie de les rendre un » en nous .**

Und sol got und diu sêle ein werden, sô muoz diu sêle ir wesen und ir leben verliesen. Als vil, als dâ blibe, als vil würden sie wol geeiniget. Aber, süln sir ein werden, sô uoz daz ein sîn wesen zemâle verliesen, daz ander muoz sîn wesen behalten : sô sint sie ein. ***Nû sprichet der heilige geist : sie suln ein werden, als wir ein sîn. „Ich bite dich, daz dû sie ein machest" in uns***[1351].

[1350] Maître ECKHART, Sermon 65, *Deus caritas est et qui manet in caritate*, JAH III, p. 36. / *DW* III, p. 98.
[1351] Maître ECKHART, *DW* III, p. 101 / Sermon 65, *Deus caritas est et qui manet in caritate*, JAH III, p. 38.

3.1 Le Christ, premier engendré, habite en nous

Dans le cadre de cette conception de l'Incarnation du Verbe comme éternel et incréé, le maître dominicain situe notre divinisation ou filiation adoptive dans le cadre de l'inhabitation du Verbe incréé dans le fond incréé de l'âme : « Dans l'âme qui est située en un actuel présent, le Père engendre son Fils unique et dans cette même naissance, l'âme renaît en Dieu. C'est là une seule naissance, chaque fois qu'elle renaît en Dieu, le Père engendre dans l'âme son Fils unique. »[1352] Cette citation du Sermon allemand 10 trouve son écho dans le *Commentaire de l'Evangile de Jean* : « Le Verbe s'est fait chair, à savoir dans le Christ premier engendré, et il a habité en nous, quand nous sommes engendrés fils de Dieu par adoption. Et Dieu nous vit lorsqu'il fut fait homme pour nous dans le Christ, et il nous voit de nouveau en nous adoptant pour *fils* et en habitant en nous comme le père dans ses fils. C'est ce que signifie : le Verbe s'est fait chair et il a habité en nous. »[1353] Devenir fils dans le Fils constitue l'accomplissement de l'homme par la grâce, par l'inhabitation du Verbe incréé dans le fond incréé de l'âme. Un tel accomplissement est celui de l'unité, de l'essence, de l'éternité en l'homme : l'homme est un être-pour-l'Incréé (comme étant sa destination ontologique originelle). Telle serait ainsi sa condition essentielle.

Aussi la condition de l'homme, fils de Dieu par adoption, est-elle exprimée par la figure de l'homme noble ou par celle de l'homme juste. Le fils adoptif participe en effet de la relation du Fils à l'égard du Père, laquelle réalise pleinement le rapport de l'homme à l'égard de l'*Etwas in der Seele*[1354], du « quelque chose dans l'âme », ou le rapport du juste à l'égard de la justice : « Le juste est le verbe de la justice, c'est par lui que parle la justice, il est ce qu'elle dit et il est ce qu'elle crie. C'est pourquoi le Fils demeurant dans le sein du Père, mais procédant du Père par sa propre génération passive, révèle, manifeste le Père au monde. Ci-dessous au chapitre 17 (verset 6), la Fils parlant au Père dit : « J'ai manifesté ton nom aux hommes », et après au chapitre 18 (verset 37) : « C'est pour cela que je suis né et que je suis venu dans le monde, pour rendre témoignage à la Vérité » ; comme s'il disait : « Moi, né et procédant du Père, je reçois la propriété de révéler et de manifester le Père ». C'est pourquoi le Fils lui-même a le titre de Médiateur entre Dieu et nous. »[1355]

[1352] Maître ECKHART, Sermon 10, JAH I, p. 111.
[1353] *Cf.* Maître ECKHART, *In Iohannem* 1, 14, § 117, p. 102.
[1354] *Seelenfünklein*. *Cf.* Maître ECKHART, *Sermon 9, 10, 11, 12, 29.*
[1355] *Cf* Maître ECKHART, *In Iohannem.* 1, 15-16, § 171, p. 1406141. *Tm* 2 [1 *Tm* 2, 5] : « Il y a un seul Dieu et un seul Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ.

Eckhart se positionne du point de vue de l'Incréé de Dieu pour apprécier la filiation de l'homme par adoption. Il structure sa pensée de l'Incréé en l'homme à partir de l'Incréé divin et accorde ainsi une place prépondérante à la grâce, comme le prouve la formule récurrente dans la pensée du Thuringien : « devenir par grâce ce que Dieu est par nature. » Maxime le Confesseur expose dans ses *Ambiga*, traduits par Jean Scot Erigène, ce qu'est la divinisation par grâce : « Ce qui constitue la vie éternelle, […], c'est Dieu tout entier participé par les hommes en leur totalité, … de sorte qu'ils soient déifiés par la grâce du Dieu fait homme, âme et corps, du fait de sa nature, et tout entier, âme et corps, devenu Dieu par la grâce et la bienheureuse lumière de gloire qui se répand sur lui tout entier. »[1356] On touche ici à un point central de l'enseignement d'Eckhart sur l'Incréé où le point de vue de Dieu est égal au point de vue de l'âme par l'expérience même de la divinisation.

L'Incréé met en lumière la divinisation de l'homme par la grâce, c'est-à-dire *dans* et *par* la Lumière incréée du Verbe-Médiateur. Il détermine ainsi la participation à la filiation du Christ. Principe de déification, de « devenir incréé par grâce l'Incréé que Dieu est par nature », la grâce est conçue comme réalité même de l'Incarnation du Verbe qui s'achève en ce fond de l'âme où le Verbe naît *éternellement*. A cet égard, Eckhart interprète *Jean* 20, 19 *venit Jesus et stat in medio* dans le sens où Jésus, par la grâce, habite et féconde l'essence de l'âme, qui est le milieu et comme le centre de toutes les facultés, lui conférant l'être divin. Dans l'*Expositio in Iohannem* 1, 14, plusieurs références scripturaires fondent la théologie eckhartienne de la filiation par adoption et de la divinisation : *Romains* 8, 29[1357] (Ceux que d'avance il a discernés, Dieu les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères »), 2 *Corinthiens* 3, 18[1358] (« Nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, qui est Esprit ») et 1 *Jean* 3, 1[1359] (« Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes ! »).

[1356] *PG* 91, 1087-1088, C 3-11 ; *PL* 122, 1208, A 15 – B 4-10.
[1357] *Cf.* Maître ECKHART, *In Iohannem* 1, 14, § 117, p. 102.
[1358] *Ibidem*, § 119, p. 104.
[1359] *Ibidem,* § 118, p. 103.

3.2 L'image (modèle) et l'image (copie)

On retrouve le même développement théologique dans l'œuvre allemande où l'accent est mis sur l'intellect de l'homme, image du Verbe-Intellect-Incréé ; il l'exprime par la métaphore de la *scintilla animae* qu'il dépasse pour finalement parler de l'*Etwas in der Seele*. « Il est dans l'âme une puissance qui est l'intellect. Dès l'origine, dès qu'elle prend conscience de Dieu et le goûte, elle a en elle cinq propriétés. La première est le détachement d' « ici » et de « maintenant ». La seconde c'est qu'elle n'a de ressemblance avec rien. La troisième, c'est qu'elle est pure et sans mélange. La quatrième, c'est qu'elle opère ou cherche en elle-même. La cinquième c'est qu'elle est une image. […] Eh bien ! prêtez grande attention et retenez bien ceci. Vous avez là tout mon prêche. L'image (modèle) et l'image (copie) sont ensemble si absolument une que l'on ne peut pas concevoir la différence (…). L'intellect regarde vers l'intérieur et fait sa percée à travers les arcanes de la Déité, il prend le Fils dans le cœur du Père et dans le fond et l'introduit dans son propre fond. »[1360] Il semble donc qu'Eckhart n'établisse aucune distinction entre l'intellect et Dieu, dont il est l'image. Mais ce n'est pas aussi simple que cela. Certes il apparaît qu'Eckhart refuse toute médiation, tout mode intermédiaire entre l'intellect et Dieu. Mais ne dit-il pas : « Le Verbe éternel est la médiation et l'image elle-même qui est sans médiation et sans image, afin que l'âme saisisse Dieu dans le Verbe éternel et le connaisse sans médiation. »[1361] Il semble donc qu'en excluant la médiation, Eckhart n'en reconnaisse pas moins la médiation du Verbe comme centrale, c'est-à-dire comme la seule et unique médiation, comme médiation non plus créée mais incréée, l'érigeant au rang de Principe et de fondement de tout le créé. Eckhart précise alors la différence entre l'image et le modèle : « Une image n'est pas par elle-même ni pour elle-même ; elle provient bien plutôt de ce dont elle est l'image et lui appartient avec tout ce qu'elle est. »[1362]

Ainsi une image prend son être uniquement de ce dont elle est l'image, elle a un même être avec lui. Le rapport du créé à l'Incréé sera ainsi régi par la médiation du Verbe qui permet d'échapper à toute espèce de dérive panthéiste et à axer le rapport de l'homme à Dieu sur la grâce de l'Incarnation et de la Rédemption, la troisième hypostase trinitaire jouant alors (nous le verrons) un rôle capital. Aussi par cette grâce, l'homme est-il transformé en la même

[1360] Maître ECKHART, Sermon 69, JAH III, p. 62-63.
[1361] *Ibidem*, page 63.
[1362] *Ibidem*.

image. Mais dans ce « même » par lequel on entend l'absence de tout mode intermédiaire, la médiation du Verbe établit le point de rencontre entre le créé et l'Incréé : « Il ne faut pas imaginer faussement qu'autre soit le fils – ou l'image – par quoi le Christ est Fils de Dieu, et autre le fils – ou l'image – par quoi l'homme juste et déiforme et fils de Dieu. »[1363] La dimension ontologique d'une part, et noétique de l'autre, de la grâce, en tant que participation à l'être et à l'intellect de Dieu, manifeste l'union entre le fond de l'âme et le fond de Dieu : cette union est de nature incréée et se vit à partir de la Déité, mais elle ne peut elle-même se comprendre que par l'union rassemblant les Trois Personnes divines dans le Trinité : « On dit qu'aucune union n'est plus grande que celle qui fait que les Trois Personnes sont un seul Dieu. Ensuite on dit qu'aucune union n'est plus grande qu'entre Dieu et l'âme. Quand l'âme reçoit un baiser de la Déité, elle acquiert toute sa perfection et sa béatitude, alors elle est embrassée par l'unité. Dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme *incréée* et *incréable*[1364], l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même. Dieu la touche selon lui-même. »[1365]

[1363] *Cf.* Maître ECKHART, *In Iohannem* 1, 14, § 119.
[1364] *Cf.* Sermon 29 où Eckhart dit : « Il est quelque chose au-dessus de la nature créée de l'âme (…) Il y a quelque chose qui est de la parenté de Dieu et qui est un. Cela n'a rien de commun avec quoi que ce soit. Tout ce qui est créé et créable est néant, mais tout le créé et créable est loin de cela et lui est étranger. C'est un « Un » en soi qui n'accueille rien d'extérieur à soi. » JAH I, p. 240.
[1365] Maître ECKHART, Sermon 10, JAH I, p. 111-112.

3.3 La divinisation par la grâce

L'Incréé dans l'ordre du créé se fonde ainsi sur le statut ontologique de la grâce. A la suite d'Augustin et de Thomas, Eckhart ne renonce pas à l'analogie de proportionnalité propre au plan de la *mens* et des termes qu'elle produit[1366]. Selon une certaine ressemblance des processions trinitaires, on trouve en l'homme un verbe conçu et un amour qui procède. La déiformité de la grâce dépasse ainsi l'ordre ontologique et trouve sa pleine expression dans un ordre noétique : l'œuvre de la grâce résulte alors de l'activité intellectuelle suscitée par le Verbe de Dieu dans l'âme et par l'Esprit Saint. Ceci nous invite à considérer inséparablement la mission du Verbe-Fils-Incréé et celle de l'Esprit-Incréé. La divinisation ou unification de l'être humain, si elle a lieu dans le fond incréé de l'âme, est l'œuvre même de la Trinité[1367]. Mais Eckhart entend aller plus loin encore et invite l'homme à passer de la Trinité à la Déité qui selon le quatrième point de son programme de prédication est interprétée en termes apophatiques : « En quatrième lieu, je parle de la pureté de la nature divine – de quelle clarté est la nature divine, c'est inexprimable. Dieu est une Parole, une Parole inexprimée. »[1368] Principe incréé de qui le créé tient son être. Ce passage de la Trinité à la Déité n'est cependant pas une remise en cause de la théologie trinitaire, mais comme une percée dans les Personnes elles-mêmes, dans ce qui peut encore *nommer* Dieu, et comme une invitation spirituelle extrême à traverser le fond pour aller dans le « sans fond », là où « nul n'est chez soi ». Sans doute cette expérience ultime n'est l'apanage que de ceux qui ont poussé le détachement jusqu'au bout et qui sont même parvenus à se détacher du détachement (*abegescheidenheit*). Toutefois Eckhart ne la promet pas pour un avenir eschatologique mais dans le présent de cette vie : « Toutes les puissances de l'âme courent pour obtenir la couronne et elle n'est pourtant accordée qu'à ce qui est essence[1369]. Denys dit donc : « Cette course ne consiste en rien d'autre qu'à se détourner de toutes les créatures pour s'unir à l'Incréé. » Et quand l'âme parvient là, elle perd son nom et Dieu l'attire en lui, en sorte qu'elle n'est plus rien en soi, de même que le soleil attire en soi l'aurore, en sorte qu'elle n'est plus rien. Rien d'autre n'y amène l'homme que le pur détachement. »[1370] C'est ce qui fait dire à Eckhart, dans le Sermon

[1366] Fernand BRUNNER, « L'analogie chez Maître Eckhart », *ZPT* (1969).
[1367] *Cf* Maître ECKHART, Sermons latins II et IV.
[1368] Maître ECKHART,Sermon 53, JAH II, p. 151.
[1369] Nous soulignons pour faire ressortir le lien entre l'Incréé et l'essence.
[1370] Maître ECKHART, *Du détachement*, JAH, p. 169.

12, *Qui audit me* : « A qui renoncerait absolument rien qu'un instant, tout serait donné. »[1371] Il signifie par là que l'impossible de la Transcendance divine eu égard à la créature, devient possible par la voie du détachement qui ouvre à l'homme la possibilité de l'Impossible, de l'Incréé, l'Eternité dans le temps.

Sur la plan ontologique, l'analogie fait ressortir clairement la radicale différence et donc l'absolue dépendance du créé à l'Incréé. Mais cette différence ne ressort pas immédiatement dans le cadre de l'intellect. Or il ne s'agit pas de considérer séparément les contraires, mais de les envisager ensemble dans leur unité par la grâce qui unit la fine pointe de l'intellect à l'Intellect de Dieu[1372]. Mais dans la perspective de l'Incréé, Eckhart semble nous inviter à dépasser l'intellect lui-même pour atteindre l'ordre du *fond* auquel il recourt pour exprimer la dimension mystique de sa pensée. Car dans cet ordre, l'intellect est encore un intermédiaire : « C'est pourquoi ton âme doit être non intellectuelle, dépouillée de toute intellectualité, demeurer sans intellect, en tant qu'il est Personne, en tant qu'il est image – tout cela doit disparaître. – Comment dois-je l'aimer ? Tu dois l'aimer en tant qu'il est un *Non-Dieu*, un *Non-Intellect*, une *Non-Personne*, une *Non-Image*. Plus encore : en tant qu'il est un « Un » pur, clair, limpide, séparé de toute dualité. Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer du Quelque chose au Néant. »[1373] L'Incréé de Dieu qui désigne ce fond sans fond (*Grund ohne Grund*) de la déité rejoint le fond de l'âme par la grâce de la naissance du Verbe. L'homme ne se divinise pas lui-même, mais il se rend disponible à la grâce par l'humilité et le détachement, et devient peu à peu capable de la filiation divine, devient peu à peu fils dans le Fils. Au terme de cet approfondissement de tout l'être dans l'Incréé de la Déité, l'homme est dépouillé de lui-même et transformé par l'éternité de Dieu, quand il est parvenu à l'entier et complet oubli de la vie temporelle avec tout ce qu'elle a de périssable[1374]. Entraîné et transfiguré dans le fond sans fond de la déité, il devient alors véritablement *enfant de Dieu* : « Il n'existe pas au-delà de degré plus haut, là sont le repos et la félicité éternels, car la fin de l'homme intérieur et de l'homme nouveau est la vie éternelle. »[1375] La grâce se joint ainsi au

[1371] Maître ECKHART, Sermon 12, JAH I, p. 124.
[1372] Fernand BRUNNER, « Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif », *RTP* (1970), p. 7. *Cf.* Sermon 8, JAH I, p. 95 : « La pureté de l'âme réside en ce qu'elle est purifiée d'une vie divisée et entre dans une vie unifiée. Tout ce qui est divisé dans les choses basses est unifié lorsque l'âme s'élève à une vie où il n'y a pas d'oppositions. Quand l'âme arrive dans la lumière de l'intellect, elle ne sait rien de l'opposition. »
[1373] Maître ECKHART, Sermon 83, JAH III, p. 154.
[1374] « L'objet du cœur détaché n'est ni ceci ni cela. » Maître ECKHART, *Du détachement*, JAH, p. 168. Le cœur pur et détaché est libéré de toutes les créatures. C'est pourquoi il est totalement soumis à Dieu ; par là, il est dans la suprême conformité avec Dieu et ainsi totalement capable de Dieu, ouvert à l'influx de la grâce incréée.
[1375] Maître ECKHART, *De l'homme noble*, *Traités,* JAH, p. 147.

détachement pour enraciner l'homme dans le fond incréé de son âme qui n'est autre que le fond incréé de Dieu, par la grâce même du Verbe incarné : « Le détachement conduit l'homme à la pureté, de la pureté à la simplicité, de la simplicité à l'immutabilité ; il en résulte une ressemblance entre Dieu et l'homme, mais il faut que cette ressemblance soit l'effet de la grâce, car la grâce détache l'homme de toutes les choses temporelles et le purifie de toutes les choses passagères. Et sache-le : 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. »[1376]

Le fond incréé de l'âme est ainsi constamment mesuré à l'aune de la Parole de Dieu exprimée dans l'Ecriture et véhiculée dans la Tradition de l'Eglise ; elle est le fondement de l'investigation théologique chez Eckhart en même temps que sa référence ultime.

[1376] Maître ECKHART, *Du détachement*, *Traités,* JAH, P. 164.

II°) L'*ETWAS IN DER SEELE* : AU-DELA DE L'IMAGE

1°) « Quelque chose d'incréé et d'incréable » dans l'âme

« La pensée intellective, en tant que pensée intellective, n'est rien des choses qu'elle connaît. Il lui faut être du « non-mélangé », n'ayant rien de commun avec autre chose, afin de les connaître toutes comme il est dit dans le *De anima* au livre III, tout comme la vue doit n'avoir aucune couleur pour les voir toutes. »[1377] L'intellect, dans sa nature « non-mélangée » possède la faculté de penser tous les étants. L'intellect peut être qualifié de pur et nu au sens où il est exempt de toute empreinte matérielle. C'est pourquoi il est dit « tête de l'âme », car dépassant toute composition, son intentionnalité est illimitée. En cela, on pourrait lui attribuer le caractère d'incréé comme image de l'absolu du Principe. Car si la pensée intellective n'est ni ici, ni là, ni maintenant, ni après, elle est absolument incréée, au sens où elle touche à l'origine. Toutefois, on pourrait objecter que cette pensée, si elle n'est nulle part, n'est absolument rien. Or qu'est-ce qui nous dit que ce rien renvoie ipso facto à l'incréé ? Rien n'est moins sûr. Dans ses *Questions parisiennes*, voici ce qu'Eckhart répond : « La pensée intellective est un pouvoir naturel de l'âme. De la sorte, elle est quelque chose, car l'âme est un véritable étant et, à ce titre, elle assure la fonction de source-et-principe pour ses pouvoirs naturels.[1378] » Aussi l'intellect est-il lié à la totalité des êtres : il actualise leur intelligibilité. « De plus, l'universel n'est pas un étant.

Or l'universel est constitué par l'activité d'intellection. Donc celle-ci non plus ne sera pas étant, qui est constitutive de l'universel.[1379] » « De là vient que l'homme procède de Dieu à la ressemblance de sa réalité substantielle : c'est que la nature intellectuelle est seule capable de recevoir les perfections substantielles qui appartiennent en propre à l'essence divine. [1380]» En son activité noétique la plus pure et le plus nue, l'intellect humain est au plus proche de la réalité substantielle, et donc incréée, de l'intellect divin. Comment le comprendre ? Est-ce à

[1377] Maître ECKHART, *Question parisienne*, n. 1, n. 2. Voir Aristote, *De l'âme* III, c. 4, 429 a 17.
[1378] *Ibidem*, n.1, n.7 et n.9.
[1379] *Ibidem*.
[1380] Maître ECKHART, *Expositio in Genesim*, *OLME* I, n. 115, p. 385

dire que l'intellect humain soit une réalité incréée, de même nature que celui de Dieu ? Cette nature intellectuelle en l'homme le conduit donc à sortir de lui-même, selon son mode créé, et à pénétrer dans son fond incréé. Mais est-ce qu'Eckhart parle pour autant d'un intellect incréé ? La question nous confronte à la difficulté de nommer ces réalités qui côtoient des langages les plus divers : philosophie, exégèse, théologie et mystique se trouvent ici convoquées. L'intellect, comme « tête de l'âme », « puissance qui est seule capable de recevoir les perfections substantielles qui appartiennent en propre à l'essence divine » rassemble en lui-même le mouvement même de la pensée d'Eckhart. Pourquoi. On en trouve une explication dans un sermon latin dont on emprunte la phrase la plus significative à une citation de Vladimir Lossky : « *Cum intellectus resolvat ad esse, oportet et hoc transire. Esse namque non est causa esse, sicut nec ignis est causa ignis, sed aliquid longe altius, in quod oportet ascendere […] Nam et ipsum Deum sub hoc nomine, immo sub omni nomine, debet transire anima.*[1381] » : « Etant donné que l'intellect résout tout ce qu'il saisit dans la lumière de l'être qui est l'objet formel et le premier intelligible de l'intellect, il faut que cela ne soit qu'un lieu de passage, et un transit. … Car de Dieu lui-même, sous ce nom d'être, voire sous tout nom quel qu'il soit, l'âme doit faire un lieu de passage. »

Le « transire » rend compte de la nature même de cette puissance de l'âme qui n'est pas en tant que telle incréée, mais qui est animée de l'énergie d'un dépassement incessant, et cette force semble lui venir de la Source incréée elle-même. En tant que tel, l'intellect est un impératif de montée, une force qui contient en elle-même la nécessité de l'incréé en tant qu'énergie ascensionnelle qui vise au plus pur et au plus, c'est-à-dire au dépouillement de toute modalité créée. Parce que l'homme est une créature intellectuelle, il se soumet à la loi de l'oportet transire, c'est-à-dire à cette nécessité du dépassement qui signifie pour Eckhart un dépouillement, un détachement de toute modalité créée : Il faut passer, et monter, en dépassant sans cesse les lieux mêmes par lesquels il faut passer. En ce sens, le point d'ancrage n'est nulle part et partout, au sens où ce « nulle part » et ce « partout » signifient l'Origine, le Fond sans fond, le Principe incréé. Quoi de plus nécessaire à la pensée que l'être en tant qu'être qui définit l'intellect ? Et pourtant le nécessaire ne retient pas l'élan qui le traverse. C'est pourquoi le nom que saint Thomas estimait le plus propre à Dieu (*maxime proprium Dei*)[1382], en raison de son « illimitation quant au signifié », doit à son tour être dépassé :

[1381] E. ZUM-BRUNN, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 195.
[1382] THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique* I, q. 13, a. 11

« Mais lui, passant au milieu d'eux, il allait.[1383] » Le détachement est une réalité et une nécessité radicale de toute la mystique du Maître. L'intellect en est le principe. Il opère le dépouillement du créé. La question de l'incréé nous conduit vers l'impératif de dépassement radical. Pureté et pauvreté deviennent ainsi les modes infinis de ce détachement. Le sermon 52 est central pour comprendre en quoi l'incréé de Dieu et l'incréé de l'âme se rejoignent en la profondeur du fond sans fond qui est l'Absolu-Néant de La Déité et le fondement de toute la mystique d'Eckhart. Si entre le fond de l'âme et le fond de Dieu la distance s'avère de prime abord plus problématique qu'évidente, dans le sermon 52 affirme la nécessité du « vide » comme néant rendant possible le tout de Dieu : ne rien vouloir, ne rien avoir, ne rien savoir sont autant de formules abruptes qui marquent la nécessité de sortir du créé pour s'enraciner en l'incréé. L'incréé suggère alors un indicible qui, immanent à l'intellect, lui confère la force du dépassement. Mais l'incréé renvoie-t-il à un indéterminé pur et simple ? Est-il assimilable à l'Un du néoplatonisme ?

« L'âme est créée comme un lieu entre le temps et l'éternité qu'elle touche l'un et l'autre. Avec ses puissances supérieures, elle touche à l'éternité, mais avec ses puissances inférieures, elle touche au temps.[1384] » En distinguant deux ordres de puissances dans l'âme, Eckhart la place entre le temps et l'éternité. Ainsi donc, elle agit dans le temps, non pas selon le temps, mais selon l'éternité. Car ce qui est dans l'éternité et l'incréé est de nature divine : « C'est une vérité certaine que le temps ne peut avoir de contact avec Dieu et avec l'âme en raison en raison de leur nature. Si l'âme pouvait être touchée par le temps, elle ne serait pas l'âme, et si Dieu pouvait être touché par le temps, il ne serait pas Dieu.[1385] » Faut-il en déduire une nature double de l'âme ? Le propos eckhartien semble montrer que l'on ne peut parler de l'âme que du point de vue du Principe, c'est-à-dire du point de vue de l'éternité et de l'incréé. L'âme vient donc directement de la source éternelle et incréée. Sa provenance signe son appartenance : elle est intouchée et intouchable par le temps et l'éternité : « Si le temps pouvait toucher l'âme, Dieu ne pourrait jamais naître en elle et elle ne pourrait jamais naître en Dieu.[1386] » Le statut de l'âme n'est pas double chez Eckhart, il est simplement à chercher « dans la plénitude du temps », là où toute forme est abolie. La vocation de l'âme est de vivre selon sa nature incréée, c'est-à-dire de s'unir au Principe sans quoi elle se nie elle-même, et perd sa raison d'être. L'âme n'est donc pas elle-même tant qu'elle n'a pas rejoint le

[1383] *Luc* 4, 30.
[1384] Maître ECKHART, Sermon 47, JAH II, p. 108. Paris, Seuil, 1978.
[1385] Maître ECKHART, Sermon 38, JAH II, p. 49. Paris, Seuil, 1978.
[1386] *Ibidem*.

« maintenant » de l'éternité « où l'âme connaît toutes choses en Dieu.[1387] » La vocation de l'âme est donc d'enfanter le Verbe éternel. Mais cela est plus qu'une mission chez Eckhart, c'est une nature, une identité substantiel qui fait de l'âme non pas seulement un temple de Dieu, mais une image dans l'Image[1388], c'est-à-dire le reflet de la Source : « A l'âme dans laquelle Dieu doit naître, le temps doit échapper et elle doit échapper au temps et elle doit prendre son essor et doit demeurer dans la contemplation de cette richesse de Dieu : là est l'ampleur sans ampleur, la largeur sans largeur.[1389] » Dans la mesure sans mesure de l'éternité s'accomplit la naissance du Verbe dans l'âme.

1.1 L'intellect : puissance incréée en l'homme ?

De l'œuvre latine à l'œuvre allemande, la conception eckhartienne de l'âme constitue un fondement de sa spéculation métaphysique et de sa recherche mystique. L'âme se présente comme un ensemble de puissances hiérarchisées : mémoire, volonté, intellect. Les analyses de la philosophie grecque, par l'aristotélisme et le néoplatonisme interposés, restent sous-jacentes à la compréhension eckhartienne de l'âme. Dans la distinction de ses puissances, l'âme est comme un principe à fonctions différenciées et hiérarchisées relativement à leur activité propre. Or cette psychologie trinitaire s'enracine dans la tradition augustinienne[1390] : : « Mais il faut d'abord considérer l'âme en elle-même, avant qu'elle ne participe de Dieu, et y trouve son image. Nous avons dit en effet que, même si l'âme est souillée et défigurée par la perte de cette participation, elle demeure encore image de Dieu, c'est en effet qu'elle est capable de le saisir, et qu'elle peut participer de lui ; elle ne serait pas susceptible d'un si grand bien si ce n'était qu'elle est son image. Voici donc que l'âme se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime. Si nous voyons cela, nous voyons une trinité, ce n'est pas encore Dieu mais c'est son image. »

N'ayant pu rendre compte d la Trinité à partir des seules manifestations qu'on en trouve dans l'Ecriture, Augustin en recherche l'expression dans l'être humain, créé à l'image

[1387] *Ibidem*.
[1388] « Tout ce que Dieu est en tant que puissance, vérité et sagesse, il le reproduit absolument dans l'âme. » Maître ECKHART, Sermon 38, JAH II, p. 51. Paris, Seuil, 1978.
[1389] *Ibidem*.
[1390] Saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, Livres IX, X, XIV, *Dans La lumière intérieure*, textes choisis et traduits par Jean-Claude Fraisse, Paris, Puf, 1965. Voir Livre XIV.

de la Trinité, ce qui l'amène à proposer un certain nombre d'analogies – dont la plus centrale : mémoire, intelligence, volonté. – Il s'agit là d'expression trinitaire dans l'âme humaine et non pas d'un microcosme trinitaire en l'homme[1391]. La réflexion d'Augustin sur la Trinité est inséparablement liée au processus même de la divinisation de l'homme. Ainsi Augustin y développe une véritable anthropologie théologique, une structure où différents thèmes sont liés pour expliquer comment l'action humaine, le désir et la pensée participent à l'action de Dieu.

La grande dignité de l'âme humaine est qu'elle est *capax Dei*, c'est-à-dire capable de posséder Dieu, la nature la plus haute par qui elle a été créée et à l'image de qui elle est. Pour Augustin, à moins que l'esprit (*mens*) ne participe activement à la vie de Dieu, l'image est imparfaite. Cela implique que quand l'esprit connaît et aime le plus Dieu, il se connaît et s'aime le plus lui-même[1392]. On retrouve la même idée chez Eckhart : l'intellect possède une supériorité métaphysique sur toute autre faculté en raison du caractère incréé de son fond, c'est-à-dire parce qu'il contient en lui-même la puissance de la négativité de ce qui est « sans fond ». Que l'incréé de l'âme désigne un « sans fond » ne va pourtant pas de soi, et nous impose de nous arrêter sur ce dernier terme et de comprendre ce qu'il signifie chez Eckhart, et quels sont ses enjeux métaphysiques.

Que ce fond soit « sans fond », qu'est-ce que cela veut dire au juste ? Pour Eckhart il s'agit de montrer que l'intellect a une puissance d'illimitation qui le rend semblable à Dieu, c'est-à-dire qu'en lui il n'y a plus ni oppositions, ni séparations. Tout principe de distinction est aboli. Le signe même de la nature incréée de ce fond semble donc être sa non-dualité. C'est un premier sens du « sans fond », pourrait-on dire : ce qui échappe à toute circonscription, à toute délimitation, à toute dualité. Comment Eckhart le conçoit-il ? « Tout ce qui est divisé dans les choses basses est unifiée lorsque l'âme s'élève à une vie où il n'y a pas d'oppositions. Quand l'âme arrive dans la lumière de l'intellect, elle ne sait rien de l'opposition. Ce qui échappe à cette lumière tombe dans la mortalité et meurt.[1393]» Le « sans fond » ne sait rien de l'opposition, car il est tout entier dans la lumière de l'intellect. Ainsi échappe-t-il au temps créé, au devenir et à la mort. Dans cette perspective, son caractère incréé le distingue comme ce qui transcende le créé. Dans cette mesure, aucun nom, aucun lieu ne peut lui convenir. Dans le sermon In hoc apparuit caritas Dei, Eckhart affirme que

[1391] Saint AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV, 4, 6 et 8, 11.
[1392] Saint AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV, 8, 11.
[1393] Maître ECKHART, Sermon 8, JAH I, p. 95. Paris, Seuil, 1978.

« Dieu commence à être où prend fin la créature.[1394] » (*Dâ diu crêatûre endet, dâ beginnet got ze sînne*[1395]) Mais là où prend fin la créature, est-ce cela l'incréé du Principe ? Est-ce que le fait que la créature « prenne fin » signifie pour autant le commencement de l'incréé ? « La moindre image créée qui se forme en toi, dit Eckhart, est aussi grande que Dieu est grand.[1396] » Dans cette perspective, le créé a autant de poids, sinon plus que l'incréé. Eckhart met l'accent ici sur l'orientation de la pensée : la prégnance des images créées empêche l'incréé d'advenir. En occupant son attention aux images créées, l'homme se coupe de l'incréé. C'est pourquoi pour retrouver le lieu originel, la sans fond incréé, Eckhart invite le chrétien à « sortir de lui-même », selon son mode de créature. Ce détachement, cette sortie de soi, est une condition nécessaire et radicale pour retrouver le chemin de l'incréé du Principe : « Or Dieu n'exige pas plus de toi que de sortir de toi-même selon ton mode d'être de créature et de laisser Dieu être Dieu en toi.[1397] » Se déprendre de soi créé pour laisser Dieu être incréé en soi, telle apparaît la condition à toute rencontre du Principe, à tout sentiment de Présence incréée. Car c'est dans ce vide du créé, dans ce néant de « ceci » ou de « cela » que l'homme sent et expérimente qu'il n'est pas seulement créature extérieure à Dieu, mais qu'il participe pleinement à la divinité du Principe, à l'incréé de l'Origine en tant que celle-ci le fonde en raison, lui conférant toute son épaisseur ontologique. « Sors totalement de toi-même pour Dieu et Dieu sortira totalement de lui-même pour toi. Quand tous deux sortent d'eux-mêmes, ce qui demeure est l'Un dans sa simplicité. Dans cet Un, le Père engendre son Fils en la source la plus intime.[1398] » Le texte allemand dit : « *In dem innersten gequelle.*[1399] » C'est une fois parvenu à cette « sortie de soi » (c'est-à-dire de son mode de créature) que l'homme trouve la raison d'être de sa vie spirituelle, « l'incréé » comme origine de lui-même. C'est là, dans la source la plus intime, qu'il accomplit son humanité, qu'il recouvre sa dignité d'image.

Par le « sans fond », Eckhart désigne un « lieu sans nom » qu'il faut comprendre non pas dans le temps, mais à partir de l'éternité et en elle. Parce qu'elle possède une « gouttelette d'intellect »[1400], l'âme, nous dit le Maître, opère dans le non-être et suit Dieu qui opère dans le non-être.[1401] » Pour Reiner Schürmann, cet *unwesene*[1402] désigne « la ténèbre où l'agir de l'âme s'unit à l'agir de Dieu… Dans l'*unwesene* de la Déité, l'activité du fond de l'âme est

[1394] Maître ECKHART, Sermon 5b, JAH I, p. 78
[1395] *DW* I, p. 92.
[1396] *Ibidem*.
[1397] *Ibidem*.
[1398] Maître ECKHART, Sermon 5B, JAH I, p. 77-78.
[1399] *DW* I, pp. 93-94.
[1400] *Diu ein tröpfelîn hât vernünfticheit.* Sermon 9, JAH I, p. 102. Paris, Seuil, 1978.
[1401] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 102. Paris, Seuil, 1978.
[1402] Littéralement « non-être ».

identique à l'actualité de Dieu.[1403] » La non-dualité pose la négativité du Fond de l'âme comme le signe de son caractère incréé. Selon une comparaison que nous avons déjà rencontrée dans le sermon 10, les puissances supérieures ressemblent aux hommes qui vont tête nue parce que, au-delà du temps et de l'espace, elles sont dénudées et ont directement leur origine dans l'être de l'âme. C'est pourquoi leur opération est éternelle. Le rapport entre le temps et l'éternité s'établit comme celui du créé à l'incréé. Ainsi les puissances inférieures, pareilles aux femmes qui ont la tête couverte, ne parviennent jamais dans les puissances supérieures. Toutefois, selon le Maître, elles pourront recevoir l'empreinte d'une image semblable.

1.2 Un fond « sans nom »

En ce sens, le Fond est « sans nom » et « sans fond », à l'image même du Fond de la Divinité. C'est ainsi que la puissance intellective sourd de ce Fond, et porte en elle sa négativité même, c'est-à-dire qu'elle est capable de prendre les choses dans leur essence incréée, et non pas selon leur image et leur forme : « L'intellect prend Dieu dans sa nudité, dépouillé de bonté et d'être.[1404] » Ainsi, « tout ce qui est créé doit être brisé[1405] », c'est-à-dire que l'essence incréée doit être reconnue : autrement dit, il faut voir avec les yeux de l'intellect, « cette puissance pour laquelle rien n'est lointain ni extérieur.[1406] » Or il est dit de cette puissance intellective qu'elle « suit l'Agneau partout où Il va. » Comment Eckhart le comprend-il ?

Il sous-entend par cette attitude spirituelle, la nature incréée de cette puissance, c'est-à-dire sa capacité de négativité : « Cette puissance saisit Dieu dans sa nudité en son être essentiel, elle est une dans l'Unité, non pas semblable dans la ressemblance.[1407] » « Une dans l'unité » renvoie à la non-dualité dont nous parlions plus haut. Cette puissance dans l'âme, l'intellect supérieur (*vernünfticheit*) pour lequel n'existe ni temps ni espace, est différent de cette partie de l'âme qui touche au créé et au créable. Elle est très clairement pour Eckhart de nature incréée, et c'est par cette puissance incréée en elle que l'âme peut être « une dans

[1403] Reiner SCHÜRMANN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, p. 165.
[1404] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 103. Paris, Seuil, 1978. *Cf* Sermon 11, JAH I, pp. 116-117. Paris, Seuil, 1978.
[1405] Maître ECKHART, Sermon 13, JAH I, p. 126.
[1406] *Ibidem*, p. 129.
[1407] *Ibidem*.

l'Unité » et non pas seulement « semblable dans la ressemblance ». On peut trouver ce propos audacieux sous la plume du Maître, mais il faut l'entendre à la lumière même de Dieu, Principe incréée de l'âme. Car l'unité ou non-dualité, si elle établit un rapport d'égalité entre le fond de Dieu et le fond de l'âme, n'en est pas pour autant une indistinction vide et vague, inchoative. L'âme n'est pas Dieu. Eckhart pense la relation et non pas l'assimilation. Comment le montre-t-il ?

Eckhart met l'accent sur la nature incréée de cette puissance. Toutefois, celle-ci échappe tellement à l'ordre du créé que les mots semblent eux-mêmes bien pauvres pour la circonscrire. Aussi Eckhart la caractérise souvent comme un *Etwas*, un quelque chose, non pas pour désigner son indétermination, mais pour montrer qu'elle est au-delà de toute détermination. Il en fait un principe transcendant. Et parce qu'il s'agit là d'un absolu que l'on ne peut comprendre que depuis l'éternité, Eckhart le place comme origine même des formes créées. Car « tout ce qui est créé est néant. Or cela est loin de toute chose créée et étranger à elle. Si l'homme était tout entier ainsi, il serait totalement incréé et incréable.[1408] » L'emploi du conditionnel montre qu'il n'en est précisément pas ainsi de par la condition terrestre de l'homme. Envisager que l'homme tout entier soit incréé serait pour le coup l'assimiler à Dieu et n'opérer aucun principe de distinction. L'unité ne serait plus relation mais indistinction qui ne porterait aucun fruit, dans la mesure où l'un à l'autre assimilé, aucune dynamique de fécondité ne s'opérerait. Or Eckhart, parlant de cet Un, ne dit-il pas : « Du fait que Dieu est Un, la Déité de Dieu est accomplie. Je dis que Dieu ne pourrait jamais engendrer son Fils unique s'il n'était pas « Un ». Du fait que Dieu est Un, il prend là tout ce qu'il accomplit dans les créatures et dans la Déité. » [1409] L'Un, comme figure de l'Incréé du Principe, constitue le point d'ancrage de la création et de l'engendrement du Fils. Or cette dernière idée est capitale pour notre propos, car c'est par elle que pourra se penser le fondement même de toute relation entre Dieu et l'âme. Car si le Fils lui-même vient de cet Un, de ce Fond sans Fond incréé, il porte en lui l'origine et la communique aux hommes par l'Esprit. Si Dieu est tout et est Un, Il le manifeste par Son Fils unique afin que l'âme le reconnaisse comme tel et revienne à son Principe comme à elle-même en tant qu'elle est essence incréée : « Parce qu'elle ne possède pas l'Un, l'âme ne trouve jamais son repos jusqu'à ce que tout devienne Un en Dieu. Dieu est Un ; telle est la béatitude de l'âme et son ornement et son repos.[1410] » L'Un comme Principe incréé conditionne la relation entre Dieu et l'homme. Celle-ci se concentre en Un de même

[1408] Maître ECKHART, Sermon 12, JAH I, p. 122. Paris, Seuil, 1978.
[1409] Maître ECKHART, Sermon 20b, JAH I, p. 181. Paris, Seuil, 1978.
[1410] *Ibidem*.

qu'elle se décentre, se dissémine dans le multiple, et perd ainsi le lien avec le Fond incréé. La créature ne trouve donc son épaisseur ontologique que dans cette proximité plus ou moins grande au Principe. Maître semble en effet y établir des degrés, selon que la créature est plus ou moins détachée du mode créé et créable des choses. Donc, bien que l'incréé soit sans mesure, il est cependant la mesure de la créature, son point d'enracinement et donc le fondement même de son être et de son existence.

Mais cette dernière ne saurait être valide sans l'Incarnation du Verbe qui établit le lien entre le créé et l'incréé. Or la nature même de ce lien ne touche pas au temps mais à l'éternité. Il est donc de l'ordre de la grâce, du Don au sens où ce dernier est par nature incréée, c'est-à-dire émane directement du Fond sans Fond du Principe. Or si le Principe est Un en son Fond, il se manifeste par la dynamique de donation trinitaire qui en quelque sorte l'actualise : « Lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils. Si autre chose que le Fils naît en toi, tu n'as pas le Saint Esprit, et la grâce n'opère pas en toi. L'origine du Saint Esprit est le Fils. Si le Fils n'était pas, le Saint Esprit ne serai pas. Le Saint Esprit ne peut avoir son émanation et son épanouissement que par le Fils.[1411] » En quoi le Fils apparaît comme le fondement de la relation entre temps et éternité, créé et incréé ?

Ainsi, en ce que l'âme recèle de plus noble, en son Fond, en cet intellect supérieur ou ce quelque chose, elle est ouverte à Dieu, pleinement orientée vers la lumière de son Verbe. De là, elle peut recevoir les fruits du Saint Esprit en abondance.

L'âme, on l'a vu, se définit chez Maître Eckhart par une profondeur d'être irréductible à toute faculté, comme à l'ensemble de ses puissances ; c'est en ce sens qu'elle a un « sans fond » qui passe les formes et les noms et l'établit en lien avec le « sans fond » de Dieu, c'est-à-dire la *Gottheit* : « La Déité est seul le lieu de l'âme, et elle n'a pas de nom.[1412] » Et Eckhart ajoute un peu plus loin : « Lorsque l'âme arrive en ce lieu qui n'a pas de nom, elle y prend son repos ; là où toutes choses ont été Dieu en Dieu, elle repose. Le lieu de l'âme, qui est Dieu, n'est pas nommé.[1413] » Or comment parler de ce « lieu de l'âme » sans tomber dans une sorte de contre-sens, puisque, par essence, ce lieu n'est pas nommé. On retrouve la difficulté à dire ce qu'est l'incréé, de lui donner des limites dans le cadre d'une objectivité réglementée. Si l'incréé est cette origine qui échappe au nom, au lieu et au temps, comment en parler sans tomber dans le contraire de ce que cela est. Ce lieu qui s'enracine directement dans l'incréé n'est pas exprimable en termes adéquats. La pensée du Maître vise seulement à approcher par

[1411] Maître ECKHART, Sermon 11, JAH I, p. 116. Paris, Seuil, 1978.
[1412] Maître ECKHART, Sermon 36a, JAH II, p. 34. Paris, Seuil, 1978.
[1413] *Ibidem*.

la parole ce qui relève du domaine de la seule expérience. De ce lieu, il est dit que « toutes les créatures verdoient et fleurissent[1414] » et la place de toutes les créatures « se détermine absolument par le fond de ce lieu de juste ordonnance, et la place de l'âme flue de ce fond.[1415] » Quelle est donc cette place de toutes les créatures, et celle de l'âme ? En quoi ce « fond » contient-il en lui-même le principe de l'âme et le principe de toutes les créatures ? Selon la logique de la préexistence, la créature est dans le Principe-Verbe comme idée incréée. Elle est là dans le commencement, avant d'être créé. Car les idées ne restent créées que dans la mesure où elles s'exceptent de la condition ontologique de la création extériorisée. Mais il n'en demeure pas moins, qu'elles ont dans le Verbe-Intellect leur origine indépendamment de laquelle elles ne seraient pas. Ainsi l'engendrement des idées créatrices est un acte divin qui relève de l'instantanéité, se réalisant dans le « maintenant » de l'éternité et ayant son mode d'apparaître dans le surgissement de la création. Ainsi les idées incréées créatrices ou les raisons idéelles qui forment la pensée du Verbe sont au principe de la création extériorisée.

L'âme ne s'ancre pas dans le créé mais dans l'incréé. Ce dernier lui serait comme intrinsèque. Elle a une essence divine, autrement dit elle tient la source de son être de Dieu Lui-même, par le Verbe-Fils en qui et par qui tout est créé. Aussi se reçoit-elle du Verbe dont elle demeure l'image. En tant que principe de l'âme, le Verbe est à son commencement et à sa fin. Il contient en lui-même, de toute éternité, l'essence incréée de l'âme. En s'incarnant, le Verbe fait passer cet essence à l'ordre du déploiement, de l'expression. Il lui donne s'apparaître sous une forme individuée. « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme – je dirais : pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu.[1416] »

L'Incarnation du Verbe dans le monde extérieur porte le signe d'une naissance éternelle au-dedans par l'union mystique du Verbe divin incréé avec l'âme incréée. La naissance éternelle du Verbe dans l'âme est donc manifestée par une naissance sur la terre, sous l'apparence d'une corporéité créée.

[1414] *Ibidem*, p. 35.
[1415] *Ibidem*.
[1416] Maître ECKHART, Sermon 38, JAH II, p. 48. Paris, Seuil, 1978.

1.3 L'âme *capax Dei*

L'âme est donc éternellement ancrée en Dieu par le Verbe. La médiation du Fils de Dieu, en tant qu'il s'incarne, lui est essentielle pour entrer dans une relation véritable avec Dieu, pour qu'un lien s'établisse entre son origine incréée et sa manifestation créée. Mais c'est aussi parce que l'âme est, par son essence incréée, enracinée dans le Fond de la Divinité, que le Verbe peut naître en elle. Le Maître s'en explique dans le sermon 49, *Beatus venter qui te portavit*. Après l'hommage rendu à Notre Dame commence le Sermon proprement dit : « Je veux maintenant prêcher.[1417] » Il parle des rapports du Père avec le Fils et l'âme humaine. Notons d'abord que le Père « prononce », exprime son Fils, et le fait conformément à sa volonté, mais non pas par un acte de sa volonté, non pas par un acte de sa nature, mais conformément à sa nature : il ne pourrait pas ne pas l'accomplir : « Il ne prononce pas volontairement le Verbe comme un acte de la volonté, comme quand quelque chose est dit ou fait par la faculté du vouloir et que, dans cette même faculté, on peut aussi omettre si l'on veut. Il n'en est pas ainsi pour le Père et pour son Verbe éternel : qu'il le veuille ou ne le veuille pas (*er welle oder enwelle*), il lui faut prononcer ce Verbe et l'engendrer sans cesse (*er muoz diz wort sprechen und gebern âne underlâz*.[1418] » C'est conformément à sa nature que le Père engendre sans cesse son Fils. Cette première réflexion théologique doit nous arrêter. La nature du Père est de prononcer le Verbe. Or cette nature est incréée. Le Verbe est donc prononcé parce qu'il en va de la nature même du Père :

La paternité de Dieu est souvent assimilée à la Déité dans les sermons eckhartiens. Pourquoi ? Le Père semble représenter la figure de la racine, de la source, au sein même de la Trinité. Au commencement (dans le Principe) le Père engendre le Fils, et tous deux font jaillir le Saint Esprit : « Par ce mot « Père » (*vater*), on entend la filiation et le mot « Père » signifie un pur engendrement (*lûter gebern*) et une vie de toutes choses (*leber aller dinge*).[1419] » « Il a engendré son Fils et cet acte est pour lui si délectable et lui plaît tant qu'il ne fait rien d'autre qu'engendrer son Fils et tous deux font fleurir le Saint Esprit (*und sie beide blüejent ûz den heiligen geist*).[1420] » De même au sermon 49 : « Toute la nature du Père, c'est d'être naturellement (*natiurlîche*) comme la racine (*ein wurzel*) [de la Trinité], voilà ce que le Père

[1417] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 119. Paris, Seuil, 1978.
[1418] *Ibidem*.
[1419] Maître ECKHART, Sermon 4, JAH I, p. 66.
[1420] *Ibidem*.

est en lui-même (selber ist).[1421] » : L'intériorité du Père, son Fond, est incréée, au sens d'une racine à partir de laquelle jaillit toutes choses, un « puits d'eaux vives ».

L'incréé du Principe apparaît ainsi comme la raison d'être du Fils et de l'Esprit, le commencement de la Trinité même, et comme son lieu originaire. Sans lui, « l'expression » comme manifestation du Fils, prononciation de la Parole, ne se ferait pas. L'incréé désigne donc d'abord une nature ; et cette nature est un « pur-engendrer » au sens d'une fécondité absolue, c'est-à-dire une fécondité qui ne s'est pas encore exprimée dans le Verbe, mais qui le contient déjà en pensée.

Ce qu'il en est du Principe en son Fond s'exprime dans le Fils en ce que ce dernier le manifeste ; le don du Fils est un don gracieux parce qu'il sourd du Fond incréé. Et en ce sens il est sans fond, c'est-à-dire absolu. L'incréé de Dieu n'a qu'une Parole et celle-ci se donne elle-même : elle est unique et absolue, comme en témoigne l'Esprit incréé dont on ne sait « ni d'où il vient ni où il va » (Jean 3). Mais parce que le Verbe a été prononcé de toute éternité, parce que la Déité porte l'essence génératrice du Père en son sein, qu'elle est en quelque sorte cette essence, on « entend sa voix », la voix de l'Esprit, on sent sa présence.

L'origine incréée de toutes choses, leur essence, le Père les contient en sa Pensée, et les exprime en sa Parole. De cette expression « jaillit l'Esprit Saint ». « Le Père lui-même n'entend rien que ce même Verbe, il ne connaît rien que ce même Verbe, il ne prononce rien que ce même Verbe. Dans ce même Verbe, le Père entend et le Père s'engendre lui-même, et aussi ce même Verbe et toutes choses, et sa Déité jusqu'en son fond, lui-même selon la nature et ce Verbe avec la même nature dans une autre Personne.[1422] » L'égalité de nature entre le Père et le Fils, et de là avec l'Esprit, donne à entendre que la dynamique trinitaire est pour Eckhart une dynamique d'engendrement dans la Pensée et l'Amour. Toute l'attention du Père est pour le Verbe (n'entend rien que…, ne connaît rien que…, ne prononce rien que…) : l'exclusivité de son Amour dit l'Absolu du Principe en ce que ce dernier exprime dans le Verbe son énergie incréée : une énergie d'amour qui n'en finit pas de se répandre car la source première est intarissable. Mais « l'eau » de la source ne passe à l'homme que parce que le Père « prononce » après avoir « entendu » et « connu ». L'acte de « prononciation » est lourd de sens et fonde l'anthropologie théologique du Maître. Car s'il est dit que « la ténèbre cachée de l'éternelle Déité est inconnue, et ne fut jamais connue et ne sera jamais connue. Dieu demeure là en lui-même inconnu, et la lumière du Père éternel a brillé là

[1421] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 119. Paris, Seuil, 1978.
[1422] *Ibidem*.

éternellement, mais les ténèbres ne comprennent pas la lumière.[1423] », Eckhart entend que l'incréé de « l'éternelle Déité » passe par la figure du Fils, au sens où il en assure la médiation à l'homme par révélation : « Nul ne connaît le Père que par moi ». Passer par le Fils pour connaître le Père, c'est établir la figure de l'Intellect-Logos comme centrale dans une réflexion sur l'incréé du Principe. Car si ce dernier dit une transcendance, un absolu, il dit aussi une coupure radicale avec l'humain.

Or c'est par le Fils que la « relation » du créé à l'incréé peut être rétablie, que l'on peut passer du schéma de la causalité à celui de la donation, et que l'on peut ainsi comprendre la portée de la métaphysique johannique chez Eckhart. Car du Fils, Eckhart dit : « Il ne cherchait absolument rien pour lui-même, il désirait seulement la louange et l'honneur du Père.[1424]» Ainsi la donation comme dynamique d'amour trinitaire s'effectue au principe dans l'honneur rendue au Père par le Fils. Comment le lui rend-il ? On retrouve alors la racine de l'amour et de la pensée chez Eckhart : la fécondité -fécondité en esprit-. Qu'est-ce alors que porter du fruit en abondance sinon rendre raison par là de l'expression trinitaire dans notre âme, autrement dit manifester l'amour de Dieu. Ainsi « si quelqu'un doit donner par amour pour Dieu », il ne doit désirer ni récompense, ni gloire personnelle, être entièrement détaché des préoccupations personnelles, de telle manière qu'il n'y a plus de « moi propre » à voir et à connaître en dehors de la relation à Dieu : « désirer seulement que Dieu soit loué », dit Eckhart, au sermon 49. Ainsi le chrétien « doit être désintéressé en donnant, comme le Christ était désintéressé et pauvre dans tous les dons qu'il nous a faits. » La relation à Dieu, quand elle est vécue selon l'image trinitaire de Dieu dans l'âme, conduit au don dépouillé, c'est-à-dire au don pur et nu. Porter du fruit, donner, sont des actes similaires qui expriment l'image de Dieu dans l'âme, la présence de l'incréé du Principe au sein de l'âme, car de toute éternité « le Père prononce selon le mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement, dans son Verbe éternel.[1425] » Or Eckhart élargit le propos de l'incréé du Principe à la créature spirituelle comme image de Dieu. « Dans ce Verbe, le Père prononce mon esprit et ton esprit et l'esprit de tout être humain, semblable à ce même Verbe. Dans cette même Parole, tu es et je suis naturellement fils de Dieu comme ce même Verbe.[1426] » Cette affirmation d'Eckhart est pour le moins audacieuse et l'on pourrait la rapprocher de celle concernant l'incréé de l'âme dans les sermons 10, 11, 12 et 48. Pourquoi ? S'il est dans l'âme « quelque chose de si apparenté à Dieu que c'est incréé et incréable », Eckhart ne va pas

[1423] Maître ECKHART, Sermon 22, JAH I, p. 196. Paris, Seuil, 1978.
[1424] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 118
[1425] *Ibidem*, p. 119.
[1426] *Ibidem*

jusqu'à affirmer l'incréé de l'âme comme il pourrait parler de l'incréé du Principe, au sens où concernant ce dernier l'incréé concerne sa nature.

Mais pourtant il s'agit bien ici de la nature de l'âme. Comment Eckhart l'explique et rétablit-il le lien du créé à l'incréé sans tomber dans le panthéisme ? Notons que c'est « dans le Verbe » que le Père prononce mon esprit et ton esprit, et encore que c'est « dans cette même Parole » que tu es et je suis naturellement fils de Dieu comme ce Verbe ; comme le faisait Augustin, Eckhart établit le lien d'analogie par la figure du Verbe. Si la vocation de l'homme est d'être héritier du Royaume, il est appelé à être non pas fils, semblable exactement au Fils, mais fils dans le Fils. Cette médiation est essentielle à comprendre si l'on veut saisir le message authentiquement chrétien du Maître. Car jamais Eckhart « ne se passe du » Fils : au contraire, cette figure filiale est essentielle au sein de la Trinité de Dieu comme au sein de l'image trinitaire de Dieu dans l'âme : car à elle seule elle continue la création et accomplit l'incréé dans le créé, l'éternité dans le temps. Or si chez les Pères de l'Eglise, cette réalité apparaissait comme une espérance eschatologique, chez Eckhart, elle se donne au contraire ici et maintenant, dans cet « instant éternel », par la naissance du Verbe dans l'âme. L'incréé de Dieu rejoint l'incréé de l'âme par la relation de naissance, qui est l'image du pur-engendrer du Père dans la Trinité.

2°) Réminiscence et Incréé

Dans le *Commentaire de la Genèse* 3, 9, Eckhart fait l'analyse de la question de Dieu à Adam : « Adam, où es-tu ? » et s'intéresse plus particulièrement au pronom interrogatif qui interroge le lieu où se situe Adam : où est-il ? Dans quel lieu ? Qu'est-ce que cela veut dire ? Et en quoi ce commentaire peut-il nous éclairer dans notre recherche sur la nature incréée du Principe ?

« *Où es-tu ?* toi qui n'es pas avec moi alors que je suis partout. » Quel est ici le reproche adressé à Adam par Dieu ?

Cette question divine est formulée après qu'Adam ait mangé la pomme. Aussi le péché l'a-t-il séparé de Dieu, éloigné du Principe. Par son péché, Adam a 'perdu' le lieu originel et transcendant de Dieu, son « partout » ou son ubiquité. Ainsi il a fait de Dieu un « quelque part », si je puis dire, et lui a donné un nom. En péchant, Adam a fait de son Dieu un certain étant, un ceci ou cela, un ici et là, il l'a assigné au rang de l'étant et a perdu ainsi le sens de l'Être premier de Dieu, le sens de son lieu originel et par là même de son éternité. En quoi devenu local et temporel, le Dieu d'Adam pécheur a-t-il perdu sa transcendance ?

La désobéissance d'Adam est la conséquence de sa séduction par le serpent qui lui a promis d'être comme Dieu, et de tout connaître comme lui. Or la tentation du péché est bien avant tout celle de devenir Dieu, et de perdre ainsi la vérité et la justesse de sa relation à Lui, et ainsi de se perdre soi-même en perdant le lieu ou la source, et par là même le chemin du retour. Car Adam a cru pouvoir se passer de la grâce et être de lui-même et par lui-même ce que Dieu est par nature. Cette relation est par essence un néant, restant rivée au mode de la créature puisqu'elle se fonde sur elle-même, se croyant d'elle-même au rang de Dieu. Et comme telle, elle perd le principe d'unité, le lieu de l'incréé, et par là le sens même de son identité et de son être qui ne peut se concevoir que reçu de Dieu et en lui.

Si l'étant créé se trouve dans un quelque chose, il ne saurait en être ainsi de l'incréé. Or ce quelque chose est un lieu : un ici ou là. Et l'incréé échappe à toute détermination spatiale, il n'est ni ici ni là : il est partout et nulle part et par là s'érige comme Principe de tout. Dans cette réflexion, Eckhart remonte d'une part à Platon, de l'autre à Aristote.

Dans Timée 49a, Platon distingue, dans la constitution ontologique fondamentale, entre « la forme d'un modèle » et une « imitation du modèle », et il ajoute que cette distinction ne suffit plus. Il faut introduire un « autre genre » (allo genos, 48e 3) pour

compléter le deux premières sortes d'être. Il s'interroge alors sur les propriétés d'une telle troisième sorte d'être, disant : « de tout devenir, c'est elle le réceptacle, et comme la nourrice » (49 a 5-6). Or cette sorte d'être est ce « en quoi advient sans cesse quelque chose, où elle trouve sa manifestation singulière, puis d'où elle s'évanouit » (49a 7-50a 1). Cette sorte d'être « ne se désiste pas du tout de sa vertu propre. Elle reçoit en effet sans cesse toutes choses, et, de forme semblable à aucune de celle qui y entrent, jamais elle ne s'approprie aucune, sous aucun rapport, et aucune manière » (50b 7 c- 1). A partir de là, il faut distinguer trois genres :

Ce qui devient, ce en quoi il devient et ce à la ressemblance de quoi il devient. Et Platon nous dit que cette troisième sorte d'être est *étrangère à toutes les formes*. Mais qu'est-ce que Platon entend par ce troisième genre ?

Platon l'appelle « *chôra* » : « étant toujours, il ne peut subir la destruction, mais il fournit un siège à toutes choses qui ont devenir, lui-même étant saisissable, en dehors de toute sensation, au moyen d'une sorte de raisonnement bâtard ; à peine entre-t-il en la créance » (52a 8-b 2). La *chôra* est donc le ce en quoi, ou le lieu dans lequel les choses surgissent et disparaissent, et donc ce qui sous-tend le devenir ou ce qui lui est sous-jacent. L'élément du sous-jacent et l'élément du dedans et du sans-forme confluent dans la pensée du « lieu ». Le lieu est alors comme un moment du ce en quoi il y a quelque chose. Et Platon institue ce dedans comme ce qui est au fondement de tout être, en tant que lieu dans lequel il y a de l'être. Or est-ce que l'incréé chez Eckhart peut-être comparé à la *chôra* platonicienne ?

La logique aristotélicienne est de part en part une logique du sujet substantiel Le soi est impensable parce qu'il ne peut pas être objectivé. Et pourtant maître Eckhart cherche à penser le soi incréé, et instaure alors à rebours une logique prédicative où il pense le soi comme unité de la conscience, qui n'est pas une unité du sujet comme tel mais plutôt un lieu en tant qu'auto-détermination du champ de la conscience.

« Le sujet c'est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est plus lui-même affirmé d'autre chose… Aussi est-ce lui dont il convient tout d'abord de fixer la notion, étant donné que c'est le sujet premier d'une chose qui constitue le plus véritablement son essence[1427]. »

Qu'est-ce que ce fondement premier chez Eckhart ? Est-ce un lieu ? Et dans ce cas, de quelle nature est-il ?

Pour Eckhart le soi est toujours une unité plus vaste que le quelque chose séparé. Car l'hypokeimenon est le point de repère fixe de sorte que c'est la séparabilité indépendante et la

[1427] ARISTOTE, *Métaphysique* 1028b-1029a.

déterminité : quelque chose que voici qui peuvent le plus être attribués à l'essence (ousia) au moyen de l'hypokheimenon. Donc dans son essence, qui ne peut elle-même être dite de nouveau quelque chose d'autre, l'entité individuelle est un être séparé : elle est seulement elle-même, sans être rapportée à autre chose.

Eckhart comprend le soi de l'homme dans sa structure relationelle : la catégorie de relation s'impose pour penser l'incréé qui est un principe de relation entre l'âme et Dieu : le soi comme structure relationnelle qui structure la réalité comme créé et incréé

Le lieu incréé permet la connaissance qui réunit sujet et objet , lieu de l'entre, de la transition qui est une perception une. ; expérience vécue du lieu incréé : connaissance du non-lieu plus de dehors et de dedans, d'ici ou là mais unité parfaite.

Elle s'apparente alors au néant incréé de Dieu : « Il est quelque chose au-dessus de tout l'être créé de l'âme, à quoi ne touche rien de créé, qui est néant… c'est une chose étrangère, c'est un désert, c'est innommé plutôt que cela n'a un nom. » (28, 233). Le désert s'apparente en effet à l'être invisible et sans forme dont parle Platon, être « qui reçoit toute configuration.

Le « voir » est une détermination ontologique chez Eckhart : l'étant se constitue par le moyen du voir à partir du fond de l'incréé ; ce « voir » réalise la coïncidence des opposés ; il unit l'extérieur à l'intérieur, parce que tout est dans l'œil qui voit. Le voyant est par essence incréé. C'est un acte centrale pour comprendre l'expérience pure de l'incréé. Car Dieu est le voyant par excellence : son lieu est un acte de voir : « Dieu réside dans une lumière à laquelle personne ne peut parvenir » et il ajoute cette phrase qui est capitale pour notre propos : « Pour que Dieu soit vu, il faut que ce soit dans une lumière qui est Dieu lui-même » 71, p 75.

Voir Dieu suppose voir avec les yeux de Dieu : cette identité entre le voir humain et le voir divin se réalise dans le fond incréé, elle est essentiellement incréée puisqu'elle transcende toute séparation, tout ceci et cela et réalise l'unité. Or dans l'expérience de Paul sur le chemin de Damas, il s'agit bien d'une vision, d'un acte de voir, mais ce voir relève-t-il de la simple vision d'un quelque chose ?

« Les yeux ouverts, il vit toutes choses comme néant. Et voyant toutes choses comme un néant, il vit Dieu » cette équation entre le Néant et Dieu fonde le cheminement méontologique du Maître (Emilie Zum-Brunn) ou ce que Stanislas Breton appelait son « odologie excessive « . Or cette voie d'accès à Dieu qui est un « voir Néant » a-t-il un lien avec le Prologue de Jean : et « la lumière brilla dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas reçue » ?

Ce « Néant de Dieu », s'il est une nuit, ne s'entend pas chez Eckhart comme une nuit créée, c'est-à-dire une matière mélangée et impure, mais paradoxalement comme un Principe de lumière, qui parce qu'il se fonde comme principe premier, comme source ou foyer de lumière échappe à toute vision créée : « Tout ce qui n'est pas lumière première est obscurité et nuit ». ces deux derniers termes sont alors à entendre au sens d'une défaillance ontologique, car cette nuit est la nuit du multiple, des choses fugitives, en devenir. Or celui pour qui ne sont pas petites toutes les choses fugitives ne trouve pas Dieu. Chercher Dieu c'est donc se débarrasser des images multiples et parvenir ainsi au rien du voir, à ce point néantisé de la vison. Ainsi le « voir voyant voit-il Dieu comme incréé : « Il faut dépasser le « peu », écarter tout surcroît et connaître Dieu comme Un[1428]. »

Le connaître est alors un voir et ces deux actes n'atteignent à leur pureté d'acte que dans un dépassement de l'ontologie des étants, du multiple. Or le connaître/voir Dieu comme Un contient en soi le dépassement de ces deux actes et comme tel se situe au fondement même de la vision véritable. Or quelle est cette vision véritable ?

Si rien n'accède à Dieu que Dieu seul, c'est parce que Dieu est au-dessus de l'être Et comme tel, il est un Néant et un quelque chose, nous dit le maître ; la transcendance de Dieu conduit l'œil à se détourner de la multiplicité des images et à voir la lumière de Dieu dans sa lumière. Pour qu'une telle réalité soit possible, il faut dépasser les ténèbres du créé. Les ténèbres du créé ne sont pas la ténèbre incréé, ou le fond de Dieu. Car si « ténèbre » il y a relativement au Principe incréé, celle-ci ne se décline pas au pluriel mais au singulier qui détermine ce néant divine comme une pure lumière, lumière au-dessus de toute lumière et par là si éblouissante pour les yeux de chair de l'apôtre qu'elle l'aveugle. Quel est le sens de cet aveuglement ? Dans quelle mesure est-il à entendre comme un paradoxe ? « la lumière qu'est Dieu rend obscure toute lumière. » la lumière elle-même n'est pas lumière, elle est obscurité. Mais est-ce pour autant qu'elle n'est pas lumineuse, et donc qu'elle déroge à son principe de lumière ? Non. Car c'est en sa qualité de Lumière suressentielle qu'elle est in-vue : je créé ce néologisme pour dire que l'œil créé ne peut pas la voir ; seul l'œil incréé peut y toucher. C'est pourquoi Paul voit le néant. C'est un signe pour dire qu'il voit la vraie lumière qui est Néant. Et ce voir est une connaissance. L'œil est un organe proprement intellectuel. Il est ce par quoi s'opère la conversion ou le chemin de retour jusqu'au Principe. Mais l'œil dont parle le maître doit se concentrer sur la lumière qu'est Dieu et ainsi se garder de se disperser dans le multiple pour retrouver l'unité des choses et de lui-même : « Quand l'âme ne se disperse pas dans les

[1428] Maître ECKHART, Sermon 71, JAH III, p. 77.

choses extérieures, elle est parvenue chez elle et réside dans sa lumière simple et pure. » 71, 79. Comment Eckhart entend-il cette lumière simple et pure ?

Ainsi, cette lumière simple et pure de l'âme peut être assimilé à son fond incréé où l'objet et l'œil ne font plus qu'un parce que l'âme voit par et en Dieu lui-même, à partir du même fond. Le voir voyant devient alors le fondement de l'âme incréée : et une telle âme est unifiée, rassemblée, parce qu'elle est unie à Dieu : une telle âme se connaît elle-même puisqu'elle a retrouvé l'unité de son principe : c'est une réflexion de soi qui se réfléchit en elle-même parce que ce « en elle-même » est aussi un « en-Dieu ». L'endroit du fond est alors l'endroit de la perception intérieure : le soi qui se réfléchit lui-même en lui-même. Ainsi l'œil incréé devient miroir, qui réfléchit le contenu de soi et il n'est rien si ce n'est qu'il réfléchit l'image de Dieu sur les autres. En effet, un tel œil ne rayonne pas de lui-même mais rayonne de la lumière même de Dieu. C'est pourquoi il faut saisir cette lumière dans son jaillissement : « Je ne pourrais pas bien voir la lumière qui brille sur le mur si je ne tournais les yeux là où elle jaillit. » Mais, dans cette remontée jusqu'à la source lumière, Maître Eckhart choisit une fois de plus grande radicalité puisqu'il invite au voir voyant pur, c'est-à-dire à dépasser ce jaillissement lui-même pour aller jusqu'à l'*Abgrund*, jusqu'au fond sans fond qui pourrait alors s'assimiler à une unisson du voir : « Et même alors si je la saisis là où elle jaillit, il faut que je sois libéré de ce jaillissement » Cette libération pousse l'exigence du détachement jusqu'au bout. Le terme de la vision incréée est aussi son commencement ; car elle est vision de principe et vision principielle : elle commence et commence toute vision créée. Le voir doit être un acte débarrassé de toutes les scories du multiple s'il veut voir. Et s'il faut se faire voyant et revenir à son fond incréé, il convient d'aller jusqu'à l'aveuglement au sens d'une lumière intérieur et voir l'extérieur avec cette lumière intérieure qui est le Néant de Dieu. La perspective méontologique est extrême et pousse Eckhart à dire qu' « il ne me faut saisir cette lumière ni dans son contact ni dans son jaillissement ni quand elle plane en elle-même, car tout ceci est encore un mode. » Le voir voyant est donc un voir sans mode, incréé qui saisit donc Dieu comme incréé : « Il faut saisir Dieu comme mode sans mode, comme être sans être, car il n'a pas de mode » Un tel Dieu est atteint dans sa Déité, dans son origine de Principe, en tant qu'il est incréé, Un et éternel. Le voir voyant se donne donc comme une vision au-delà du temps, comme une vision de l'éternité.

Ce voir voyant est donc conscience de soi et de Dieu en tant que soi et Dieu pris dans leur fond. Pourtant la conscience du soi incréé prend naissance dans le créé, dans le temps. Toutefois, et c'est là son originalité, Eckhart nous montre que le temps et le créé ne prennent conscience d'eux-mêmes qu'en amont d'eux-mêmes, c'est-à-dire en « dédevenant » et en

revenant à leur origine : car l'homme ne peut avoir conscience de lui que dans son fond qui est le fond de Dieu, c'est-à-dire dans cette unité incréé qui se donne comme principe de la métaphysique et de la mystique du maître.

Si Eckhart tient compte de l'apparent dualisme entre créé et incréé, il ne s'y réduit pas et cherche sans cesse une réconciliation, une unité par une démarche de dialectique ascendante où il s'agit d'atteindre l'avant du temps, du créé, du soi : l'in-créé, le préfixe ayant alors ici valeur de principe : point de départ et point d'arrive : lieu sans lieu, éternité.

2.1 Le troisième point du programme de prédication

Pour reprendre la formule de Reiner Shürmann,[1429], il convient de parler d'une relation de dépendance et de disproportion à dépasser : « Toute créature doit être mise sur le compte du Créateur, et non sur son propre compte. » En tant que tel, Dieu est le Tout Autre, Celui qu'on n'a pas et qu'on n'est pas. La relation de dépendance est première et fonde une relation de désir : désirer Dieu ou désirer l'être, c'est ici tout un. Mais le fait de dire que la créature désire Dieu ou désire l'être reste vague. De quoi l'étant créé est-il exactement privé ? Et dans quel sens peut-on parler de privation puisque la créature désire cet être. Or peut-on vraiment désirer ce qu'on a oublié ?

La relation de manque et de désir définit l'homme eckhartien comme un homme mélancolique. L'incréé m'inhabite et m'appelle dans une « voix de fin silence ».

Ce quelque chose dans l'âme ne cesse jamais d'être uni à Dieu, donc d'être dans la béatitude.

> C'est une nostalgie de la béatitude originelle qui est une unité avec Dieu ou le recouvrement de mon image première par-delà les images mondaines : une telle nostalgie me définit comme mélancolique, c'est-à-dire comme aspirant à retrouver l'unité. Cette quête nostalgique me conduit à une passion, semblable à celle du Christ, où le dépouillement sera extrême. Car Dieu est toutes choses parce qu'il est dépouillé de toutes choses. Et c'est pourquoi en étant incréée, la Déité contient tout le créé. Et c'est lorsque je suis libéré de Dieu et de moi-même que je rejoins mon fond incréé. La destruction des représentations sur Dieu et le recouvrement du moi authentique sont un seul et même

[1429] Reiner SCHÜRMANN, *Trois penseurs du délaissement*, in *History of philosophy*.

mouvement. Il faut retrouver l'unique origine de l'homme, de Dieu et du monde : aller de la dualité à la non-dualité, du créé à l'incréé.

Il faut revenir au troisième point du programme de prédication du Maître : « Que l'on se souvienne de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme afin que l'homme parvienne ainsi merveilleusement jusqu'à Dieu »[1430]. *Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleget, daz der mensche dâ mite kome in eine wunder ze gote*[1431]. L'homme doit commencer par se souvenir. Mais quel est donc ce souvenir ? Ou plutôt *de quoi* faut-il se souvenir ?

Il s'agit du souvenir de la noblesse de l'âme. Et s'il faut se souvenir, c'est que cette noblesse, loin d'être perdue, est enfouie sous le créé. Le créé est en effet ce qui disperse, divertit et empêche ce souvenir. C'est pourquoi, Eckhart invite en premier lieu à l'*abegescheidenheit*. Car sans le détachement, sans cette sortie de l'épaisseur et de la nuit du créé, aucun souvenir n'est possible puisque l'homme se trouve alors enfermé dans son néant. Il lui faut donc sortir du créé pour se souvenir de sa grande noblesse. Mais quelle est cette « grande noblesse » ? Le maître dominicain fait ici allusion au « quelque chose » dans l'âme (*Etwas in der sêle*) qui est de même nature que le fond de Dieu, ce « quelque chose » qui est incréé comme l'est l'essence divine elle-même. Or ce quelque chose est *dans* l'âme, *in* der sêle, car « Dieu l'a mise dans l'âme ». Ainsi, l'âme n'est pas incréée d'elle-même ou par elle-même. Il n'est pas question de l'incréé de l'âme mais dans l'incréé dans l'âme, c'est-à-dire d'une nature incréé en tant qu'elle a été déposée dans l'âme par la grâce de Dieu.

« Un maître païen a dit à ce sujet une belle parole à un autre maître : « J'ai conscience d'une chose en moi qui resplendit dans mon intellect. Je perçois bien que c'est quelque chose, mais ce que c'est, je ne peux le comprendre. Il m'apparaît seulement que, si je pouvais le saisir, je connaîtrais toute vérité.[1432] »

Ce souvenir est une conscience : conscience d'une « chose » en moi : *etwas*. Et cette chose se caractérise par le fait qu'elle « brille dans mon intellect ». Dans *Quasi stella matutina*, Eckhart en parlait déjà en des termes métaphoriques, démontrant par là difficulté qu'il y avait à définir ce « quelque chose qui resplendit dans mon intellect ».

« L'âme qui possède une gouttelette d'intellect, une 'étincelle', une 'brindille'.[1433] »

[1430] Maître ECKHART, Sermon 53, JAH II, p. 151. Paris, Seuil.
[1431] *DW* 2, p. 528-529. Stuttgart, Kohlhammer.
[1432] Maître ECKHART, Sermon 101, p. 57. Paris, Arfuyen.
[1433] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 102. Paris, Seuil.

De quel intellect est-il ici question ? Il s'agit de l'Intellect divin lui-même. Et c'est en tant que Dieu est Intellect que sa nature divine est incréé, car en tant que tel Il n'est pas un être, Il est « Néant » au sens d'un Néant suressentiel :

« Quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et qu'il était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par là contesté l'être, au contraire je lui ai attribué un être plus élevé. Si je mêle du cuivre à l'or, il est là selon un mode plus élevé qu'il n'est en lui-même.[1434] » En effet, pour Eckhart quand on parle de Dieu comme d'un être, on n'a pas encore atteint le fond divin, c'est-à-dire ce lieu où Il est identique à Lui-même, sans pourquoi, ce lieu où il est Principe ou Pensée de la Pensée (réfléchissant sur elle-même sa propre ardeur). Car Dieu est un Intellect qui vit dans la connaissance de Lui seul « demeurant seul en lui-même, là où rien jamais ne l'a touché [1435]»

L'être n'est que le « parvis » de Dieu, alors que dans l'intellect, Dieu réside dans son « temple », selon les expressions métaphoriques du Maître : « Nulle part Dieu ne réside plus véritablement que dans son temple, l'intellect.[1436] » L'essence divine est de nature incréée : elle réside dans l'intellect car en son intellect Dieu réside seul en lui-même : rien ne le touche et ne le touchera jamais. Il est Néant en tant qu'Intellect puisque comme tel, rien de créé ne l'a jamais touché. Intouché en son fond incréé, Dieu est alors innommé, inconnaissable et inconnu.

Got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse, in im selber aleine blîbende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit. Got in sîn selbes bekantnisse bekennet sich selben in im selben[1437].

Or l'âme a reçu une gouttelette de cette part intouchée et inconnue de Dieu, de cette part incréée. Car de toute éternité, l'âme humaine est dans l'intellect de Dieu. En tant que telle son essence est divine ou incréée. C'est par cette étincelle divine incréée que l'âme est la plus noble. Car l'âme n'est pas noble en tant qu'elle est créée à la ressemblance de Dieu, mais elle est noble en ce lieu d'elle-même par où elle est semblable à Dieu : non pas ressemblante mais identique.

Déjà dans ses *Entretiens spirituels*, Eckhart conférait une place centrale à l'intellect de l'homme et à l'unité de l'homme avec Dieu. Dans le *Septième Entretien* il est question de l'œuvre à accomplie « de la façon la plus conforme à l'intellect ». Par cette conformité,

[1434] *Ibidem*, p. 101.
[1435] *Ibidem*.
[1436] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 102. Paris, Seuil.
[1437] *DW* 3, p. 150. Stuttgart, Kohlhammer.

Eckhart entend une transformation selon la forme de Dieu sur le mode incréé. Pourquoi ? En effet, dès le Sixième entretien, on lit les termes d'*erbilden* et *înerbilden*[1438]

« L'homme doit être transi de la présence de Dieu »[1439] Ce verbe indique une radicale transformation. Or « être transi de la présence de Dieu » signifie pour le Maître « être transformé selon la forme de son Dieu bien-aimé et l'être en lui sur un mode substantiel pour que la présence de Dieu l'illumine.[1440] » L'homme transpercé par « Dieu », traversé de Lumière divine, est alors « formé » (*erbildet*) par la forme incréée et éternelle de Dieu. Si l'homme est tout entier dans son intellect « alors son intérieur sera en tout temps divin[1441] »Dans cette affirmation d'un de ses premiers écrits spirituels, le Maître révèle déjà toute sa doctrine de l'intellect : rien n'est plus propre à Dieu que l'intellect, autrement dit rien ne lui est si présent. Car jamais l'intellect ne se trouve ailleurs qu'en Dieu lui-même. L'intellect a donc reçu une nature à part car il est dans l'homme ce qui participe à l'incréé de l'Intellect divin. Or Eckhart pense l'achèvement de l'homme créé dans l'incréé de Dieu dans la mesure où il se détache du créé et laisse Dieu s'accomplir comme incréé en lui : « alors il s'élève dans le domaine du divin et devient un avec Dieu : il est un dans l'Un.[1442] » Or la voie du détachement est une voie intellective : l'homme ne s'accomplit donc que comme raison puisqu'en elle et par elle il se détache de tout ce qui est créé. La voie intellective apparaît donc comme la voie de la connaissance de Dieu, et donc se donne comme la voie même de la réalisation de l'unité. Car en effet, par elle, l'homme peut devenir un dans l'Un.

L'homme doit donc se souvenir de ce « quelque chose » d'incréé en l'âme en tant qu'il resplendit dans l'intellect afin, dit Maître Eckhart, de « parvenir merveilleusement jusqu'à Dieu ». L'adverbe *wunder* fait ici référence à la grâce, car c'est dans ce lieu incréé qui est en l'âme que la grâce agit pleinement : « Dieu se répand dans les créatures intellectuelles par la lumière de la grâce[1443] »

Hie mite werden wir underwîset, wie got ûzvliezende ist in die vernünftien crêatûren mit dem liehte der gnâde und wie wir mit unser vernunft nâhen süln disem gnaediclîchen liehte und ûz uns selben gezogen werden und ûfklimmende in ein lieht, daz got selber ist[1444].

[1438] *DW* V, p. 207.
[1439] *Ibidem*.
[1440] *Ibidem*.
[1441] *DW* V, p. 277. Stuttgart, Kohlhammer.
[1442] *DW* V, p. 202.
[1443] Maître ECKHART, Sermon 75. JAH III, p. 104.
[1444] *DW* 3, p. 298. « Nous apprenons ainsi comment Dieu se répand dans les créatures intellectuelles par la lumière de la grâce, comment nous devons ainsi par notre intellect, nous rapprocher de cette lumière de grâce et comment nous sommes retirés à nous-mêmes et élevés dans une lumière qui est Dieu lui-même. »

La grâce semble ainsi opérer le mieux dans ce fond, car en lui, elle ne trouve aucun obstacle créé.

Dans ce « quelque chose » en son âme, l'homme peut être touché par la grâce, il peut être comblé de grâce au sens même où la présence divine peut venir le combler, l'habiter pleinement et l'élever jusqu'au fond incréé de Dieu.

L'âme soustraite à sa part créée, et revenue à sa part incréée, est ainsi pleinement en elle-même, c'est-à-dire en Dieu. Or par l'intellect, l'homme se rapproche de la lumière de la grâce et se retire de toute appartenance créée et est élevé ainsi dans une lumière qui est Dieu lui-même. Au sermon 10, Eckhart nous dit que « si l'homme était tout entier ainsi, il serait incréé et incréable[1445] ». En effet, la nature incréée et incréable ne concerne que l'âme puisque l'homme est créé. Et dans cet âme humaine, Eckhart discerne entre le grossier (le temporel) et le subtil (l'éternel) : il établit une différence entre l'âme intérieure et l'âme extérieure :

« Plus une chose est subtile et spirituelle, plus elle opère fortement vers l'intérieur.[1446] » La subtilité de la « gouttelette » signe sa nature incréée. En tant qu'incréée, elle ne peut opérer qu'à l'intérieur, à partir de l'éternité. De par sa subtilité, elle opère de façon intime et cachée. Et dans cette intériorité, elle échappe aux divisions extérieures et temporelles.

La nature divine ne peut être trouvée qu'intérieurement. La grâce divine n'opère que dans l'intériorité. C'est donc dans cette intériorité même de l'âme, en son lieu le plus intime, en sa retraite la plus discrète, qu'Eckhart place tout l'enjeu de la relation entre Dieu et l'homme. Car cette relation n'a aucun sens et aucune dimension ou épaisseur dans le temps, si elle n'est pas d'abord vécue selon l'éternité, c'est-à-dire à partir de l'incréé du « quelque chose » dans l'âme, dans ce lieu où Dieu opère son oeuvre, fruit de son intimité avec l'âme. Car c'est dans le silence et le secret de l'intériorité de l'âme, en ce lieu sans lieu de nature incréée qu'a lieu toute relation authentique. Car là, rien ne vient entraver la pure donation de Dieu à l'âme et de l'âme à Dieu. Et la relation est authentique car elle induit une pure réciprocité qu'Eckhart nomme « égalité » :

« L'intérieur est ce qui réside dans le fond de l'âme, dans le plus intérieur de l'âme (*Daz ist inne, daz dâ wonet in dem grunde der sêle, im innersten der sêle*)[1447] »Le « grunt » traduit la plus grande intériorité de l'âme qui désigne la plus grande noblesse. Et c'est dans ce superlatif de « profondeur » qu'il faut comprendre la nature incréée de l'âme : *in*

[1445] Maître ECKHART, Sermon 10, JAH I, p. 122. Paris, Seuil.
[1446] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 105. Paris, Seuil.
[1447] Maître ECKHART, Sermon 10, JAH I, p. 112. Paris Seuil. *DW* 1, p. 175. Stuttgart, Kohlhammer.

vernünfticheit und engât niht ûz und ensihet niht ûf kein dinc, c'est-à-dire dans l'intellect qui ne sort pas, qui ne regarde rien [1448]. La nature incréée de l'âme est donc une nature intellective en tant que Dieu lui-même, dans son essence est non-être et Intellect. L'intellect de Dieu exprime sa transcendance de Principe, sa nature incréée et éternelle. Car c'est en tant qu'Il est un Intellect plus qu'en tant qu'Il est un être qu'Il est pleinement Lui-même, c'est-à-dire qu'Il est au plus intime de lui-même, dans le fond secret et silence de sa merveilleuse Déité.

Or dans ce fond de l'âme, on l'a vu, la relation à Dieu parvient à une réciprocité dans la relation : le Don de grâce est pleinement donné par Dieu, car le Il est pleinement reçu par l'âme. « L'homme juste est un avec Dieu. L'égalité est aimée. L'amour aime toujours ce qui lui est semblable, c'est pourquoi Dieu aime l'homme juste semblable à lui-même.[1449] »

Or l'homme n'est juste que dans la mesure où il est un avec Dieu. Or il ne trouve cette unité que dans le fond de son âme, en ce « quelque chose » si subtil et si noble qu'il échappe à tous les sens et à l'intelligence en tant qu'elle est créée. C'est pourquoi l'homme doit revenir en ce fond le plus secret de son âme. C'est une exigence essentiel à sa vie spirituelle, à son être incréé, en tant qu'il participe de l'éternité même de Dieu. Car ici, il y va de la vérité de sa relation à lui-même et à Dieu : ici se joue toute la sincérité du rapport entre Dieu et l'âme, c'est-à-dire toute sa fécondité. Car c'est en effet dans et par cette fécondité que le quelque chose dans l'âme trouve toute sa satisfaction : c'est donc dans la naissance éternelle que l'âme est plus intimement qu'elle n'est en elle-même. Car elle vit là de la vie même de Dieu.

Ainsi l'homme qui se souvient de la part la plus noble que Dieu a mise dans son âme découvre en lui-même le sens de sa dignité d'homme, inscrite dans l'*Etwas in der sêle*, dans le plus noble en ce qu'il est le plus pur, le plus détaché du créé qui soit, en ce qu'il est incréé. Une telle réminiscence rappelle alors à l'âme le goût incréé de Dieu et éveille en elle le désir d'aller toujours plus loin dans sa quête de Dieu et de le saisir dans le fond même de sa Déité :

« C'est pourquoi elle ne se satisfait de rien et continue à chercher ce qu'est Dieu dans sa Déité.[1450] » Or cette phrase du sermon 10 fait écho à celle du sermon 48 où il est question de cette même lumière dans l'âme dont le désir est si noble que sa quête même revêt une exigence de pureté absolue.

En effet, dans le Sermon 48, le maître rhénan montre que ce désir est toujours insatisfait. Or c'est dans cette insatisfaction qu'il exprime sa nature incréée : car le désir de l'essence de Dieu vient d'au-delà de lui-même : il est antérieur à lui-même en ce qu'il sourd

[1448] *Ibidem*.
[1449] *Ibidem*.
[1450] *Ibidem*, p 111.

des profondeurs de la Déité. C'est pourquoi se souvenir de la part la plus noble de soi, prendre conscience de l'*Etwas in der sêele*, c'est prendre conscience que notre être profond est divin, qu'il n'appartient ni au temps ni à l'espace, qu'il est incréé en ce qu'il est éternel. Car l'éternité de l'être est sa plus grande noblesse. Pourquoi associer ce superlatif à la noblesse même de l'âme ? Qu'est-ce qu'Eckhart veut ici nous révéler ?

« Cette étincelle refuse toutes les créatures et ne veut que Dieu tel qu'il est en lui-même.

Ne lui suffit ni le Père, ni le Fils, ni le saint Esprit, ni les trois Personnes dans la mesure où chacune d'elles demeure dans sa particularité.

Je dis en vérité qu'à cette lumière ne suffit pas l'unicité de la nature divine en tant que féconde.[1451] »

On constate que dans sa prédication, le maître va toujours plus loin : il construit son discours comme une courbe ascensionnelle dont le centre serait partout et nulle part, c'est-à-dire dans le fond incréé de Dieu où le fond incréé de Dieu et le fond incréé de l'âme sont un selon le principe d'éternité. Il pousse son discours aux frontières mêmes de l'indicible.

« Je dirai davantage qui rendra un son plus étrange encore.[1452] »

Et d'ailleurs cela est tellement subtil qu'on le nomme un « « quelque chose » de peur d'enfreindre sa nature elle-même, de déroger à sa pureté en lui adjoignant quelque chose d'extérieur et d'étranger.

Or quoi de plus difficile que de parler de ce qui échappe au créé, de ce qui est incréé ? Car ce « quelque chose » ne nous laisse aucune prise en tant qu'il ne se laisse appréhender par aucun mode créé. Si rien de créé ne peut le toucher, il semble donc difficile de pouvoir dire ce que c'est. La raison humaine est dépassée par un tel mystère. C'est pourquoi l'homme a l'intuition de l'incréé en lui, mais ne parvient pas à comprendre ce que c'est : « Il m'apparaît seulement que si je pouvais le saisir, je connaîtrais toute vérité.[1453] »

Or l'âme, en tant qu'elle possède une « gouttelette » de l'Intellect de Dieu, participe de l'Incréé divin, c'est-à-dire de ce « Néant » qui est un « Quelque chose » que je ne puis nommer. Car avec cette part infime d'intellect divin ou de nature divine incréée en elle, l'âme parvient à « opérer dans le non-être » et à « suivre Dieu qui opère dans le non-être ». Elle parvient ainsi à coopérer avec Dieu. Car en cette part très subtile déposée en elle, l'âme est

[1451] Maître ECKHART, Sermon 48, JAH II, p. 114. Paris, Seuil.
[1452] *Ibidem*.
[1453] Maître ECKHART, Sermon 101, p. 57. Paris, Arfuyen.

divine. Il apparaît donc assez difficile de nommer l'objet même de ce souvenir ce que le maître appelle ici « conscience ».

En effet, l'*Etwas in der sêle* relève de l'intuition profonde d'une vérité qui passe mon intelligence. L'homme sent que dans le secret le plus intime de son âme Dieu brille d'une pure Lumière, d'une Lumière incréée. Il sent que dans ce fond caché, Dieu en tant qu'Intellect [Néant et Quelque chose] vient à la rencontre de l'homme. L'*Etwas in der sêle* resplendit donc de la pure lumière du fond de la Déité, et comme tel, échappe à la connaissance naturelle : le « quelque chose » requiert la lumière surnaturelle de la grâce pour être connu, car il ne peut pas se comprendre à partir du temps et du créé, mais seulement à partir de l'éternité et de l'incréé. Aussi pour l'homme ici-bas ne peut-il relever que d'une intuition, nul raisonnement discursif ne pouvant comprendre de quoi il retourne. Or cette intuition est une « conscience » ou « souvenir » de cette part d'éternité en l'âme humaine. L'homme sent qu'en elle il y va de son salut, car en elle il est ennobli et devient Fils de Dieu :

« - Eh bien, lui répondit l'autre maître, poursuis-le ! Car si tu pouvais le saisir, tu posséderais la semence de tout bien et tu aurais la vie éternelle.[1454] »

Pourquoi « la semence de tout bien » ? Car en ce « quelque chose » dans l'âme réside la possibilité même de la joie : joie d'être en Dieu avec Dieu, joie d'être « comme un adverbe auprès du Verbe ». Car en effet, plus l'âme est noble, plus elle est élevé au-dessus du créé, et donc plus elle rejoint son lieu incréé, ce « quelque chose » en elle qui passe tout lieu et tout temps. Un tel homme dont l'âme serait tout entière en son « quelque chose » serait *quasi stella matutina*, comme une étoile du matin :

« Toujours présent à Dieu et toujours prêt de lui, également proche, élevé au-dessus de toutes les choses terrestres et être un adverbe près du Verbe.[1455] »

L'âme qui a conscience de ce lieu ne peut donc que désirer y revenir : elle désire opérer vers cette intériorité d'elle-même où réside le Verbe. Car elle a conscience que toute sa béatitude consiste à être comme un « adverbe » et à opérer une oeuvre commune avec Dieu. Quelle est cette oeuvre ?

Et Maître Eckhart dit au Sermon 48 qu'il s'agit là d'une intuition profonde et vraie. Il semble ne pas le comprendre lui-même, mais il sait que c'est vrai, de cette vérité éternelle, celle même de Dieu. Aussi la « conscience » intime à laquelle il fait ici allusion n'a donc de

[1454] *Ibidem*.
[1455] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 104. Paris, Seuil.

raison d'être qu'en tant qu'elle est incréée, que son origine est antérieure à l'homme créé lui-même : « Je le dis en bonne vérité et en éternelle vérité et en perdurable vérité [1456]»

La curiosité de cette lumière dépasse les bornes du créé et pousse sa démesure jusqu'à l'incréé en tant qu'il exprime le mystère même du lieu de la naissance éternelle, fruit de la relation la plus pure entre Dieu et l'âme. « A cette même lumière ne suffit même pas l'être divin simple et impassible qui ne donne ni ne reçoit ; elle veut savoir d'où vient cet être ; elle veut pénétrer dans le fond simple, dans le désert silencieux ù jamais distinction n'a jeté un regard, ni Père ni Fils ni Esprit Saint, *le plus intime où nul n'est chez soi*.[1457] » La question essentielle est donc la question du lieu de la naissance éternelle : où cette naissance a-t-elle lieu ?

2.2 Réminiscence du *Grunt öhne Grunt*

Dans et par l'Incréé, Eckhart cherche moins une détermination régionale, qu'une notion transcendantale, l'au-delà de l'*esse hoc* qui restreint la chose en un « ceci » ou un « cela ». Le détachement fait passer de la forme du créé à la force transcendantale qui brise la coque de l'être « ceci ». Le renversement de la nature créée en nature incréée donne alors au discours eckhartien un caractère novateur : la différence ontologique est transfiguré et le « devenir par grâce ce que Dieu est par nature », accorde ainsi à l'homme le recouvrement de son image première, de toute sa dignité incréée.

L'incréé de l'âme, comme lieu immaculé, « sommet » ou « cime » de l'esprit, ménage ainsi l'espace d'un accueil et d'une naissance : un « désert » où le Père attire ceux qui « fils dans le Fils » doivent être un dans l'Un »[1458].

L'incréé est donc ce Lieu-du-Principe qui désigne aussi un état d'union, et un être originel. Stanislas Breton a un terme qui conviendrait ainsi à l'incréé : il parle d'un « germinal » où « la déité verdoie et fleurit, et arde » selon l'étendue de son ébullition. »[1459] L'incréé et le créé ont donc un lien essentiel qui rappelle celui du rien et du tout, de la séparation et de la fécondité. Mais s'il y a implication entre les termes, faut-il l'entendre au sens strict ?

[1456] Maître ECKHART, Sermon 48, JAH II, p. 114. Paris, Seuil.
[1457] *Ibidem*.
[1458] Maître ECKHART, *Le Livre de la consolation divine*, *Traités,* p. 125.
[1459] Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès*… p. 143.

Que l'on soit dans l'incréé comme « suressence » ou dans la créature comme « rien », l'implication semble directe et réciproque. L'incréé appelle et conditionne la grâce transformatrice, celle même qui va conduire le créé à être transfiguré dans l'incréé. L'implication est donc à entendre dans ce lien de la grâce, ou dans cette relation de donation par et dans laquelle l'homme advient à lui-même. Dans ce cas, la désappropriation ne porte pas seulement sur l'avoir , mais creuse dans l'être même le vide d'une appartenance et d'un pur rapport à Celui dont nous avons tout reçu.

Mais entre les dons de Dieu et le don par excellence, on voit se profiler la même différence qu'entre l'Être en tant qu'être et l'étant ceci ou cela. Car les dons, dans leur profusion même, se rattachent encore au créé, alors que le don par excellence est un don « sans pourquoi » (*ohne weil*), comme la vie la plus haute : il impliquerait alors cette rectitude d'intention du donateur qui est en même temps celle du donataire, dans une liberté qui nous assimile au Fils. Le don « sans pourquoi » serait alors incréé, parce qu'il serait la Vie même dans ce pur déploiement d'Elle-même : nulle attente, nul intérêt, nul calcul, un « sans pourquoi » du don qui est celui-même du Dieu-Donateur. Quelle était alors son intention au moment de créer ? Dieu a-t-il créé le monde pour lui-même ?

Dieu ne donne pas pour avoir, ni pour être, ni pour se connaître : Dieu donne pour donner. Or le « fond de l'âme », en tant qu'incréé, reflète cette même qualité donatrice : il est dénué de toute intention. En effet, c'est dans le fond de l'âme que vient vivre le Verbe, tel qu'il était au commencement, et avec lui l'Esprit, qui nous fait refluer vers l' incréé du Père, jusqu'au « fond sans fond » de la *Gottheit*[1460]. C'est là que l'homme sa pleine identité en Dieu : identité filiale, où l'incréé fait toute sa nature.

Ce qui apparaît véritablement incompatible à l'incréé est tout attachement à soi. Car le néant incréé est ce qu par essence est détachement, on l'a vu. Il en appelle à la surabondance du Verbe de Dieu. Car celui-ci est toujours en son commencement, « en un devenir sans devenir, un nouveau sans renouvellement »[1461] L'*Armut* dispose alors le lieu d'une nouvelle naissance pour l'âme qui s'est dépouillée afin de l'accueillir en son perpétuel surgissement.

L'objectif de cette pauvreté serait alors, je cite le sermon 52, d' « être dans sa cause première ». Qu'est-ce que cela veut dire ? « Lorsque j'étais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu et j'étais cause de moi-même, dépris de Dieu et de toutes créatures, ne voulant que moi-même. » La phrase est intéressante pour notre propos, car elle nous montre qu'au terme d'un véritable dépouillement du sujet, l'on parvient à un cause première

[1460] *Cf.* C. Smith.
[1461] *Eratis aliquando tenebrae*, p. 129.

qu'Eckhart ne distingue pas de la cause même de Dieu. Car Dieu n'est Dieu qu'en tant que relatif à l'action créatrice, aux créatures ; quitter le créé, et pénétrer dans le temple de l'incréé revient alors à ne rien vouloir, ne rien savoir et ne rien avoir, selon la gradation chère à Eckhart qu'il expose dans le sermon 52.

Il faut dépasser le mode de relation fondée sur le rapport entre un sujet et un objet et accéder à un autre mode de relation fondée sur le néant incréé et qui surmonte Dieu et les créatures. La cause de soi est alors ce Néant origine où l'homme est dédevenu pour devenir par la grâce de la même nature que l'essence de Dieu : il voit de la même façon qu'il est vu, il transcende les catégories du créé et rejoint ainsi la nudité de cette préexistence où « la moindre créature a autant de richesse que lui ».

Le détachement se couronne d'une surabondance en tout homme qui s'est sincèrement délaissé, à l'instar de l'Incréé qui n'est rien de créé et qui par là dispense le créé : la monade engendre la monade et réfléchit sur elle-même sa propre ardeur, selon la célèbre formule. L'incréé serait ainsi le terme de ce détachement et sa source : il s'apparenterait moins à un état ou à lieu de repos, qu'originairement à une force qui motive tout le parcours spirituel, une force sans objet où le don sans réserve récompense une *Gelassenheit* inconditionnée. L'homme a donc renoncé à sa condition créée, non pas pour l'oublier mais pour le faire transiter par et dans l'incréé et lui donner alors accès à un autre niveau de réalité. La lumière de l'incréé « saisit Dieu » sans intermédiaire, dans l'accomplissement d'une naissance qui enveloppe en Dieu les Trois Personnes et toute la création.

Par l'incréé, les étants fleurissent dans l'orient de leur origine, à ce germinal de l'être qui transcende tout ceci et cela, dans un commencement éternel, et un lieu au-delà de tout lieu. Créé et incréé scande ainsi l'ensemble de la pensée du maître comme un mouvement de systole et de diastole qui assure à la création sa vie en esprit, et sa perpétuelle transfiguration comme promesse de joie à l'humanité qui fête alors cet « *es gibt* » ou cette irrépressible don de l'être par ce qui ce *Nada* qui est un *Todo*, par le Néant incréé de Dieu qui est la marque de la fécondité sans mesure de sa déité.

L'incréé est donc toujours ce qui couve sous la cendre en attendant d'être reconnu et pleinement déployé. Car l'incréé est imprimé comme un sceau dans l'âme, et dans l'image ainsi formée, celle-ci se trouve à jamais unie à la Déité. Ainsi l'âme et Dieu font ensemble leur percée dans l'être. L'incréé apparaît alors comme l'avènement de l'être dans sa vérité cachée depuis les origines, et donc un engendrement mutuel, un naissance une et en vis-à-vis : « Cependant l'esprit n'est pas satisfait à moins de pénétrer plus avant dans la cime et

l'origine, où il prend son origine »[1462] Et Maître Eckhart de décrire cette élévation dans la cime comme une traversée du multiple créé :

« Cet esprit doit franchir tout nombre et faire sa percée à travers toute multiplicité, et Dieu fait en lui sa percée, et de même qu'il fait sa percée en moi, je fais à mon tour ma percée en lui. Dieu conduit cet esprit dans le désert et dans l'Unité de lui-même, là où il est l'un pur et jaillit en lui-même. »[1463] Dieu fait alors sa percée en moi comme je fais ma percée en lui, et dans cette relation de réciprocité se profile l'incréé : « Cet esprit n'a pas de pourquoi, et s'il devait avoir quelque pourquoi, l'unité devrait avoir son pourquoi. Cet esprit se situe dans l'unité et la liberté »[1464]. Cet accouchement réciproque donne à la relation un caractère incréé dans la mesure où cette fécondité se donne dans ce qu'elle n'a pas et dans ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire dans ce Néant qui est un Tout, parce qu'il s'érige en Principe de tout le créé. Le Rien est alors la condition préalable au don de la grâce, à ce don véritable qui n'est plus don de ceci ou de cela, mais don incréé parce qu'il transcende toutes les déterminations. Ainsi l'homme n'advient véritablement à lui-même, à sa dignité d'homme, que reconnu dans son incréé qui est identique à l'incréé de Dieu. C'est par lui et en lui qu'a lieu cette divinisation de l'âme, et ainsi peut s'opérer une véritable mutation du créé, rendant alors possible l'expérience profonde de la joie de l'unité.

Regarder Dieu, soi-même et le monde avec un œil incréé n'a rien de médusant ou de pétrifiant ; au contraire, l'incréé est autre modalité du regard, dans le retour à cette origine qui est en même temps sa fin et qui permet un véritable accomplissement de soi.

"Quand l'âme se perd ... elle trouve qu'elle est la *même* chose que ce qu'elle avait cherché si longtemps sans succès: dans l'archétype où *Dieu* demeure *essentiellement* dans sa pleine divinité, en tant que lui-même *royaume* en soi, c'est ici que l'âme reconnaît sa propre "beauté".[1465] Par cette "*perte*" le Maître entend la sortie de l'homme hors de soi, c'est-à-dire hors de sa condition créaturale où elle est prisonnière dans la distinction et la multiplicité. Mais cette sortie va -t-elle à sens unique? Certes non, car pour le frère prêcheur elle s'associe indéfectiblement à la rentrée, c'est-à-dire à ce retour en Dieu, à savoir jusqu'à la racine même de son être créé puisque: "Lorsque le Père engendra toutes les créatures, il m'engendra, je sortis de lui avec toutes les créatures et je demeurai pourtant intérieurement dans le Père."[1466] c'est pourquoi cette sortie ne va jamais sans un retour: ces deux mouvements s'inscrivent dans

[1462] Maître ECKHART, Sermon 29, JAH I, p. 237.
[1463] *Ibidem*.
[1464] *Ibidem*.
[1465] Maître ECKHART, *Sermons-traités*, P. Petit, p. 310, *Tel* Gallimard.
[1466] *Ibidem*.

la réalité d'une unité qui ne peut se comprendre que dans le schéma de la donation, dans l'accomplissement d'une naissance du Verbe en l'âme: "Dieu exerce toute sa puissance dans sa naissance et il faut qu'il en soit ainsi pour que l'âme retourne à Dieu."[1467] Le moment négatif s'inscrit dans la réflexivité de ce mouvement identiquement sortie et retour, car il exige tout un dépouillement intérieur, toute une dépossession du mien créé qu'Eckhart assimile à une mort spirituelle: "L'âme qui est ainsi *spirituellement morte* ne peut pour d'autres hommes offrir le moindre point d'appui ni être l'objet d'une apparition quelconque. Cet esprit est *mort et enterré dans la divinité*: et la divinité ne vit pour personne d'autre que pour elle-même."[1468] cette dernière phrase nous donne la caractéristique même de l'acte de naissance par lequel se réalise l'unité réelle de la donation: à la fois il se suffit à lui-même et déborde la totalité du créé. Aussi le dynamisme de la donation est-il profondément unitaire dans la mesure où Dieu fait naître son Fils unique en moi pour que je *re-naisse* à lui comme fils unique: "L'âme enfante à partir d'elle-même Dieu *à partir de Dieu en Dieu*."[1469]

Or il faut comprendre cette *re-naissance* spirituelle de l'homme par la percée, ce mouvement autonome de retour au vers le Principe au sein même de l'unité plénière de la naissance de Dieu. C'est pourquoi la donation signifie aussi bien une sortie qu'un retour puisque je sors du *moi* créé pour retrouver ce *moi* divin, pour renaître à cet Esprit qui fait toute mon identité de *fils*: "Et voici maintenant qu'elle doit "*sortir*": pour qu'elle puisse arriver *en elle-même*, et qu'elle s'aperçoive ici comment elle et Dieu ne sont qu'*une* béatitude, un seul royaume qu'elle a donc finalement trouvé *sans* le chercher. Conformément à la parole du prophète: j'ai épanché mon âme en moi-même."[1470]

La réalité de la donation se situe à l'intérieur de cette naissance mutuelle où la distinction est conservée dans l'unité et l'unité dans la distinction. C'est le sens même de cette *amitié* en Christ qui maintient la proximité de l'immanence dans les limites de la transcendance: "Maintenant je ne vous appelle plus mes serviteurs mais mes *amis*. Car tout ce que j'ai appris de mon Père je vous l'ai révélé." Par la percée en elle-même et en Dieu, l'âme renaît à une nouvelle vie, elle s'aperçoit que le point où elle en est, si longtemps qu'elle ait déjà cheminé, est un commencement nouveau, une naissance nouvelle, par lequel elle se détache toujours un peu plus de son vêtement de peau créé, allant toujours plus au fond. C'est pourquoi je suis transformé en Dieu de sorte qu'il m'opère en tant que son être, un, non pas semblable. Cette distinction est capitale si l'on veut comprendre le sens même de l'unité pour

[1467]Maître ECKHART, *Sermon* 43, JAH, tome II, p. 83, Seuil.
[1468] *Ibidem*.
[1469]Maître ECKHART, *Sermon* 43, JAH, tome II, p. 85, Seuil.
[1470]Maître ECKHART, *Sermons-traités de Maître Eckhart,* trad. P. Petit, p. 310, *Tel* Gallimard.

Eckhart. Car plus je me dépossède de moi-même, me détache de cette couverture créatural, plus je rentre en moi-même, c'est-à-dire dans ce centre qui est Dieu, autrement dit plus j'unifie mes dispersements et m'habite pleinement, dans l'unité de moi-même en Dieu. C'est là que je m'accomplie véritablement dans ma dignité d'homme spirituelle, élevé dans la communion au Christ: "Dieu est devenu homme *pour que l'homme devienne Dieu*. Maintenant l'âme reçoit une nouvelle vie en Dieu: ici l'âme surgit hors de la mort *dans la vie de la divinité*. Ici Dieu verse en elle toute sa plénitude, ici elle reçoit le *nouveau nom qui est au-dessus de tout nom*."[1471]

2.3 L'Esprit Saint incréé contient l'âme

« Toutes les choses, hors de leur lieu, nous dit Eckhart, sont inquiètes et elles se portent vers leur lieu, poussées par le désir. »[1472] Mais qu'est-ce que ce *locus* ? Comment Eckhart le conçoit-il ? Par rapport à ce qu'il contient localement, nous dit-il, le lieu a le sens de premier, de parfait, de forme, de supérieur, de sauveur (*in ratione primi, perfecti, formae, superioris, salvantis et conservantis*) Et d'en déduire aussitôt « le lieu naturel a la saveur (*sapit*) de la puissance divine (*virtutem divinam*) et constitue le principe de la génération tout comme le Père.[1473] » Or dans ce désir des étants pour le lieu naturel assimilé au « principe de la génération », au Père dans la Trinité, Eckhart voit une inquiétude au sens positif du terme. Et cette inquiétude traduirait la nostalgie de l'homme pour le Principe-Père. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Et qui est le Père ?

Le Père est « celui qui engendre son Fils dans l'éternité semblable à lui-même »[1474] Mais en quoi cela concerne-t-il la créature ? Pourquoi est-elle si inquiète et veut-elle tant revenir vers ce « lieu du Père », poussée par le désir ?

« Je dis plus encore : il l'a engendré dans mon âme. Non seulement elle est près de lui et de même il est près d'elle, lui étant semblable, mais il est en elle et le Père engendre son Fils dans l'âme de la même manière qu'il l'engendre dans l'éternité. [1475]»

[1471] *Ibidem*, p. 311.
[1472] *Omnia extra locum suum sunt inquieta et ad locum suum appetitu quodam feruntur. Commentaire de la Genèse*, § 49, page 305. Paris, Cerf, 1984.
[1473] Maître ECKHART, *Commentaire de la Genèse*, § 49, p. 305.
[1474] Maître ECKHART, Sermon 6, JAH I, p. 85. Paris, Seuil.
[1475] *Ibidem*.

De l'âme au Fils il semble y avoir continuité. Le Père engendre, il n'est pas engendré. Et il « engendre son Fils dans l'âme de la même manière qu'il l'engendre dans l'éternité ». Par cet acte, il exprime sa paternité. Or voici que cet engendrement a lieu dans l'âme *de la même manière que* dans l'éternité. Le « lieu » de l'âme et le « lieu » de l'éternité sont donc semblables. Que peut-on en déduire ? Le Fils coéternel au Père est aussi coéternel à l'âme. Mais qu'en est-il de cette coéternité ? Dans l'éternité et dans l'âme, le Père engendre Sa Parole de la même manière. Par Elle, nous avons donc part à la même promesse du Père : devenir par grâce ce que Dieu est par nature. Dans cette perspective, qu'en est-il de ce « lieu » de l'âme semblable au « lieu » de l'éternité ? S'agit-il d'une zone psychologique que l'on pourrait déterminer ? Non, car dans ce cas, on devrait la comprendre à partir du temps et de l'espace, des catégories de la perception mondaine et modale. Il convient donc plus de rattacher ce lieu au « quelque chose » dans l'âme, c'est-à-dire à ce centre où l'âme revient comme à un point de ralliement à Dieu, où elle sort d'elle-même et se tourne tout entière vers Lui. Donc, en quoi le désir de Dieu ne peut-il se séparer de la notion de grâce ? Et donc, dans quelle mesure ne peut-il sourdre que de l'*etwas in der seele* ?

L'*etwas* désigne donc un « lieu » au sens d'un « demeurer » de l'âme non pas en elle-même mais en Dieu. Auprès de Lui, comme un « ad-verbe » dit le Maître (Sermon 9). Ainsi l'âme ne trouve cette réalité de l'*etwas* qu'en perdant tout attachement aux réalités créées. Habiter dans l'*etwas* a donc le sens d'un « pur-demeurer » en Dieu de même que le Fils demeure de toute éternité dans le sein du Père et est engendré dans l'éternité de ce sein qui est le « fond sans fond » incréé de la Déité. Le quelque chose dans l'âme n'est donc pas un quelque chose à s'approprier, mais une réalité à vivre : réalité de la Présence du Dieu « caché au fond de l'âme, où le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un seul fond »[1476]. La saveur du sel au fond de l'âme : saveur qui anime le désir aussi bien qu'elle l'accomplit. Et si le devoir du chrétien est de devenir le sel de la terre, de lui rendre le goût de Dieu, il doit pour cela vivre de la Présence de Dieu au plus intime de lui-même. L'*etwas in der Seele* est le ce à partir de quoi et en quoi la promesse de Dieu s'accomplit en l'homme : la grâce de devenir fils dans la Fils et de devenir le même Fils. Grâce d'inhabitation qui est une cohabitation et une coopération de l'âme en Dieu. Le Verbe est une Promesse : promesse d'amour pour l'homme au sens où par le Fils lui est donné le pouvoir de devenir fils à son tour. Gouttelette d'intellect, rayon de lumière suressentiel, pincée de sel divin, l'*etwas in der seele* est comme un écho de l'éternité, une trace de Dieu déposé en l'âme de toute éternité. Comme tel, l'*etwas*

[1476] Maître ECKHART, Sermon 15, JAH I, p. 143. Paris, Seuil.

s'érige comme condition et fin du désir, principe du désirer au sens où il s'origine en Dieu. Non pas habitation mais inhabitation. Non pas lieu mais lieu sans lieu, car l'*etwas* est commencement et fin, relié par grâce à la nature incréée de la Déité. C'est un « nulle part » au sens où rien ne pourrait le dire, le circonscrire. L'*etwas* est cerné de négativité, frangé du Néant divin qui est son Quelque chose, sa nature incréé.[1477] Et si le commencement est là en vue de la fin : le désir originel de l'homme s'accomplit dans cette dynamique de retour à l'incréé de Dieu : « La fin suprême de l'être est la ténèbre ou non-connaissance de la Déité cachée qui rayonne la lumière, mais les ténèbres ne l'ont pas comprise [1478]». Ainsi le désir de Dieu s'inscrit dans cette même dynamique de négativité. Or l'âme ne chercherait pas Dieu si elle ne l'avait au préalable reconnu au fond d'elle-même. Toutefois cette reconnaissance ne suffit pas et le désir ne trouve sa raison d'être en Dieu que dans la négativité : « Si tu ne le cherches pas, tu le trouves. » [1479]

Affirmation paradoxale qui rejoint le sens de la voie négative, de ce que Stanislas Breton appelait « l'odologie excessive » chez Eckhart : « Tu dois le chercher de telle sorte que tu ne le trouves nulle part.[1480] » Le désir n'est pas désir de quelque chose, mais désir de Néant au sens où par le Néant Eckhart entend le nature incréée de Dieu, son véritable « Quelque chose » qui est uni au quelque chose de l'âme. Le désir va donc très loin au-dessus de toutes ses acceptions humaines. Il n'est désir ni de ceci ni de cela, il est désir d' « on ne sait quoi »[1481]

Car le désir de Dieu en l'homme vient de Dieu, de la grâce d'inhabitation, et va vers Dieu. Et si l'homme a faim et soif de la lumière qu'est Dieu, cette faim et cette soif lui sont à lui-même inconnaissables et inconnues : il ne peut s'en revendiquer le sujet. Pourquoi ? Car « La lumière qu'est Dieu s'épanche et rend obscure toute lumière. [1482]» Lumière surnaturelle de la Déité incréée qui ouvre l'intelligence de l'homme à la docte ignorance du mystère intratrinitaire, c'est-à-dire qui purifie le désir de l'homme de l'intérieur, le détache de l'avoir pour l'établir dans l'être, et de l'être, au-delà de l'être, dans l'Intellect divin incréée, dans le Désert de la Déité. Qu'est-ce à dire ? Il s'agit ici d'un désir qui est repos, c'est-à-dire « sans souffrance » (âne wê) et « sans enfer »[1483], un désir sans créature. Un désir incréé par grâce, un désir vécu selon le mode de l'éternité : « Savez-vous ce qui fait que Dieu est Dieu ? Dieu

[1477] Paul se releva de terre et les yeux ouverts, il vit le Néant. Et le Néant est un Quelque chose. Maître ECKHART, Sermon 71, JAH III, p. 78. Paris, Seuil.
[1478] Maître ECKHART, Sermon 15, JAH I, p. 143. Paris, Seuil.
[1479] *Ibidem*.
[1480] *Ibidem*.
[1481] Maître ECKHART, Sermon 71, p. 78, tome 3. Paris, Seuil
[1482] *Ibidem*.
[1483] Maître ECKHART, Sermon 38, JAH II, P 52. Paris, Seuil.

est Dieu parce qu'il est sans créature. Il n'est pas nommé dans le temps. […] et lorsque l'âme a échappé au temps, il n'y a plus en elle ni peine ni souffrance »[1484]. Un désir de Dieu e Dieu et par Dieu est donc un désir plein de grâce, un désir impassible au sens où il n'opère pas d'œuvre, mais est désir de la Présence, et donc désir de la naissance de Dieu dans l'âme, comme Présence réalisée dans son sens le plus intime : « 'Dieu avec toi' - alors a lieu cette naissance. »[1485] Or le pâtir-Dieu est précisément se laisser-opérer Dieu en soi. Car cette naissance, c'est lui qui l'accomplit, par la grâce. « Qu'il me commande donc tout ce qu'il voudra, je ne m'en préoccupe absolument pas, tout ceci est pour moi peu de chose s'il me donne la grâce pour l'accomplir. Certains disent qu'ils ne l'ont pas ; je dis : « je le regrette. – Mais le désires-tu ? – Non ! – Je le regrette encore davantage. » Si l'on ne peut la posséder, que l'on en ait au moins le désir. Si l'on ne peut en avoir le désir, que l'on désire au moins la désirer. »[1486] La relation de l'âme à Dieu est donc relation de grâce, d'inhabitation et de cohabitation où le désir apparaît comme le fondement de toute naissance possible.

Dieu est plus intime à l'âme qu'elle ne l'est à elle-même ; et l'*etwas in der Seele* s'enracine dans cette réalité de la Présence divine qui induit une autre relation de l'homme à Dieu : une relation de filiation depuis l'éternité et l'incréé du Père. Celle-ci fonde alors la mystique du Maître dans la mesure où c'est par la nature incréée de cette relation que l'homme peut être dit fils dans le Fils et le même Fils : « Dans cette même Parole, tu es et je suis naturellement fils de Dieu comme ce même Verbe.[1487] » Cette relation nous déplace du rang de la créature dépendante et servile au rang de fils cohéritiers et coéternels : la nature humaine est parachevée dans la nature divine : « en cette vie-ci, le père selon le corps communique à son enfant sa nature, mais il ne lui donne pas sa propre vie ni son propre être, car l'enfant a une autre vie et un autre être que le père. En voici la preuve : le père peut mourir et l'enfant peut vivre. »[1488] On comprend pourquoi Tauler prêchait qu'il fallait comprendre Eckhart à partir de l'éternité. Car ici, tout se joue dans co-filiation du Fils et de l'âme : dans le commencement, c'est-à-dire dans le fond sans fond de la déité qui est ce lieu de l'éternité, cette antériorité au temps comme préséance du Principe comme Présence. Eckhart développe ici toute une théologie de l'inhabitation. Et il nous semble capitale de lui attribuer une place primordiale dans la recherche du sens de l'incréé de Dieu et de l'âme. Car elle s'appuie, nous le verrons sur le rôle fondamental de l'Esprit Saint qui aide à mieux comprendre celui du Fils

[1484] *Ibidem*.
[1485] *Ibidem*.
[1486] Maître ECKHART, Sermon 38, JAH II, p. 53
[1487] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 120. Paris, Seuil.
[1488] *Ibidem*.

et celui du Père. L'Esprit Saint demeure en effet lié la notion d'intimité mystérieuse de Dieu dans l'*etwas in der seele*, de *gôtlîden* et de naissance. On ne peut comprendre Eckhart sans comprendre la place centrale de l'Esprit, son lien intrinsèque avec le mystère de l'Incarnation et le rôle qu'il joue dans la création continuée et l'accomplissement de l'homme en Dieu : « Sors totalement de toi-même pour Dieu et Dieu sortira totalement de lui-même pour toi. Quand tous deux sortent d'eux-mêmes, ce qui demeure est l'Un dans sa simplicité. Dans cet Un, le Père engendre son Fils en la source la plus intime. Là s'épanouit l'Esprit Saint et là jaillit en Dieu une volonté qui appartient à l'âme. »[1489] Or l'inhabitation se présente sous deux aspects : un aspect statique et un aspect dynamique. L'un désignerait le fruit de la naissance, et l'autre la réalisation de cette naissance de Dieu dans l'âme. Or si le premier aspect est la fin et le fruit du second, il ne peut s'envisager sans le second. Et par ces deux aspects, l'inhabitation signifie une participation à la vie trinitaire. Par l'inhabitation, les Personnes divines opèrent la filiation de l'homme – qui est sa divinisation – en l'introduisant dans leur communauté d'amour, dans la « chambre secrète » du Père qui est le fond sans fond incréé de sa Déité. Or l'Esprit est ici l'Esprit d'adoption filiale ; infus en nos cœurs, il crie « Abba, Père »[1490] et il rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu. Nous recevons donc l'esprit, la fleur du Père et du Fils (Sermon 4)[1491], comme un gage de l'héritage céleste, promesse de la naissance. Or le désir de l'homme terrestre, fermé aux choses de l'esprit n'accueille pas l'Esprit qui ne peut alors habiter en lui. Car le désir de l'homme terrestre est désir orgueilleux de possession, alors que le désir de l'homme spirituel est de faire la volonté de Dieu : il est désir de l'homme humble : il cohabite avec Dieu. « Pour que tu lui donnes tout en propre veille à t'abaisser au-dessous de Dieu en véritable humilité et à élever Dieu dans ton cœur et dans ta connaissance. » (Sermon 4). Car le Père envoie son Fils dans l'âme quand elle est au plus bas, dans le profondeurs d'elle-même, quand elle s'est retirée dans son quelque chose d'incréé. Car là, elle est libérée du temps, de l'espace et des modes.

Eckhart nous parle de « *cohabitation* de l'âme en Dieu » au Sermon 43[1492] pour désigner la grâce. Cohabiter serait alors pour l'âme être avec Dieu, demeurer en Lui. Car être pleinement pour l'âme, c'est d'abord demeurer en Dieu, habiter son quelque chose d'incréé comme on serait auprès d'un feu, et même au cœur d'un Foyer : foyer de la Vie éternelle, Feu et Lumière de l'image de Dieu en l'âme. Donc la Présence de Dieu incréé représente beaucoup plus qu'un lieu, beaucoup plus qu'un signe d'alliance. Elle souligne le sens profond

[1489] Maître ECKHART, Sermon 5B, JAH I, p. 78-79. Paris, Seuil.
[1490] Saint PAUL, *Galates* 4, 6 ; *Romains* 8, 15
[1491] page 66 : « Tous deux font fleurir le saint Esprit »
[1492] Maître ECKHART, Sermon 43, JAH II, p. 85.

et intime des relations intratrinitaires. Elle dégage le sens de la participation de l'âme à la vie trinitaire. La réalité de cette divine présence s'élargit sur une dimension eschatologique nouvelle : avec le Christ les temps sont accomplis. L'*eschaton* pénètre le présent. Et le présent du temps est alors relié au présent de l'éternité du fond incréé de Dieu.

Par cette participation, l'homme n'est plus un étranger à Dieu, séparé de lui quant à la vie et à l'être. Car cette participation est une participation par la grâce, c'est-à-dire par l'inhabitation : « le Père du royaume céleste te donne son Verbe éternel et dans ce même Verbe il te donne sa propre vie et son propre être et sa Déité, absolument, car le Père et le Verbe sont deux Personnes et une vie et un être sans séparation. »[1493] Or l'homme reçoit par grâce d'être fils par essence : un même fils dans le Fils. Que serait le parfait désir ? Celui qui croît sans cesse en l'incréé et se détache sans cesse du créé. Car l'élévation du désir s'exprime ainsi dans son abaissement. La plénitude du désir résiderait alors dans son impassibilité, dans le fait qu'il cherche sans chercher et rejoindrait alors le sens du *gôtlîden* de la mystique.

Or l'éternité de Dieu apparaît comme le corollaire de l'*in principio*, on l'a vu, ces deux traits renvoyant à un temps et à un espace incréés qui sont le fond même de la nature divine, la racine de la Trinité en tant qu'Uni-Trinité. Et l'Un incréé du fond intratrinitaire se donne comme un commencement au sens d'un principe qui commande (*archè*) le créé et le parachève. Or le lien entre le créé et l'incréé, jusqu'alors envisagé comme lien de subordination et d'extériorité, est ici pensé dans et par le Fils qui réalise comme une médiation entre le Principe et le principié, l'Etre en tant qu'être d'*Exode* III, 14 et l'étant créé. Par cette médiation du Fils engendré semblable au Père dans l'éternité et dans mon âme, Eckhart pense un passage, une voie qui opère une ouverture vers une nouvelle alliance entendue comme un achèvement de la création. Il passe de la métaphysique de l'Exode à la métaphysique du Verbe. Mais quel est le sens théologique de ce passage ?

« Le Père opère une seule œuvre[1494] » : quelle est cette œuvre unique ? Quel sens recouvre-t-elle chez le Maître ? « c'est pourquoi il m'opère comme son Fils, sans aucune différence[1495] » c'est dans le « sans aucune différence » qu'il faut voir l'œuvre unique du Père : de son Fils, dans la Trinité, à l'homme, dans la création, il n'y a pas de discontinuité. Le Fils image du Père vient dans le temps humain pour que ce temps soit accompli dans

[1493] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 120. *Cf Expositio S. Evangelii S Joannem* I, I-14, § 160 « Dans les réalités divines (et non dans les réalités naturelles) et principalement en Dieu il est nécessaire de professer et de confesser le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que « ces trois sont une seule chose » mais non un seul ; qu'en outre, ils sont coéternels, coégaux et consubstantiels, une seule chose en tout ce qui appartient à la nature, mais distincte uniquement en tout ce qui connote ou implique l'engendrer et l'être engendré, le spirer ou l'être spiré, et en a la saveur. » page 289. Paris, Cerf

[1494] *Ibidem*.

[1495] *Ibidem*.

l'éternité du Principe paternel : « Dieu se prononce lui-même dans son Fils. Et dans le dire où il se prononce dans son Fils, dans ce dire il parle dans l'âme. »[1496] Qu'est-ce que ce « dire » ? C'est là qu'il peut y avoir passage du créé à l'incréé, du lieu terrestre au Royaume divin, de la temporalité à l'éternité, comme temps de la *Gotheit*, comme ce perpétuel maintenant du fond incréée de Dieu, Lieu originaire et 'principe de la génération' (§ 49).

En effet, le Père ne prononce pas sa Parole dans l'isolement de sa substance incréée et éternelle, mais il la prononce pour l'homme, pour que l'homme soit accompli en son Fils, et qu'ainsi toute la création soit réconciliée dans cet achèvement ontologique de l'homme. Tel est alors le sens du lieu « premier, parfait et sauveur ». Le Père, par son Fils, avec lui et en lui, se fait Présence dans le plus intime de l'âme humaine. Dans et par cette Présence, l'âme devient vivante : « Dans le dire où il se prononce dans son Fils, dans ce dire, il parle dans l'âme. [1497]» Par son Verbe, Dieu le Père, comme Principe, comme Lieu originaire de toute plénitude, établit un pont, un lien, un nouvelle alliance avec la créature. Car « Il parle dans l'âme » nous dit le Maître. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Il ne dit pas : Il parle *à* l'âme ou *pour* l'âme, mais *dans* l'âme, signifiant ainsi un rapport d'un autre ordre. Lequel ?

Dans cette préposition il faut voir l'expression d'une intimité, d'une relation d'intériorité. En effet, le « à » et le « pour » auraient prolongé l'idée d'une extériorité dans la relation. Tandis que le « dans » marque toute la pensée du Maître qui, à la suite de saint Augustin, pense la relation de l'homme à Dieu comme une relation de désir de retour au sein du Principe, et donc comme une relation de communion, d'intimité et de partage de l'âme à la vie intratrinitaire. *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* : Tu nous as fait pour toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose en toi.[1498] Le « in te » renvoie à ce lieu évoqué dans le § 49 du Commentaire de la Genèse : « … toutes choses se portent vers leur lieu, poussées par le désir, ne pouvant complètement atteindre au repos que *dans ce lieu* précis. » Le lieu a donc raison de fin. « Mais la propriété d'une fin, nous dit le Maître, est que toutes les choses dont elle est la fin lui sont inférieures ou sont contenues en elle. C'est pourquoi tout est en Dieu, et (c'est pourquoi) il est lui-même, au sens le plus propre, le lieu de tous les êtres.[1499] » Or comme « lieu de tous les êtres » Dieu représente le terme de leur désir, ce lieu de repos et de satisfaction. Toutes les créatures sont inquiètes, elles cherchent Dieu, et n'ont pas de repos jusqu'à ce terme qui est commencement

[1496] Maître ECKHART, Sermon 43, JAH II, page 84. Paris, Seuil.
[1497] *Ibidem*.
[1498] saint AUGUSTIN, *Confessions* I, 1, 1. Paris, Belles Lettres.
[1499] Maître ECKHART, *Commentaire de la Genèse*, § 49, p. 307. Paris, Cerf.

et origine. Le mouvement de retour à l'origine incréée du Principe se pense comme un désir, une inquiétude.

Mais quel est la nature de ce désir ? Relève-t-il de la nature humaine créée ou de la nature divine incréée ?

« Toutes les créatures pourchassent Dieu de leur amour. Parce que « Dieu est amour », toutes les créatures désirent l'amour. Si une pierre était douée d'intellect, elle pourchasserait Dieu de son amour. [1500]» Comment faut-il comprendre cette phrase d'Eckhart. La créature ne semble être créature de désir qu'en tant qu'elle est douée d'intellect. La pierre ou l'arbre n'ont aucun désir puisque ce ne sont pas des êtres doués d'intellect. Or le Verbe, seconde Hypostase trinitaire, est à l'image de Dieu Intellect incréé. Car l'être est le parvis de Dieu, l'intellect est son temple (Sermon 9). L'âme, qui possède diverses puissances, possède aussi une gouttelette d'intellect (*diu ein tröpfelîn hât vernünfticheit*) ; celle-ci lui permet de se représenter les choses qui ne sont pas et, par là, elle « opère dans le non-être et suit Dieu qui opère dans le non-être [1501]» Or nous voyons dans cet *unwesene* l'essence incréée de Dieu en tant qu'Intellect, littéralement non-être, cette négation ne signifiant pas une privation mais une transcendance, un au-delà de l'être. L'*unwesene* serait ainsi l'*ungeschaffen* de la Déité, le *grunt ohne grunt* de la Substance incréée. La réalité divine est en son fond incréée, et dans ce fond, ce principe, cette Origine substantielle, l'agir de l'âme s'unit à l'agir de Dieu. Dans l'*ungeschaffen* de la Déité, l'activité du fond de l'âme est identique à l'actualité de Dieu. Elle ne se réalise qu'à partir de l'éternité, et devient alors elle-même incréée par grâce. Donc dans son quelque chose l'âme est incréée par grâce. L'*etwas* est de l'ordre d'une sur-nature, d'une grâce, car il est tout entier dans la Présence divine, lové dans le sein du Père et battant alors au rythme même du cœur trinitaire – car le Père est le cœur ou la racine de la Trinité dans certains sermons d'Eckhart, assimilé ainsi à la Déité. Car l'homme chercherait-il Dieu s'il ne l'avait déjà trouvé ?

La créature humaine, en tant que douée d'intellect, désire Dieu. Or ce désir, en tant que désir de Dieu, et non comme désir terrestre, exprime un attachement au Principe. Il est désir de l'Origine perdue, mais il n'est lui-même qu'à la mesure d'une réminiscence de l'âme. En cela, Eckhart est proche de Platon. Car en effet, si l'homme avait goûté la saveur de Dieu, il dépasserait toutes les créatures, il les percerait. Se souvenir du Principe incréé, c'est donc déjà le désirer : « Dieu est l'origine et il est amour, c'est pourquoi l'âme ne peut se satisfaire que d'amour : « l'amour est Dieu » Saint Augustin dit : « Seigneur, si tu me donnais tout ce

[1500] Maître ECKHART, Sermon 63, JAH III, p. 27. Paris, Seuil.
[1501] Maître ECKHART, Sermon 9, I, 103. Paris, Seuil.

que tu peux offrir, cela ne me suffirait pas si tu ne te donnais toi-même à moi. »[1502] Or Dieu le Père se donne lui-même dans son Verbe et il l'engendre dans l'âme humaine : Verbe pensé et produit (*bedâht und vürbrâht*) dans l'âme et qui est le principe de toute connaissance humaine. Dans ce Verbe, il se donne lui-même, et en l'engendrant dans le fond de l'âme, il fait naître en l'homme le désir de retour au Principe, rendant alors possible le travail de la percée. C'est pourquoi « l'âme doit s'élever avec un désir ardent et dans les grandes vertus dépasser de beaucoup la dignité des anges.[1503] » Le désir de Dieu est une élévation en la Déité incréée et une diminution de l'être créé. Il faut que le Christ grandisse en l'homme pour que l'homme diminue. Il faut que l'âme humaine se concentre en son « quelque chose » d'incréé. Le désir de Dieu doit donc prendre toute la place au point que l'homme ne sache plus lui-même qu'il désire. L'homme doit mourir à lui-même, à ses désir terrestres, pour voir naître en lui le Grand Désir de Dieu : « La Parole éternelle, la Parole vivante, en qui vivent toutes choses et qui maintient toutes choses, prononça la vie dans le mort « et il se leva et commença à parler[1504] ». Le dialogue intérieur de Dieu à l'âme, rendue possible par la mystère de l'Incarnation du Fils, exprime cette intimité de la relation comme expérience profonde du désir de l'Origine incréée, de l'Essence divine : « Quand le Verbe parle dans l'âme et que l'âme répond dans le Verbe vivant, le Fils devient vivant dans l'âme. »[1505] La vie du Verbe en l'âme authentifie la relation de filiation comme relation de vérité où le désir d Dieu trouve sa satisfaction. Car le désir comme mouvement intérieur orienté vers Dieu réalise la percée en Dieu. La nature du désir ne relève donc pas du créé. On ne peut comprendre le désir de Dieu qu'à partir de l'éternité, du commencement. Car dès le commencement, les créatures ont le désir de Dieu. De toute éternité, elles se définissent par cette relation de désir, comme esse ad, rendant ainsi raison à la participation. Car toutes les créatures humaines ont une âme. Et cette âme désire retourner à son origine. L'*etwas in der seele*, de par sa nature incréé, est aussi bien un rappel de Dieu, une réminiscence, qu'une puissance de désir, de percée : « parce qu'elle ne possède pas l'Un, l'âme ne trouve jamais son repos jusqu'à ce que tout devienne Un en Dieu. Dieu est Un ; telle est la béatitude de l'âme, son ornement, son repos.[1506] » Or si le désir s'exprime dans le temps, dans le créé, il est originellement éternel : car il est donné à l'âme humaine, distinguant l'homme du reste des créatures. L'élection de l'homme dans la création, sa distinction ou sa noblesse sont tout entiers contenus dans l'etwas

[1502] Maître ECKHART, Sermon 63, JAH III, p. 27. Paris, Seuil.
[1503] Maître ECKHART, Sermon 18, JAH I, p. 162. Paris, Seuil.
[1504] *Ibidem,* p. 163.
[1505] *Ibidem*.
[1506] Maître ECKHART, Sermon 20b, JAH I, p. 181. Paris, Seuil

incréé, foyer de tout désir de Désir de Dieu, source et fin du désir en tant qu'il est à l'image de Dieu, semblable à lui : Ici la Parole éternelle prononce en elle la vie. Ici, l'âme devient vivante et répond à la Parole[1507]. La création se continue ainsi dans le Fils et s'achève en lui. La première création de l'homme n'est donc pas diamétralement opposée à cette autre création. Ainsi, par et dans le Fils «engendré dans mon âme » par le Père, « de la même manière qu'Il l'engendre dans l'éternité », il faut voir le Principe réalisée non seulement comme *medium* de la relation de participation, mais surtout comme Présence intérieure qui invite à l'alliance, à la réconciliation de la créature à Dieu. D'où l'inquiétude. Car la créature a conscience, au plus intime d'elle-même, qu'elle est coupée, séparée, extérieure au Principe. Or cette inquiétude est positive en ce sens qu'elle sous-tend un désir de retour au Principe, de plénitude d'être. En effet, comment la créature pourrait-elle être satisfaite de sa condition quand elle se sent appelée à une condition plus noble ? Le mystère de Noël trouve ainsi tout son sens, ancré dans ce désir essentiel à la créature en tant qu'elle est reliée à Dieu, esse ad. La relation de participation s'entend alors comme un Chemin, une Vérité et une Vie, et apparaît ainsi comme christocentrée. Car c'est en lui, avec lui et par lui que l'homme créé revient à l'incréé de la nature du Père, rejoint le fond du Principe incréé.

Qu'est-ce que ce repos ?

Or Dieu cesse-t-il d'agir après avoir créé le monde ? Le repos du septième jour a-t-il le sens d'un retrait de Dieu dans sa transcendance de Principe ?

A la suite d'Augustin, Eckhart pense le repos de Dieu non pas comme un arrêt de la donation, mais comme un transit où la création nouvelle en Christ continuerait et parachèverait la première création, celle-ci se manifestant par le fait que Dieu dispense l'être.

« Dieu ne cesse d'agir dans les êtres qu'il a créés. Nous ne sommes pas en Dieu comme sa propre substance, au sens où il est dit qu'il a la vie en lui-même (Jn V, 26) ; mais, puisque nous sommes autre chose que lui, nous ne pouvons être en lui que parce qu'il agit ainsi, et cette action est celle par laquelle il maintient tout … Si donc Dieu retirait aux êtres cette action, nous cesserions de vivre, de nous mouvoir et d'être »[1508].

Et Eckhart va jusqu'à dire : « Si débile que soit une vie, pour celui qui la considère en tant qu'elle est « être », elle est plus noble que tout ce qui a jamais acquis la vie.[1509] » Le don de l'être est un don très noble aux yeux d'Eckhart. Toutefois le considère-t-il comme le plus noble des dons ?

[1507] Maître ECKHART, Sermon 18, JAHI, p 163.
[1508] Saint AUGUSTIN, *De Gn ad litt* IV, 12, 23.
[1509] Maître ECKHART, Sermon 8, JAH I, p. 94. Paris, Seuil.

« Quand Dieu regarde la créature, Il lui donne par là son être ; quand la créature regarde Dieu, elle reçoit par là son être.[1510] »

Dâ got die crêatûre anesihet, dâ gibet er ir ir wesen ; dâ diu crêatûre got anesihet, dâ nimet ir wesen[1511].

Certes ce regard réciproque est déjà noble dans la mesure où par lui, le Créateur donne l'être à sa créature. Par ce regard, Dieu créé l'homme : Il lui donne la vie. C'est une première relation nécessaire selon l'ordre même de la création, et de l'existence humaine sur la terre. Car si Dieu ne regardait pas l'homme, il ne s'incarnerait pas, il resterait dans les limbes, privé de la grâce d'avoir un corps. C'est l'idée de dépendance dans l'être, de participation qu'Eckhart entend mettre ici en évidence. Aucune créature n'a l'être car tout son être est suspendu à la Présence de Dieu. « Être pour l'homme ce n'est donc pas être pour soi mais être pour Dieu et pour Dieu en tant que fin, pour qui l'homme est et pour qui il vit.[1512] » Ainsi faut-il entendre le « *pour* Dieu » comme une orientation *vers* Dieu. Eckhart discerne entre l'*ens* de la créature et l'*esse* du Créateur, à la suite de toute la tradition médiévale qui fondait la relation de création sur cette distinction entre *ens* des créatures et *esse* du Créateur. Mais Eckhart en reste-t-il à cette filiation ?

La métaphysique d'Aristote sous-tend toute cette tradition médiévale. Après avoir reproché à Parménide d'avoir fait de l'essence-substantielle le sens unique de l'être, Aristote finit lui-même par constater que ce sens, s'il n'est pas unique, n'en est pas moins le premier, le plus important, le sens « propre », « absolu » (par opposition aux sens relatifs) et quasiment le seul qui mérite d'être philosophiquement considéré[1513]. La substance d'Aristote comme principe premier est ce sans quoi les autres sens seraient inexistants et impensables. Le primat de la substance (et celle-ci est doublement première en tant qu'essentielle et en tant que fondamentale – Principe d'intelligibilité et substrat de ses accidents. En tant qu'essence, l'*ousia* est la condition de l'intelligibilité de tous les êtres, et en tant que sub-stance (sous-jacente), elle est la condition nécessaire de leur existence. Voir *Métaphysique,* Gamma 2, 1003 b 17.) renvoie chez le Stagirite à une autosuffisance du Principe : l'essence-substantielle est ce sans quoi les autres catégories ne seraient pas, au double sens d'avoir une essence et d'exister.

[1510] Maître ECKHART, Sermon 10, JAH I, p. 112. Paris, Seuil.
[1511] *DW* 1, p. 175. Stuttgart, Kohlhammer.
[1512] Maître ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean* § 107. Paris, Cerf.
[1513] ARISTOTE, *Métaphysique* Z, 1. Paris, Vrin. Aristote dit aussi qu'il est principe des autres sens. *Métaphysique* Gamma 2.

Mais Eckhart choisit aussi et surtout la métaphysique augustinienne de la relation : « L'acte unique et gratuit de Dieu dont dépend tous les êtres. A cet acte appartient la séparation, situant l'homme dans la coupure ontologique (dans la mesure où il est différent du créateur), mais ne lui permettant pas moins de s'achever par l'actualisation en lui de l'image de Dieu. L'homme est le seul à avoir cette destinée. C'est pourquoi, il est présenté dans le judaïsme comme le couronnement de la création, le 'langage de Dieu' » [1514]. C'est ce choix qui le conduit à définir l'être créé comme un esse ad, comme un être tourné vers ce qui n'est pas lui, vers l' « incréé » de Dieu. Comment faut-il l'entendre ?

Si le statut ontologique de l'homme s'inscrit dans une séparation, dans une « coupure ontologique » pour reprendre l'expression de madame Vannier (*cf* note 50) à l'égard du Dieu Créateur, il n'en pas pour autant radicalement coupé. Cette relation séparée n'est pas appelée à demeurer séparée. Mais, au contraire, elle est en quelque sorte destinée à s'achever, à s'accomplir dans l'unité entre Dieu et l'homme. Donc, l'homme n'est pas seulement une créature séparée, il est aussi celui qui porte en lui le sceau du Verbe, image de Dieu dans son âme, et qui de ce fait même, a la capacité de se tourner vers, de se convertir, et donc de revenir au Principe alors conçu comme Présence au plus intime de lui-même[1515]. En effet, écoutons l'évêque d'Hippone au Livre XIII de ses *Confessions* :

« Quels titres avait devant vous la créature spirituelle encore inchoative, ne fût-ce que pour flotter ténébreuse, semblable à l'abîme, dissemblable de vous, *si ce même Verbe ne l'eût ramenée au Verbe qui l'avait créée, et qui, l'illuminant de ses rayons, la fit lumière, non pas égale, mais pourtant semblable à votre image* ?[1516] »

C'est pourquoi, selon Madame Vannier, la création chez Augustin a un caractère trinitaire :

« Elle est l'œuvre, non seulement du Père et du Fils, mais elle est également parachevée par l'activité de l'Esprit-saint. [1517]»

« Et voici que m'apparaît « en énigme » la Trinité, c'est-à-dire vous-même, ô mon Dieu, puisque vous, le Père, vous avez créé le ciel et la terre, « dans le principe » de notre Sagesse, qui est votre Sagesse, née de vous, égale et coéternelle à vous, c'est-à-dire dans votre

[1514] M.-A. VANNIER, *Creatio, formatio et conversio chez saint Augustin*, page 8.
[1515] M.A. VANNIER : « Le but est de faire comprendre que l'amour est à l'origine de l'être, que l'univers et la vie sont dons ». *Ibidem*, page 9.
[1516] Nous soulignons pour faire ressortir la place centrale de l'image dans la métaphysique augustinienne : *nisi per idem Verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo inluminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequai tibi* ? Saint Augustin, *Confessions* XIII, 2, 3 (lignes 5 à 10), pp 367-368. Paris, Belles-Lettres.
[1517] *Ibidem*, page 100.

Fils.[1518] » Et il ajoute : « par ce nom de « Dieu », j'atteignais le Père, qui a créé ces choses ; par le mot de « principe », j'atteignais le Fils en qui il les a créées, et, vu ma foi à la Trinité de mon Dieu, je cherchais cette Trinité dans vos oracles saints. Et voici que « votre Esprit était porté au-dessus des eaux. » Je la tiens maintenant, la Trinité, mon Dieu, - Père, Fils, Esprit Saint, Créateur de toute créature ! »[1519]

C'est pourquoi tout esprit créé qui a reçu le don de l'esse ad, doit s'attacher à Dieu « de peur que cette lumière qu'il a conquise en se tournant vers vous, il ne la perde en se détournant de vous, et retombe dans une vie pareille à un abîme de ténèbres. »[1520]

Et Eckhart s'est fait lecteur attentif d'Augustin. Ainsi, au Sermon 40, Blibet in mir, il explique que l'image divine que Dieu a mise dans l'homme peut être plus ou moins recouverte par la créature, mais dans la mesure où l'homme est dégagé du créé, « plus clair est en lui la naissance de Dieu »[1521]. Ainsi l'âme prépare par le détachement la naissance que Dieu accomplit : « le Père dénude et dégage l'image et brille en elle ». Ainsi le don suprême de Dieu pour l'homme c'est qu'il lui a donné un « étant » dans l'âme qui, comme tel, va à l'opposé de l'étant » : un étant créé qui est dans l'âme et qui se dirige vers l'Etant incréé de Dieu qui est dans sa Déité :

« 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.[1522] »

Aussi pour Eckhart, l'homme reproduit-il sa propre image dans l'image que Dieu est selon la pureté de sa substance, selon sa nature incréée. Et le Maître insiste sur la différence entre le créé ou le caractère de créature et l'image divine dans l'âme de la créature :

« Quand on dit que l'homme est un avec Dieu et qu'en conséquence de cette unité il est Dieu, on entend l'homme selon la partie de l'image par laquelle il est semblable à Dieu, et non pas selon sa nature créée.[1523] »

Il prend l'archétype de Christ dont on ne nie pas la divinité quand on le considère dans son humanité : « Car le Christ, qui est Dieu et homme, quand on le considère selon son humanité, on ne prend pas en considération sa divinité, non pas que l'on nie par là sa divinité, mais on ne porte pas alors son attention sur elle. [1524]»

[1518] Saint AUGUSTIN, *Confessions* XIII V, 6. aequalis tibi et coaeterna. Paris, Belles Lettres, p 369
[1519] *Ibidem*, page 370. Paris, Belles-Lettres.
[1520] Saint AUGUSTIN, *Confessions* Livre XIII, II. 3 n*e quod adeptus est conversione aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abysso similem*, p. 368. Paris, Belles-Lettres.
[1521] Sermon 40, JAH II, p. 64. Paris, Seul.
[1522] Maître ECKHART, *Questions parisiennes* II in *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie.*
[1523] Maître ECKHART, Sermon 40, JAH II, p. 64. Paris, Seuil.
[1524] *Ibidem*.

Cette double nature du Christ n'a toutefois pas le sens d'une dichotomie : et si le Christ s'est incarné, a assumé notre chair, c'est pour la conformer à son image, la transformer dans sa divinité. Le mot clé de ce passage du Sermon 40 est « attention » : sur quoi doit donc se porter notre attention ? Quelle doit-être l'orientation de notre regard, de notre désir ?

L'origine du désir est l'appel du Verbe par lequel la créature spirituelle reçoit sa « forme » en se tournant vers le Créateur. C'est pourquoi toutes les créatures ont « faim » d'être, et font tout pour être, même les chenilles qui, « quand elles tombent des arbres, rampent vers le haut d'un mur afin de maintenir leur être.[1525] »

Toutes les créatures vivent et se maintiennent dans l'être par ce regard de Dieu. Sans ce regard, elles n'existeraient même pas. Celui-ci instaure donc une relation nécessaire à tout être vivant, homme ou animal. Toutefois, si elle est nécessaire à tout créature vivante sur la terre, elle demeure insuffisante à l'homme, car il en est pour lui autrement que pour l'animal : en quoi et pourquoi demeure-t-elle différente ?

Toute notre attention doit se porter sur cet « étant qui ne possède pas la raison de l'étant », sur cette Image divine en nous qui est une zone de divinisation en l'âme et se distingue du caractère créé de l'homme. Que peut-on en déduire ? C'est quelque chose d'incréé dans l'âme qui n'est pas sans analogie avec l'esse du Créateur. Mais qu'est-ce que signifie alors cet incréé en l'âme ?

C'est la forme parfaite du sceau divin imprimée en l'âme, ce lieu de la naissance de Dieu dans l'âme, qui rend alors possible la divinisation de l'homme : « et c'est pourquoi l'homme, lorsqu'il s'unit totalement à Dieu avec amour, est détaché des images, formé et transformé dans la conformité divine en laquelle il est un avec Dieu.[1526] » Dans la dialectique de l'image d'Eckhart, on retrouve la dialectique de Saint Augustin : celle de la creatio, conversio, formatio exposée par Marie-Anne Vannier dans sa thèse. « Le créateur est *Idipsum* : il désigne le mystère de l'être même de Dieu. Le Christ, par son incarnation, permet à chaque être créé de participer à l'*Idipsum »*[1527].Créateur et recréateur : Ego sum formator et reformator, creator et recreator, factor et refactor.Marie-Anne Vannier souligne le lien indissociable entre création et création nouvelle[1528]

L'homme n'est pas seulement créé. Il a aussi une âme qui, en son fond ou en son lieu le plus intime (l'*etwas*) est incréée :

[1525] Maître ECKHART, Sermon 8, JAH I, p. 94. Paris, Seuil.
[1526] Maître ECKHART, Sermon 40, JAH II, p. 64. Paris, Seuil.
[1527] M.-A.VANNIER, *Creatio*... p. 102.
[1528] *Ibidem*, pp. 104, 107 & 110 .

« L'âme a un être spirituel et connaissant ; c'est pourquoi là où Dieu est, là est l'âme, et là où est l'âme, Dieu est.[1529] »

Diu sêle hât ein vernünftic bekennelich wesen ; dâ von, swâ got ist, dâ ist diu sêle, und swâ diu sêle ist, dâ ist got[1530].

C'est l'âme de l'homme qui échappe au terrestre et au temporel. Ou plutôt cet « être spirituel et connaissant » qui est en elle. Or c'est ce *vernünftic bekennelich wesen* qui fait ici toute la différence. Car l'animal, selon Eckhart, en est privé.

L'âme de l'homme renferme en elle un « quelque chose » d'incréé et d'incréable et en ce « quelque chose », elle vit de l'éternité même de Dieu. C'est pourquoi quand elle est tout entière rassemblée dans ce « quelque chose » Dieu est avec elle, selon qu'Il est Dieu dans son essence incréée. L'intellect est donc un don plus noble que l'être. Il lui est supérieur en ce que par lui, Dieu donne à l'homme la possibilité d'accéder à la même nature incréée qu'Il est dans son fond. Car « Dieu projette sa pure lumière dans cette puissance.[1531] »

La créature doit donc se tourner vers Dieu pour être, autrement elle reste une ombre, une évanescence ou une simple esquisse, c'est-à-dire « un pur néant » ne pouvant ainsi espérer accéder à l'épaisseur ontologique. Mais comment peut-elle se tourner vers Dieu si elle est en elle-même « un pur néant » ?

Eckhart s'inscrit ici dans la dynamique de la dialectique augustinienne de la *creatio, conversio, formatio*. Augustin exhorte ses auditeurs à se dépasser eux-mêmes, de manière à percevoir la nature de Dieu. En effet, « c'est là, au-dessus de (notre) âme qu'est la demeure de (notre) Dieu » (cf l'En in Ps XLI, 8 , t 8, p 451 : « J'ai répandu mon âme au-dessus de moi … c'est au-dessus de mon âme qu'est la demeure de mon Dieu »

Or si au Sermon 40, Eckhart insiste sur l'homme intérieur, voire sur ce quelque chose d'intérieur dans l'homme intérieur qui est totalement uni à Dieu, un « quelque chose » totalement détaché des images créées, « formé et transformé dans la conformité divine ». Cette réalité mystique échappe au savoir et à la conscience psychologique de l'homme. Elle appartient au domaine de la foi. On en trouve l'écho au Septième Livre des *Confessions* :

« alors averti de revenir à moi, j'entrai dans l'intimité de mon coeur (*intravi in intima mea*), et c'était vous mon guide (*adiutor meus*)

J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, si trouble fût-il, au-dessus de l'œil de mon âme, la lumière immuable. Ce n'était pas cette lumière ordinaire qui est visible à toute chair,

[1529] Maître ECKHART, Sermon 10, JAH I, p. 112. Paris, Seuil.
[1530] *DW* 1, p. 175. Stuttgart, Kohlhammer.
[1531] Maître ECKHART, Sermon 46, JAH II, p. 102. Paris, Seuil.

non plus qu'une lumière de même nature, mais qui eût semblé seulement plus puissante, avec un éclat bien plus vif, projetant sur toutes choses la force de ses rayons.

Non, cette lumière n'était pas cela, elle était autre chose, tout autre chose. (...) Elle était au-dessus de moi, parce qu'elle m'a créé ; j'étais au-dessous d'elle, parce que j'ai été créé par elle. Celui qui connaît la vérité, la connaît, et celui qui la connaît, connaît l'éternité. C'est l'amour qui la connaît. »[1532]

Certes en elle-même la créature est une *nulleitas essendi*, mais en tant qu'elle est reliée à Dieu, elle participe de Dieu. Mais qu'en est-il de cette participation ?

« L'évêque Albert dit : Dieu s'épanche de façon universelle en toutes choses de trois manières : par l'être, par la vie et par la lumière, particulièrement dans l'âme douée d'intellect, capable de connaître toutes choses et de ramener toutes les créatures à leur origine première.[1533]»

Aussi peut-on dire qu'autant elle participe de l'intellect autant elle participe de Dieu, et autant elle participe de l'Un ou de l'Origine première c'est-à-dire de l'incréé du Principe, autant elle participe de l'être.

[1532] AUGUSTIN, *Confessions* VII, 10, 16, p. 161. Paris, Belles Lettres
[1533] Maître ECKHART, Sermon 80, JAH III, p. 134. Paris, Seuil. *DW* III, page 385. Stuttgart, Kohlhammer.

3°) Le plus intime où nul n'est chez soi

L'expression métaphorique traduit, dans sa négativité, une aporie : celle même qui semble reliée à la négation, à cette difficulté de définir ce lieu en question, à le circonscrire par la pensée. D'emblée Eckhart fait référence à une intimité. Et son originalité est de souligner que dans ce fond le plus intime « nul n'est chez soi », c'est-à-dire personne ne peut se revendiquer propriétaire de ce lieu : Car ce lieu n'en est pas vraiment un : il est ce « fond sans fond » *Grund öhne grund.* Donc, il s'agit d'un lieu au-delà de toute spatialisation possible : ni ici ni là et pourtant lieu même de la présence à soi et à Dieu. De même au sermon 48, il dit : *Wan dirre grunt ist ein einvaltic stille, diu ir selben unbewegelich ist, und von dirre unbewegelicheit werdent beweget alliu dinc und werdent enpfangen alliu leben, diu vernünfticlîche lebende in in selben sint*. Car ce fond est un silence simple, immobile en lui-même, et par cette immobilité toutes choses sont mues, et sont conçues toutes les vies que les vivants doués d'intellect sont en eux-mêmes. (Sermon 48).

On peut souligner ici le paradoxe : ce lieu n'est à personne et pourtant il désigne le plus intime de chacun, autrement dit l'endroit même où l'homme est le plus semblable à son humanité, ce fond de lui-même où il rejoint le fond de Dieu, son Image. Or ce fond est qualifié d'incréé de par la qualité de l'intimité qu'il parvient à réaliser. Comment interpréter dès lors cette intimité dans la pensée de l'incréé de l'âme et de Dieu chez Maître Eckhart ? Est-ce que cette intimité traduirait un « lieu sans lieu » ou encore un lieu incréé comme nous l'avons analysé plus haut ? Cette image paradoxale du « lieu sans lieu » s'efforcerait ainsi d'illustrer comme une concept théologique le problème de la possibilité même à nommer ce « *grund* », à le définir, comme si, finalement, il ne cessait d'échapper à nos approches de nomination. Et cette difficulté recouvre celle de la connaissance de Dieu. Et le *Granum sinapis*, par la profusion même de ses métaphores, témoigne de cette difficulté à dire le Principe. Or les images viennent relayer la pauvreté des concepts et plus qu'une réponse apportent l'ouverture d'un chemin, d'une voie à accomplir. Or ce chemin est « sans sentier » de même que le lieu est sans lieu :

Genk âne wek / den smalen stek / sô kums du ander wûste / spôr : Si tu vas par aucune voie / sur le sentier étroit, / tu parviendras jusqu'à / l'empreinte du désert[1534].

Aucun sol assuré, aucun chemin tracé, aucun lieu déterminé : tout est ici nuit et obscurité ; et c'est paradoxalement de cette nuit même que sourd la Lumière divine incréé.

[1534] *Granum sinapis*, strophe VII.

Seule est donc ici déterminante, pour Eckhart, la nature même de ce désert, de ce « lieu sans lieu » en tant que représentation de l'Unité divine. Car, pour reprendre le sermon 83, pour tenter de toucher la nature divine, il convient de mourir au créé, et de s'engager sur la route non tracé jusqu'à l'Incréé : « « en tant qu'il est un Un pur, clair, limpide, séparé de toute dualité. Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer du Quelque chose au Néant [1535]» : chemin d'obscurité radicale où seule la grâce divine éclaire l'homme si lui-même a rendu son âme suffisamment disponible pour l'accueillir et la féconder, comme Eckhart l'analyse lui-même au sermon 2. Car cette voie est abyssale, comme le Fond même de Dieu. C'est pourquoi l'homme doit « s'abîmer du Quelque chose (le créé) au Néant (l'Incréé) » : *in dem einen sulen wir ewiklich versinken von nite zu nute*.[1536]

3.1 Le « désert » de l'âme : fécondité et incréé

Dans le même *sermon* 48, Eckhart affirme que cette lumière « qui veut pénétrer dans le désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard » est dans cet *in dem innigesten, dâ nieman heime enist* au plus proche d'elle-même et de sa source. Il est en cela très explicite quand il reprend le mot allemand « *innigesten* » qui signifie l'intime, le plus profond, le plus intérieur. Car c'est dans cette intériorité qu'a lieu l'engendrement du Fils, et la naissance de ce même Fils dans l'âme humaine : *Dâ ist ez inniger, dan ez in im selben sî*[1537]. Ce lieu de l'intime est alors un « silence simple » nous dit le Maître, insistant par là sur la pureté de ce lieu, l'absence de toutes choses créées en lui afin que toutes ces choses mêmes puissent en émaner. Le bruit et la multitude du créé sont ici absents pour laisser place à un silence simple, *einvaltic stille* ; l'incréé qualifierait donc ici la nature d'un lieu suprêmement intérieur. Mais l'incréé se réduit-il pour autant à ce lieu ? En quoi ce lieu lui-même doit-il être dépassé ?

Si « nul n'est chez soi » dans ce lieu, c'est qu'il s'est détourné de toutes les choses créées, qu'il est parvenu à se détacher de toute appartenance à une extériorité ; « l'incréé de l'homme » désignerait donc cette intériorité la plus intérieure, celle qu'Augustin désigne dans les *Confessions* quand il parle d'un Dieu plus intérieur à lui-même que lui-même. Cette signifiance est alors elle-même une gageure puisqu'elle implique pour l'homme de se détacher et de revenir à ce lieu originel où il a sa plus haute appartenance sans pour autant

[1535] Maître ECKHART, Sermon 83, III, page 154
[1536] *DW*, III, page 448.
[1537] Là elle est plus intimement qu'elle n'est en elle-même.

pouvoir revendiquer ce lieu comme un lieu personnel. En ce lieu, l'âme est recueillie dans la puissance simple qui connaît Dieu : elle ne le connaît pas d'elle-même mais par la grâce qui flue en elle. Quel est alors l'enjeu de ce retour ? Dans quelle mesure cette négativité de l'incréé traduit-elle une conversion nécessaire pour que l'homme puisse recouvrer son image première ?

« Si je regarde un miroir, mon visage y est reflété. Il n'en serait jamais ainsi si une couche de plomb n'avait été posée derrière. Ainsi, il faut que l'âme soit *recueillie* et *concentrée* dans la plus noble puissance[1538] qui se trouve en elle pour recevoir le « flot » divin qui la comble et la réjouit. »[1539] Ici le langage est profondément mystique et par la métaphore, tend à l'éternité. Ainsi la métaphore ne peut que s'ouvrir sur ce silence incréé qui se recueille pour s'offrir pour acheminer l'esprit vers cette enveloppe imperceptible du lieu où nul n'est chez soi, dans le fond où le Néant est éclat suressentiel de la lumière incréée.

Ce recueillement, cette concentration est le gage de son intimité à elle-même et à Dieu ainsi que la condition de possibilité de toute rencontre avec la part incréée d'elle-même et avec celle de Dieu. Et cette rencontre ne se réalise pas sans la grâce, sans cette lumière divine qui vient de plus loin qu'elle-même, qui est incréée, c'est-à-dire par-delà toute lumière visible.

Et pour ce faire, il faut que l'âme soit pleinement recueillie, détachée du créé, d'elle-même et de Dieu : « … la grâce que le saint Esprit apporte à l'âme est accueillie sans ce qui est autre qu'elle, *si l'âme est recueillie dans la puissance simple qui connaît Dieu.* »[1540] Cette condition, que nous soulignons, rattache la dynamique du retour à la source lumineuse à l'incréé de l'homme qu'Eckhart assimile ici à une « puissance simple qui connaît Dieu » ; et sa simplicité détermine ici son absence de mélange avec le créé. L'*Abgeschiedenheit* est donc ce mouvement par lequel l'âme s'est laissée vider de la création, a reconnu sa nudité première et répond ainsi à sa vocation d' « âme noble » : or en quoi ce retour à soi signifie-t-il une plongée dans le tréfonds de Dieu ? Pour le comprendre, il faut revenir à la huitième strophe du *Granum sinapis* qui est une exhortation adressée à l'âme : celle-ci est en effet inviter à se dépouiller de sa nature créée : Ô mon âme / sors ! Dieu entre ! Sombre tout mon être / en Dieu

Qui est non-être / Sombre en ce fleuve sans fond. Deux fois, Eckhart emploie le verbe « *sink* » signifiant ainsi une plongée abyssale de l'âme en Dieu-Incréé. Et cette plongée n'a d'équivalent que la radicalité de la sortie hors du « soi créé » afin de retrouver la vérité de son

[1538] C'est l' « étincelle » ou le « château » de l'âme, puissance simple qui connaît Dieu.
[1539] Maître ECKHART, Sermon 81, JAH III, p. 138.
[1540] *Ibidem*.

« soi incréé », de ce quelque chose dans l'âme, Image ou Lieu, offerts à l'homme par grâce divine et qui le rend ainsi capable de vivre de Dieu et de devenir Fils dans le Fils, c'est-à-dire d'éprouver la joie et la fécondité de la naissance éternelle.

Il s'agit donc ici d'un appel à revenir à soi-même, à cette image originelle déposée en nous afin d'accomplir la naissance. Or cet appel à « se plonger en Dieu » correspond simultanément à cet autre mouvement qui est sortie de soi : appel à devenir sans qualité, à sortir de son propre moi, de son être propre, à se dessaisir de toute modalité d'appartenance qui nous rattacherait encore à notre part créée. Ainsi, le Seigneur dit : « Je conduirai mon amie dans le désert et je parlerai à son cœur », c'est-à-dire dans le désert vide de toutes les créatures[1541]. »

L'incréé de l'âme est donc ce point d'intimité et de concentration de sa plus noble puissance car c'est par là qu'elle s'y fait donataire du don suprême, du saint Esprit. Et à cette heure (*in der Stunde*, mesure indéterminée) l'âme est tout entière détournée du créé, elle goûte à la noblesse divine en rejoignant son fond incréée, écho de cette même noblesse : « car la grâce se comporte envers Dieu comme la lumière du soleil envers le soleil, elle est un avec lui et introduit l'âme dans l'être divin, lui donne la couleur de Dieu et fait qu'elle goûte la noblesse divine. »[1542] Et l'heure dont il est ici question est celle même de la naissance éternelle, heure « où nul n'est chez soi », car c'est une heure intemporelle où chacun est tout entier à l'autre dans une donation incréée, absolue, détachée de toute extériorité. Hors de tout temps et de tout lieu créés se réalise l'égalité par grâce de la nature incréée du fond de Dieu et de celui de l'âme : l'Image de Dieu en l'homme recouvre alors toute sa lumière et l'âme est ainsi pleinement épanouie dans sa pureté première. Par la grâce incréée que Dieu imprime au plus intime de l'âme, l'âme est alors élevée au-dessus d'elle-même jusqu'à sa plus sublime liberté et peut ainsi à son tour engendrer le Verbe par grâce. Cet cette heure de la naissance éternelle est heure incréée, heure d'intimité suprême où toute disproportion s'annule et où règne une égalité de nature, possible par la transcendance même de cet influx divin qu'est la grâce :

Noch danne vermocht er ez wol an der delchait seiner natur, Got möcht ez nit erleyden, daz im kain creatur da dynen solt, wann ind der Stunde hat er dy sel so hoch erhaben uber ir naturleich wonstat, daz sy kain creatur erlangen mag : Même s'il le pouvait par la noblesse de sa nature, Dieu ne pourrait tolérer que quelque créature lui apporte là son

[1541] *Unser herre sprichet : 'ich wil mîne vriundinne leiten in die wüestunge und will ze irm herzen sprechen, daz ist ; in die wüestunge von allen crêatûren.* Sermon 60, *In omnibus requiem quaesivi*, JAH III, p. 11 /*DW* III, p. 20-21.

[1542] Maître ECKHART, Sermon 81, JAH III p 139

aide, car à cette heure il a tellement élevé l'âme au-dessus de sa demeure naturelle qu'aucune créature ne peut parvenir jusqu'à elle[1543].

De par cette élévation l'âme rejoint son fond incréé, Image de Dieu en elle. Et dans cette Image, l'âme a toute sa perfection et toute as béatitude. Alors « elle est embrassée par l'unité », nous dit Maître Eckhart[1544]. La métaphore du « baiser de la Déité » que le maître emploie au sermon 10 donne toute son ampleur à l'idée de l'unité entre le fond de Dieu et de le fond de l'âme. Mais que signifie cette unité, ce « baiser » ? Car, dans le même sermon, Eckhart nous dit que « la distinction est l'unité » et vice-versa. Que faut-il en penser ? Par là Eckhart ne se garde-t-il pas de toute fusion entre Dieu et l'âme ? Ne cherche-t-il pas en cela à rappeler l'intervention de la grâce entre l'âme humaine et Dieu (Grâce qui est Don divin par excellence et qui scelle la transcendance de la Divinité tout en exprimant paradoxalement son immanence) ?

3.2 Le fond où le Père prononce son Verbe incréé

L'union entre Dieu et l'homme n'a de sens que dans l'acte même d'engendrer du Père qui « n'entend, ne prononce et n'engendre rien que son Verbe » Cette exclusivité fait écho à la relation unique et absolue qui unit le Père à son Fils : « Le Père lui-même n'entend rien que ce même Verbe, il ne prononce rien que ce même Verbe, il n'engendre rien que ce même Verbe. »[1545] Le lien du Père et du Fils dans la Trinité est essentiel pour comprendre le lien auquel je suis appelé en tant que fils du même Père, dans un rapport d'unité : « Dans ce même Verbe, le Père entend et le Père connaît et le Père s'engendre lui-même, et aussi ce même Verbe et toutes choses, et sa Déité jusqu'en son fond, lui-même selon la nature et ce Verbe avec la même nature dans une autre Personne. »[1546] Toute la vocation du Père tient en cet engendrement. Le Fils, seconde hypostase de la Trinité, est ce lieu sacré où le Père s'engendre. Car le plus noble désir de Dieu est d'engendrer. Quel lien peut-on faire entre ce désir divin et l'incréé, c'est-à-dire le fond de Dieu ou sa Déité ?

A plusieurs reprises, Eckhart parle de la satisfaction du Père qui tient tout en son acte d'engendrer le Fils. C'est dans cet absolu de l'engendrement que le Père nous fait comprendre

[1543] Maître ECKHART, Sermon 81, JAH III, p. 139.
[1544] Maître ECKHART, Sermon *In diebus suis placuit Deo*, JAH I, page 112
[1545] *Der vater selber der enhoeret niht dan diz selbe wort, er enkennet niht dan diz selbe wort, er ensprichet niht dan diz selbe wort, er engebirt niht dan diz selbe wort. Predigt* 49, Stuttgart, Kohlhammer. JAH II, p. 119.
[1546] *In disem selben worte hoeret der vater und bekennet der vater und gebirt der vater sich selben und ouch diz selbe wort und alliu dinc und sîne Gottheit al ze grunde, sich selben nâch der natûre und diz wort mit der selben natûre in einer andern persône.* Maître ECKHART, Sermon *49.*

la nature et la finalité de ce fond incréé, celui même qui permet la dynamique de la relation intratrinitaire ; si l'amour se trouve au cœur de la Trinité en tant que source et racine de sa réalité incarnée dans le Fils, cet amour manifeste l'essence du Principe incréé conçu comme vie immense qui sourd, indéterminée, de l'Origine absolue, énergie vitale d'amour donnant ce qu'elle n'a pas parce qu'elle se situe précisément dans le Néant incréé, c'est-à-dire dans l'au-delà de tout ce que l'on peut en dire. Mais Eckhart va plus loin et considère que la satisfaction du Père n'est pas complète si ce dernier n'engendre pas son Fils dans l'âme. De même, par un mouvement de relation de parenté originel et profond, l'âme elle-même n'est jamais satisfaite si le Fils de Dieu ne naît pas en elle[1547]. Ainsi il en va bien de la nature de l'âme et de celle de Dieu : l'incréé concerne donc cette nature en ce qu'elle désigne ce qu'il y a de plus intime en Dieu[1548] et en l'âme[1549]. Qualifiant paradoxalement ce qu'il y a de plus transcendant, de plus absolu, l'incréé de l'âme et de Dieu conduit à déterminer essentiellement la relation qui unit le Père à son Fils et l'âme à Dieu. Et quand Eckhart dit : *Sprichet der vater diz wort williclîche und niht von willen, und natiurlîche und niht von natûre*[1550], il signifie par là que cette nature essentielle s'inscrit au plus intime, c'est-à-dire au-delà de tout extériorité, dans une pure détermination à soi-même. Car toute la nature du Père est d'être naturellement comme la racine de la Trinité. Tel est ce qu'il est en lui-même : *Der vatersprichet vernünfticlîche in vruhtbaerkeit sîne eigene natûre alzemâle in sînem êwigen worte*[1551].

C'est en tant que racine, source, fond incréé de la Trinité que le Père accomplit toute son identité paternelle, identité qui se réalise comme telle dans sa fécondité même. C'est pourquoi on peut dire que l'incréé est un pur engendrement, dynamique de la donation où de plein accomplissement de l'Amour. Le désir divin d'engendrer est donc ce qui le rattache à son fond et apparaît comme la condition de possibilité de l'Amour :

« Celui qui priverait Dieu d'aimer mon âme le priverait de sa Déité, car Dieu est aussi véritablement l'amour qu'il est la vérité[1552] »

La force de cette affirmation tient en ce qu'elle rattache le fond incréé de Dieu à l'expression même de l'amour divin : l'incréé y est perçu comme ce principe, ce Néant ou cet Absolu d'où sourd tout l'énergie fécondante du Père contenue en son Verbe incréé qui, chargé de cette surabondance peut alors s'incarner sans perdre sa divinité : vrai homme et vrai Dieu, cette

[1547] Et c'est là que jaillit la grâce.
[1548] La *Gottheit*, être intime de Dieu.
[1549] L'*Etwas in der Seêle* ou *scintilla animae*.
[1550] C'est pourquoi le Père prononce ce Verbe conformément à sa volonté et non par un acte de sa volonté, et conformément à sa nature et non par un acte de sa nature. Sermon 49, JAH II, 119.
[1551] Le Père prononce selon la mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement dans son Verbe éternel. Sermon 49, JAH II, 119.
[1552] Maître ECKHART, Sermon 65, JAH, III, p 36

double nature du Verbe permettra alors à l'âme humaine d'emprunter cette voie nouvelle : chemin de vérité, de lumière et de vie. Dieu ne peut donc pas faire autrement que de prononcer ce Verbe, et à travers lui de dire son amour pour l'homme : Eckhart va loin quand il dit que si Dieu n'aimait pas mon âme il serait privé de sa Déité, il signifie en cela que l'Incréé divin réside en cet amour suressentiel où Dieu ne peut pas ne pas aimer et donner : l'incréé est donc tourné lui-même vers ce qu'il n'est pas, vers le créé, pour le faire être et lu imprimer sa marque. Mais comment être sur que cette marque soit bien la trace de l'Incréé ? Qu'est-ce qui me permet d'en vérifier l'authenticité ?

Notons en premier lieu la position particulière de l'âme : *« Nulle part Dieu n'est plus spécifiquement (eigenlîche) Dieu que dans l'âme. Dans toutes les créatures il existe quelque chose de Dieu, mais dans l'âme, Dieu est divin, car elle est son lieu de repos (ruowestat).*[1553] *»* Que veut dire que Dieu n'est « spécifiquement Dieu » que dans l'âme ? Il semble qu'Eckhart oriente sa spéculation sur la question de l'incréé relativement à Dieu et à l'âme, c'est-à-dire quant au lien qui les unit. La nature du rapport de la créature à son Créateur doit être distinguée de celle de l'âme de la créature à Dieu. Dieu est présent à l'homme non pas seulement comme Dieu créateur mais comme Dieu incréé, c'est-à-dire selon son essence. Mais que signifie une présence de Dieu dans l'âme *selon l'essence divine* ? « Dieu est divin dans l'âme car elle est son lieu propre (*in der sêle ist got götlich*).[1554] » Dans l'âme de sa créature, Dieu garde un *« lieu de repos »*, une « retraite » où il n'agit plus, mais se retrouve Lui-même, « un » avec sa création. En ce lieu, Dieu semble « dédevenu » de Dieu en tant que Créateur, et revenu en son Fond de *Gottheit* (*got götlich*), comme rétracté en son point originel. Et Eckhart de conclure que selon sa divinité, son essence, sa nature incréée, « Dieu n'aime que Lui-même.[1555] » Dieu consume tout son amour en lui-même, selon qu'Il est Principe incréé. Qu'est-ce à dire ? Faut-il voir dans l'incréé du Principe un lieu de clôture coupé de la création, une « forteresse de la transcendance » où toute relation de Dieu à l'homme serait impossible à penser et à vivre ? « Dieu est ce qui opère dans l'éternité (*in êwicheit*), indivisé en lui-même (*ungeteilet in im selber*), qui n'a besoin du secours de personne ni d'un instrument et demeure en lui-même (*in im selber blîbende ist*) , qui n'a besoin de rien et dont ont besoin toutes choses, vers qui toutes choses se pressent comme vers leur fin suprême. Cette fin n'a pas de mode, elle échappe au mode, et n'a pas de limites. Saint

[1553] Maître ECKHART, Sermon 73, JAH III, p. 91. Paris, Seuil, 1978. *DW* III, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, p. 267.
[1554] *Ibidem*.
[1555] *Ibidem*. *Got enminnet niht wan sich selber*. *DW* III, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, p. 267.

Bernard dit : aimer Dieu est un mode sans mode (*got ze minenne daz ist wîse âne wîse*).[1556] » La manière d'aimer Dieu n'a pas de mode. Car Dieu est au-dessus des modes, en tant qu'il est de nature incréée. C'est donc comme incréé que l'homme doit aimer Dieu, qu'il doit vivre sa présence, dans ce lieu de l'âme où Dieu a établi sa retraite. Autrement dit l'homme doit aimer Dieu quand il est dans son âme, car là il est « divin », l'âme étant « son lieu de repos ».[1557] Dans son essence incréée, la relation de Dieu et de l'âme est une relation intime. C'est sur cette proximité qu'il nous faut réfléchir et sur la façon dont elle se réalise. Il nous faut comprendre comment l'âme rejoint Dieu en son fond, dans quelle mesure elle « touche » Dieu en tant qu'incréé et incréable.

Quelle est la conception eckhartienne de l'âme du point de vue du Principe incréé ? « Personne ne doit s'effrayer, insiste Eckhart, parce que je dis que Dieu n'aime que lui-même ; c'est notre plus grand bien, car par là il a en vue notre plus grande béatitude.[1558] » Cette affirmation nous interroge sur la nature incréée de Dieu en ce qu'elle apparaît ici à la fois comme un absolu de transcendance et un absolu d'immanence : parce que Dieu ne s'aime que lui-même, parce qu'il ne peut aimer un autre que lui-même, et demeure ainsi fondamentalement en son Fond incréé (un « fond sans fond » en ce qu'il est pur, nu et simple) il a en vue « notre plus grand bien » (*unser allerbestez*), « notre plus grande béatitude » (*unser allergroesten*). Or en quoi Eckhart définit-il par là ce qu'il entend par « principe incréé » ? Si l'on se plaçait du point de vue du créé, on appréhenderait cette idée comme un égoïsme insupportable de Dieu. Et on ferait de Dieu une sorte de principe créé à notre image, une idole à posséder et à façonner selon nos désirs, et qui devrait nous apporter ceci ou cela : « Ils relèguent Dieu sous un banc, ceux qui se soucient tant des modes. Larmes, soupirs, et beaucoup d'autres choses analogues, tout cela n'est pas Dieu.[1559] » Pour Eckhart, Dieu incréé n'est autre que cet Absolu dégagé des images créées, des projections humaines, ce Principe transcendant et éternel qui, comme tel, est le plus proche des hommes. L'homme ne peut aimer ni connaître son Dieu s'il reste prisonnier de ses désirs créés, s'il l'enferme dans le prisme de ses images. Dieu n'est Dieu que dans sa transcendance de Principe incréé : « Je parlerais aussi faussement si je nommais Dieu un être que si je disais que le soleil est blême ou noir (*Ich sprache als unrehete, als ich got hieze ein wesen,als ob ich die sunnen hieze bleich oder swarz*). Dieu n'est ni ceci ni cela (*weder diz noch daz*).[1560] » Ainsi les « maîtres à

[1556] Maître ECKHART, Sermon 9, *Quasi stella matutina*, JAH I, p. 101. Paris, Seuil, 1978.
[1557] Maître ECKHART, Sermon 73, JAH III, p. 91. Paris, Seuil, 1978.
[1558] *Ibidem*.
[1559] Maître ECKHART, Sermon 5a, JAH I, p. 72. Paris, Seuil, 1978.
[1560] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 101. *DW* I, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, p. 146.

l'esprit fruste » (*Grobe meister*) sont ceux-là même qui nient le Principe incréé et font de Dieu un « bien propre », car ils disent que Dieu est un « être pur ». Mais Dieu « est aussi élevé au-dessus de l'être que le plus élevé des anges l'est au-dessus du moucheron.[1561] » Si l'on ne connaît pas Dieu à partir de son incréé, comme Principe transcendant, on ne connaît pas Dieu. Si l'on suit le raisonnement d'Eckhart, si Dieu était un être, il ne pourrait être incréé, divin, il tomberait sous les catégories créées, et serait alors véritablement « relégué sous un banc », utilisé comme une idole de l'esprit et des sentiments humains. Mais à quoi tient l'incréé de Dieu ? En quoi réside-t-il ? Comment appréhender ce « fond » dans la mesure où il est « sans fond » ?

L'exigence d'Eckhart est réelle : il ne conçoit pas la relation de Dieu à l'homme comme un compromis entre le créé et l'incréé mais comme une orientation de tout le créé vers l'incréé du Principe. La demi-meure n'existe pas. Il faut en premier lieu reconnaître la transcendance du Principe pour revenir à lui : « Quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et qu'il était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par là contesté l'être, au contraire, je lui ai attribué un être plus élevé (*daz ich aber hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr : ich hân ez in im gehoehet)*.[1562] » Car cette transcendance divine ne signifie pas une coupure, mais une relation d'amour purifié de toutes les scories du créé, uni en son principe incréé. Ainsi si Dieu veut nous attirer en lui-même, dans son Fond incréé, c'est pour ne nous en aimer que davantage : « Il veut ainsi nous attirer en lui-même afin de nous purifier, de nous insérer en lui-même, pour qu'il puisse nous aimer en lui et lui en nous avec lui-même (*ûf daz er uns nim und sich in uns it im selber müge minnen*)[1563]. » « Et notre béatitude lui est si nécessaire qu'il nous attire en lui par tout ce qui est capable de nous amener en lui, que ce soit joie ou souffrance.[1564] » Parce que sa nature incréée lui commande de s'aimer lui-même, Dieu a en vue le plus grand bien pour sa créature, son plus grand bonheur. Si Dieu n'était que *Got* et non pas *Gottheit*, s'il n'avait pas de « Fond », il ne serait pas vraiment Dieu en tant que Donateur, Amour absolu, et sa créature ne pourrait atteindre au bonheur. Que le lien de l'homme à Dieu ne s'accomplisse qu'à partir de l'incréé et en lui ne demeure toutefois pas sans mystère. La radicalité de la position du Maître nous conduit aux paradoxes et à la difficulté même à penser la relation. Que Dieu veuille « nous attirer en lui-même » afin de nous purifier, de nous insérer en lui-même » met l'accent sur l'intériorité du Principe que nous rappelle l'image du « Fond » ; ce qui est dans le Fond

[1561] *Ibidem*.
[1562] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 101. *DW* I, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, p. 146.
[1563] Maître ECKHART, Sermon 73, JAH III, p. 91. *DW* III, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, p. 269.
[1564] *Ibidem*.

est au plus proche de Dieu. Plus l'homme opère vers l'intérieur, plus il se rapproche de la subtilité de l'Incréé. Le Principe incréé apparaît chez Eckhart comme le commencement et la fin d'un relation qui s'affine à mesure qu'elle s'approche du Principe. Ainsi plus l'intériorité est grande plus grande est la béatitude de l'homme qui se rapprochant de son Principe trouve ainsi sa véritable raison d'être. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Dans la pensée d'Eckhart, l'âme apparaît comme rattachée à l'incréé en ce qui la constitue essentiellement, c'est-à-dire dans sa nature propre, en son fond. L'âme possède ce lien originaire avec le Principe incréé : c'est en cela qu'elle est à part. Mais cette particularité de l'âme n'a rien d'évident. Qu'est-ce que l'âme ? Peut-on seulement dire ce qu'elle est ? A-t-elle un nom ? *« L'âme n'a pas de nom*, dit Eckhart, *pas plus que l'on ne peut trouver de nom approprié à l'âme.*[1565] *»* Comme la divinité, l'âme est en soi une réalité qui échappe à toute définition. Et si Eckhart dit que « Dieu n'est spécifiquement Dieu que dans l'âme », il ne précise pas « où » dans l'âme. Serait-ce dans l'âme tout entière ? Si oui, il faudrait admettre la nature incréée de toute l'âme, son égalité parfaite avec Dieu. Mais Maître Eckhart n'affirme pas que l'âme humaine soit Dieu. Elle reste créée. Peut-elle s'excepter de l'ordre du créé et du créable ? Eckhart ne l'affirme pas non plus : au contraire, il semble ici poser un rapport de tension entre le créé et l'incréé, une dialectique par où s'établit le lien qui unit l'âme à Dieu. Toutefois, il nous dit que Dieu établit l'âme dans le plus haut et le plus pur qu'elle soit capable de recevoir, dans la vastitude, dans la mer, dans une mer insondable.[1566] » Il pose donc d'emblée l'appartenance de l'âme à un ordre de réalité que celui du temps et du créé. Il affirme que Dieu l'établit dans « le plus haut et le plus pur », dans ce qu'il appellera le « quelque chose » (*etwas*) précisément par souci de conserver le caractère absolu de cette chose, son identité incréée. Mais ce lieu qui est « le plus haut et le plus pur » dans lequel Dieu a établi l'âme est tout autant la marque et l'assurance de sa dignité que de son caractère insondable : « dans une mer insondable » dit bien qu'on ne peut en percer le mystère par l'intelligence humaine, qu'elle nous demeure inconnaissable par la raison. La profondeur de ce lieu le conditionne à l'absolu, au Principe incréé. Comment parler de ce lieu si d'emblée il échappe à toute parole ? Or si la tension entre le créé et l'incréé détermine le statut tout particulier de l'âme chez Eckhart, comment faut-il le comprendre ?

Dans le même sermon 73, *Dilectus Deo et hominibus*, Eckhart pose du devoir de l'âme de se « dépouiller » d'une part de la « temporalité », de l'autre du «goût des créatures ». Les expressions employées peuvent dérouter, mais elles ont un sens qu'il nous faut éclaircir à la

[1565] Maître ECKHART, Sermon 38, JAH II, p. 51. Paris, Seuil, 1978.
[1566] Maître ECKHART, Sermon 7, JAH I, p. 90. Paris, Seuil, 1978.

lumière de ce qu'en dit Eckhart : *« Il faut que l'âme qui doit aimer Dieu et à qui il doit se communiquer, soit si complètement dépouillée de la temporalité et de tout goût des créatures, que Dieu ne goûte en elle que son propre goût.*[1567] *»* La métaphore du goût place la relation de Dieu à l'âme dans une exigence d'intériorité, d'intimité. La saveur de l'âme doit être la même que la saveur de Dieu. En ce « lieu » de l'âme, Dieu doit se goûter Lui-même, il doit retrouver la sapidité incréée de son essence. Si Dieu ne goûte en l'âme « que son propre goût », alors il est « spécifiquement Dieu » et peut trouver en l'âme son « lieu de repos ». Or pour que ce goût soit véritablement le propre goût de Dieu, il doit être étranger au goût créé. Mais que l'âme soit ce lieu même ne va pas de soi. Car si elle l'est dans son principe incréé, du point de vue de l'éternité, elle ne l'est pas du point de vue du temps. Comment l'âme rejoint-elle l'incréé du Principe ?

« Dans l'âme est une autre puissance grâce à laquelle elle pense. Cette puissance forme en elle-même les choses qui ne sont pas présentes, en sorte que je connais les choses aussi bien que si je les voyais de mes yeux et mieux encore … et avec cette puissance, l'âme opère dans le non-être (*unwesene*) et suit Dieu qui opère dans le non-être (*unwesene*).[1568] » Que veut dire que Dieu « opère dans le non-être » ? Eckhart signifie par là encore sa nature incréée : Dieu créé à partir de rien : « C'est le propre de la créature de faire quelque chose à partir de quelque chose, mais c'est le propre de Dieu de faire quelque chose à partir de rien.[1569] » L'*ex nihilo* de Dieu, en tant qu'incréé, est apparemment sans commune mesure avec le créé. Un abîme les sépare ; mais avec la puissance de l'intellect, l'âme rejoint l'*ex nihilo* de Dieu, et touche à l'image de Dieu en elle. Aussi peut-elle opérer elle aussi à partir de rien, à l'image de Dieu. La créature dépasse ses limites créées par cette puissance dans l'âme grâce à laquelle elle pense. Mais que l'âme soit tout entière concentrée dans cette puissance de l'intellect ne va pas de soi : « Il faut que l'âme qui doit contempler Dieu soit passée au crible, dit Eckhart, et affinée dans la lumière et dans la grâce.[1570] » Cette phrase du sermon 45 nous éclaire sur la nature subtile et incréée de l'âme qui loin d'apparaître comme une donnée de nature, est une donnée de grâce chez Eckhart. L'âme n'est pas par elle-même essence incréée, mais créée à l'image de cette essence incréée du Fond divin. La différence est réelle chez le Maître et n'autorise donc aucune dérive panthéiste ; que l'âme doive être « passée au crible », « affinée dans la lumière de la grâce » nécessite alors de reconnaître la primauté du Principe incréé comme Cause dispensatrice de grâces. La grâce n'est pas une donnée

[1567] Maître ECKHART, Sermon 73, JAH III, p. 91. Paris, Seuil, 1978.
[1568] Maître ECKHART, Sermon 9 JAH I, p. 103. Paris, Seuil, 1978.
[1569] Maître ECKHART, Sermon 39, JAH II, p. 57. Paris, Seuil, 1978.
[1570] Maître ECKHART, Sermon 45, JAH II, p. 97. Paris, Seuil, 1978.

extérieure à la relation mais intérieure et consubstantielle à elle. Que signifie l'opération intérieure de la grâce ? En quoi le Principe incréé est-il origine de cette opération intérieure ?

L'âme n'a pas de part immédiate et intime avec Dieu sinon par grâce, mais cela ne fait pas d'elle une essence incréée : elle participe, par grâce, à cette essence incréée du Principe, et peut ainsi goûter Dieu dans sa substance incréée : « L'intellect prend Dieu dans sa nudité, dépouillé de bonté et d'être.[1571] » La noblesse de l'intellect vient de ce qu'il prend Dieu tel qu'il est en lui-même, et non comme ceci ou cela. Il passe le mode. Mais atteint-il pour autant le Fond incréé ? On peut se poser la question, car quel est ce Fond ? Comment se distingue-t-il d'un ceci ou cela ? Comment reconnaître que l'intellect n'est pas dans une projection de la pensée ? Le détachement est ce qui chez Eckhart joue un rôle de révélateur et de catalyseur : que l'esprit humain se détache de ce qui est créé et c'est là la preuve que l'âme est travaillée par la grâce. La pauvreté en esprit est le gage d'une véritable relation à Dieu. Comment faut-il l'entendre ? Je ne veux non plus jamais désirer que Dieu me rende bienheureux par bonté car il ne voudrait pas le faire. Je suis bienheureux seulement parce que Dieu est intellect et que je le reconnais.[1572] » La puissance intellective en l'âme trouve son fondement dans l'intellect divin. Et la béatitude est le fruit de cette raison d'être. C'est enracinée en l'incréé du Principe que l'âme trouve le principe de sa propre activité. Dieu lui-même s'est nommé Verbe. Cette réalité fonde la relation dans et par l'intellect. Saint Jean dit : « Au commencement était le Verbe », et il indique par là que l'on doit être un adverbe à côté du Verbe.[1573] » L'homme « adverbe » à côté du Verbe définit une relation de participation à l'Incréé et non pas un rapport d'assimilation et de fusion. La médiation du Verbe empêche toute accusation de panthéisme à l'encontre d'Eckhart en ce qu'elle place le Verbe au cœur de le la relation, et de là, la grâce de l'Esprit qui opère alors son œuvre d'affinement dans l'âme. Telle est la grâce incréée, au sens où elle sourd directement du « Fond sans fond » de Dieu ; Ainsi « toutes les puissances de l'âme sont comblées et réjouies par le pur influx de la grâce du Seigneur, car la grâce se comporte envers Dieu comme la lumière du soleil envers le soleil, elle est un avec lui et introduit l'âme dans l'être divin, lui donne « la couleur de Dieu » et fait qu'elle goûte la noblesse divine.[1574] » C'est par grâce que l'âme est « introduite dans l'être divin. » Cette réalité incréée de la grâce n'en éloigne pas pour autant la participation active de l'homme en tant qu'il est pleinement actif à cette grâce en l'accueillant. Que la grâce soit grâce ne vient pas comme un effet magique qui dispenserait l'homme d'un travail. Sa part à la relation avec

[1571] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 103. Paris, Seuil, 1978.
[1572] *Ibidem*.
[1573] *Ibidem*, p. 104.
[1574] Sermon 81, JAH III, p. 139.

Dieu est à la fois passive, au sens où il reçoit, et active dans la mesure où il accepte de recevoir. La reconnaissance de l'incréé du Principe par l'intellect de l'âme est donc avant une prise de conscience de la nécessité d'un détachement qui ne peut s'opérer que par grâce. Que tout soit grâce pour l'homme qui s'est mis sous le regard de Dieu n'est pas une fatalité mais une réjouissance, ou plutôt une béatitude dirait Eckhart qui est celle même de Dieu dans cette « connaissance qui plane en elle-même.[1575] » et qui en ce sens, est incréée. La grâce du détachement est donc de n'aspirer à rien d'autre qu'à Dieu, d'être tout entier aspiré par l'incréé du Principe comme par une énergie centrifuge qui fait revenir l'âme en son propre fond, là où elle est l'image du Fond incréé de Dieu : « Quand Dieu est-il ton Dieu ? Quand tu n'aspires à rien d'autre, car ainsi tu as le goût de Dieu.[1576] » Le goût de l'incréé signifie le goût de l'éternité au sens d'un « pur-demeurer » dans le Principe éternel : « Cet homme demeure avec Dieu en une même lumière, c'est pourquoi il n'y a en lui ni souffrance, ni succession, mais une même éternité… C'est pourquoi il ne reçoit rien de nouveau des choses futures ni d'aucun hasard, car il demeure dans un instant en tout temps et sans cesse nouveau.[1577] » Du point de vue de l'incréé, l'éternité est un instant au sens où le temps se trouve ainsi concentré, comme rassemblé dans le point unique et central du Fond, dans ce « sans fond » où Dieu est si simple et si nue qu'il ne peut y pénétrer lui-même que comme déité et non pas comme Dieu. C'est avec le même « absolu » qu'Eckhart parle du petit château fort dans l'âme, image du « sans fond » de Dieu, cet « un unique, sans mode et sans propriété » qui « coûterait à Dieu tous ses noms divins et la propriété de ses Personnes.[1578] » Cette phrase est d'autant plus sibylline qu'elle appelle un au-delà de la Trinité. Dieu dans sa nudité n'est pas Dieu trine. La fin du sermon 2 se rapproche de la fin du sermon 48 où l'étincelle de l'âme qui veut « pénétrer dans le fond simple, dans le désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard, ni Père ni Fils ni Esprit Saint, le plus intime où nul n'est chez soi. »

Ainsi un homme qui veut parvenir au Principe incréé « doit être en tout temps proche de Dieu, lui être présent, en sorte que rien ne puisse l'éloigner de Dieu, ni bonheur, ni malheur, ni aucune créature.[1579] » Ce détachement à l'égard des choses créées est la « distinction », la « noblesse » de l'homme-adverbe. Qu'il soit adverbe signifie bien qu'il n'est pas Verbe lui-même, mais verbe dans le Verbe, intellect créé dans l'Intellect incréé,

[1575] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 105. Paris, Seuil, 1978.
[1576] Maître ECKHART, Sermon 74, JAH III, p. 98. Paris, Seuil, 1978.
[1577] Sermon 2, JAH I, p. 54. Paris, Seuil, 1978.
[1578] *Id.,* p. 56.
[1579] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 104. Paris, Seuil, 1978.

participant ainsi de la nature incréé du Principe sans pour autant s'y assimiler : C'est pourquoi le Maître dit : « La béatitude de Dieu réside dans l'opération vers l'intérieur de l'intellect (*înwertwürkunge der vernünfticheit*) où réside le Verbe (*daz wort inneblîbende ist*). L'âme doit être là un adverbe et opérer une seule œuvre (*ein werk*) avec Dieu, afin de puiser sa béatitude dans la connaissance qui plane en elle-même : dans cette connaissance où Dieu est bienheureux (*in dem înswebenden bekantnisse ze nemenne ir saelicheit in dem selben, dâ got saelic ist*).[1580] » Opérer, par grâce, « une seule œuvre » avec Dieu n'aboutit en aucune manière à établir une égalité de nature entre l'âme et Dieu, mais ouvre le champ du questionnement sur le Principe incréé comme ce « Verbe qui n'est ni prononcé ni pensé (*unvürbrâht und unbedâht*), qui ne sort jamais (*daz niemer ûzkumet*).[1581] » Quand Eckhart affirme que l'intellect opère sans cesse *vers l'intérieur*, il oriente cette opération vers le Verbe incréé, qui « demeure éternellement en celui qui le prononce (*daz niemer ûzkumet, mêr ez ist êwiclich in dem, der ez sprichet).*[1582] » Par ce « demeurer éternel » du Verbe, Eckhart fait allusion à l'incréé en tant qu'il se situe avant le temps et l'expression. Avant même que le Verbe ne soit prononcé, il était. Et c'est cela son incréé : son éternité de Principe, au sens où il ne dépend ni du temps ni de l'espace pour être. Mais s'il était où était-il ? Il n'était pas ici ou là, dans un endroit situable temporellement, mais il était dans l'éternité et à partir d'elle : il était en lui-même l'éternité au sens où parole retenue il concentre en lui toute la création, exprimée dès lors que le Père le prononce : *ez ist ermermê in einem enpfâhenne in dem vater, der ez sprichet, und inneblîbende :* Il est constamment reçu dans le Père qui le prononce et demeurant en lui.[1583] » Le Verbe incréé n'est pas un Non-Verbe mais un « concentré » de Verbe, le Verbe présent éternellement dans le sein du Père, avant son jaillissement hors du fond sans fond.

Dans cette mesure la relation ne peut trouver de terme, et est une vie incessante, à l'image de la Trinité qui jaillit sans cesse du Fond incréé de la *Gottheit*. L'Intellect incréé de Dieu, en ce qu'il est sans fond, invite à un dépassement continuel, à un détachement sans fin. L'homme n'en aura jamais fini de se dépouiller car Dieu est un abîme insondable. Que Dieu soit Dieu comme Principe incréé n'a donc aucune espèce de réalité sans cette vie relationnelle trinitaire que l'on trouve en image dans l'âme, avec ses puissances, et sur laquelle nous reviendrons dans le cours de notre développement : « L'intellect opère sans cesse vers

[1580] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 105, Paris, Seuil, 1978. *DW* I, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, p. 158.
[1581] *Ibidem*.
[1582] *Ibidem*.
[1583] *Ibidem*.

l'intérieur (*Vernünfticheit ist allez înwert würkende*). Plus une chose est subtile (*kleinlîcher*) et spirituelle (*geistlîcher*), plus elle opère fortement vers l'intérieur (*înwert*), et plus l'intellect est fort et subtil, plus ce qu'il connaît s'unit à lui et devient un avec lui (*mêr dâ mite vereinet wirt und mêr ein mit ir wirt*).[1584] » C'est cette dernière partie de la phrase qui pose problème : *mêr dâ mite vereinet wirt und mêr ein mit ir wirt,* car on pourrait penser qu'Eckhart prône une unité de nature. Que l'intellect soit un avec l'objet de sa connaissance signifie-t-il qu'il soit devenu identique à celui-ci ?

Il lui faut se dépouiller de la temporalité et du goût des créatures et retrouver la saveur de l'éternité et de l'incréé. Si parmi les cinq sens, Eckhart choisit celui du goût pour parler du lien qui unit l'incréé de l'âme à l'incréé de Dieu, c'est pour signifier la nature mystique de ce lien, son caractère indéfinissable. Le goût de Dieu ne renvoie à rien d'exprimable : il pose une expérience du plus intime, du plus intérieur et renvoie à la réminiscence d'une origine. De tous les sens, le goût appelle l'intimité la plus marquée : il se fait comme un lien d'assimilation entre l'aliment et celui qui le goût. S'il ne va pas de soi que l'âme retrouve ce goût de Dieu en elle, il n'en est pas moins vrai qu'elle le possède de toute éternité. Mais comment ? Eckhart ne pose pas comme impossible de goûter « spécifiquement » Dieu, d'être totalement uni à Lui, il pose seulement la radicalité de la voie par le principe du dépouillement. Car pour que ce goût émerge, il faut que l'âme ne soit pas seulement dépouillée mais complètement dépouillée du créé, c'est-à-dire absolument détachée du créé. Eckhart ne reviendra jamais sur le caractère absolu de ce détachement. Il réalise l'extrême difficulté d'une telle voie, mais n'offre aucun compromis. Car, de même que Dieu est incréé en son fond, l'âme doit l'être dans le sien afin que le propre de l'âme soit le propre de Dieu, qu'aucune saveur autre ne s'ajoute à la saveur de Dieu qui exige pureté et nudité. C'est pourquoi Eckhart n'hésite pas à dire : *« Je suis souvent effrayé, quand je dois parler de Dieu, du détachement total que doit avoir l'âme qui veut parvenir à l'union.*[1585] *»* L'enjeu de la métaphysique et de la théologie d'Eckhart est donc bien cette « union », cette relation d'intimité au Principe incréé. Le chemin pour y parvenir est radical, mais non pas impossible. Si la porte est étroite et le sentier resserré, il est toutefois à la portée de l'homme, ou plutôt à la portée de Dieu en l'homme qui accepte de Le recevoir. Qu'est-ce à dire ? Si retrouver le goût du Principe incréé ne s'obtient qu'au prix d'un absolu détachement, comment l'âme va-t-elle y parvenir ?

[1584] Sermon 9, JAH I p. 105
[1585] *Ibidem*.

L'Ecriture dit : *« Au temps de minuit, alors que le silence enveloppait toutes choses, ta parole, Seigneur, descendit du trône royal.*[1586] *»* Voici l'explication qu'en donne Eckhart : « dans la nuit, quand aucune créature ne brille ni ne jette son regard dans l'âme, dans le silence où rien ne parle à l'âme, la parole est prononcée dans l'intellect.[1587] » Deux éléments nouveaux apparaissent dans le propos du Maître : la parole (le Verbe) et l'intellect. D'emblée, il sous-entend le lien essentiel qui les unit. Or par avance, il pose les conditions « métaphysiques » pour que cette parole soit prononcée dans l'intellect : la nuit et le silence, c'est-à-dire le retrait du créé. Ce dernier ne pouvant disparaître, être annihilé, Eckhart entend qu'il devienne si petit, si insignifiant, qu'il se subsume totalement à l'incréé. Car la saveur de l'incréé est si pure qu'elle ne supporterait aucune scorie. Le Dieu-Absolu, comme Principe incréé, n'a de part avec l'âme que dans la mesure où Il s'y retrouve Lui-même, c'est-à-dire dans la mesure où l'âme est totalement concentrée en ce point incréé d'elle-même, détachée du créé. Elle doit avoir détourné son attention du créé, être totalement tournée vers ce lieu incréé où règnent nuit et silence. Le métaphysique se joint à l'éthique pour définir les conditions de possibilité de la vie spirituelle et mystique. Or dans cette opération de concentration, d'attention, l'intellect joue un rôle central. C'est par lui que semble s'opérer le dépouillement et en lui que la parole est prononcée. Car, ajoute Eckhart, « la parole est une propriété de l'intellect et s'énonce « *verbum* », la parole étant et demeurant dans l'intellect.[1588] » Le verbe a donc un lien consubstantiel à l'intellect. Ce dernier devient ainsi le lieu le plus adéquat à son éclosion. A partir de quels critères Eckhart établit-il une place prépondérante à l'intellect ?

Eckhart confère à cette puissance intellective de l'âme la faculté de l'union au Principe incréé. Si, dans la pensée eckhartienne, nous retrouvons les leçons de l'aristotélisme, comment le Maître va-t-il les orienter dans la perspective de l'union de l'âme au Principe incréé ? L'intellect, dans la puissance passive ressemble à la lumière naturelle des anges qui est la lumière vespérale. Avec la puissance active, il porte en haut toutes choses en Dieu, et il est toutes choses dans la lumière matutinale. A l'intérieur même de l'opération de connaissance, l'intellect patient et l'intellect agent ont une nature respective. Mais Eckhart prend l'intellect dans son unité : « En tant que tel, dit-il, il est similitude de la totalité de l'être : il contient en lui-même l'universalité des êtres, mais non celui-ci ou celui-là considéré à part. Ainsi l'objet propre de l'intellect, c'est l'être pris absolument et non pas celui-ci ou

[1586] *Sagesse* 18, 14.
[1587] Maître ECKHART, Sermon 73, JAH III, p. 91. Paris, Seuil, 1978.
[1588] *Ibidem*.

celui-là.[1589] » L'objet propre de l'intellect est donc l'incréé en tant qu' « être pris absolument » : il est de la nature même de l'intellect de désirer le Principe. En cela la créature intellectuelle diffère de toute autre créature qui lui est inférieure en ce que « l'inférieur est produit à la ressemblance de ce qui est en Dieu et n'a de correspondant en Dieu que cette Idée d'après laquelle il est dit être créé.[1590] » La réalité incréée est essentiellement intellectuelle chez Eckhart, alors que la réalité créée renvoie à tout ce qui est infra-intellectuel : « Chaque nature intellectuelle a, comme telle, plutôt pour modèle Dieu lui-même et non pas simplement une idée divine.[1591] » La nature intellectuelle a pour modèle le Principe incréé. La raison en est que l'intellect, comme tel, est « ce grâce à quoi le sujet connaissant devient toutes choses.[1592] » ; il n'est donc pas seulement tel ou tel spécifiquement déterminé. Avicenne l'explique ainsi au livre X de sa *Métaphysique* : « L'accomplissement de l'âme rationnelle est de devenir monde intelligible, que vienne s'inscrire en elle la forme de tout l'être. »

4.3 L'âme comme lieu de naissance de la Parole incréée

Image du Père, le Fils est alors le temple de sa Parole : Fils unique, Parole incarnée du Père qui est à elle-même le lieu incréée de l'amour trinitaire. L'étincelle de l'âme ou lumière intérieure, trace d'incréé divin déposée en l'homme est à l'image de cette dynamique amoureuse. Or cette dynamique dit avant tout une naissance : acte d'amour par excellence où le Père se donne lui-même, et même plus que lui-même puisqu'il donne ce qu'il n'a pas et ce qu'il n'est pas : il donne son Néant incréé, ce fond où il n'est pas chez lui, où il se déborde lui-même. Acte suprême de donation et d'amour où de l'intimité qui unit le Père à son Fils éclora l'Esprit Saint. Cette dynamique de l'engendrer au sein de la Trinité est l'expression même de ce fond intime, antérieur et premier de la *Gotheit*. Car ce chemin de conversion, de retour au plus intime de soi, à sa par incréée, sans lieu et sans pourquoi, signifie un devenir-fils par la naissance du Fils en moi. Naissance qualifiée d'éternelle parce qu'elle se produit au-delà du temps, par-delà la linéarité du temps. Elle s'accomplit dans la circularité même d'un temps éternel. Dieu engendre alors son Verbe dans l'âme qui l'enfante en retour dans son cœur paternel. L'identité entre Dieu et l'âme est ainsi accomplie, ou plutôt retrouvée puisque, de toute éternité, l'âme sommeillait dans « la Pureté première », « la ténèbre

[1589] Maître ECKHART, *Expositio in Gen*, OLME I, n. 115, p. 384-385
[1590] *Ibidem*.
[1591] *Ibidem*.
[1592] ARISTOTE, *De l'âme*, III, c.5, 430 a 15. L'intellect chez Aristote est d'une certaine façon toutes choses et l'être en sa totalité. *Cf* De l'âme, c 8, 431 b 21 ; *Cf* Thomas d'Aquin, Prima pars questio 54 article 2

silencieuse de la Paternité cachée ». La condition de la divinisation est donc une ouverture pleine et entière à la grâce de Dieu, ouverture qui ne se réalise que par le détachement absolu : « Quand l'âme est toute pleine de grâce et que, de tout ce qui est en elle, rien ne lui reste que la grâce n'opère et n'accomplisse »[1593] L'âme n'est divinisée que quand elle se faire pure capacité ou réceptacle à la grâce de Dieu. Comme telle elle est néant, vide absolu, ouverture totale « de telle sorte que l'âme accomplisse tout ce que l'âme doit opérer »[1594].

En quoi l'incréé de l'homme et l'incréé de Dieu plus qu'un lieu statique désigne avant tout un dynamique, dynamique qui trace un chemin, une quête spirituelle où l'homme joue son humanité même, c'est-à-dire la plein accomplissement de sa part divine, la réalisation même de la naissance éternelle. L'homme doit se faire intérieur, revenir à l'intérieur, être intérieur. Cette exigence parcourt l'œuvre du maître. Elle est d'abord spirituelle et son sens rejoint l'incréé de l'âme, cette trace de divin en nous puisqu'elle dit l'unité à laquelle l'homme est appelé dans sa relation à Dieu. L'intériorisation de l'homme doit se faire au prix d'un certain rapport au créé : l'homme doit se détacher du créé pour retrouver une juste relation à lui : une relation de Dieu et en Dieu. Renoncer au créé, à toute modalité d'appartenance, se donne alors comme une condition du devenir intérieur à soi et engage alors à un chemin de retour, à cette dynamique de la percée.

[1593] Maître ECKHART, Sermon 21, I, p.186.
[1594] *Ibidem*.

III°) LA NAISSANCE DU VERBE ETERNEL DANS L'ÂME

Il s'agit de comprendre où et comment se réalise cette naissance, voyant en elle une des clés de l'interprétation de l'itinéraire spirituel du Maître. C'est là que la notion d'*incréé* joue un rôle prépondérant dans la mesure où Eckhart l'assimile à ce « fond » où se réalise « l'advenue comme immanent en l'homme du *Logos* divin »[1595] Mais qu'est-ce alors que ce « fond » ? En quel sens peut-il se rattacher à l'*Etwas in der Seêle (*« Quelque chose dans l'âme » ou *das fünkelin der seêle* qu'Eckhart semble assimiler à la *scintilla animae*, en suivant la tradition d'Hugues et Richard de saint Victor qui évoquaient déjà un élément très élevé et très subtil de l'âme, acumen mentis, ou au contraire profond et caché : *intimum mentis, intimum mentis sinus)*.

Or, chez le Maître, ce « quelque chose », s'il peut prendre plusieurs formes, peut aussi recouvrir plusieurs fonctions : tantôt assimilé à l'intellect, tantôt dépassant l'intellect, il prend la forme d'un fond, d'une flamme, etc, et, au-delà même de ces images, d'un fond sans fond, d'une lumière au-dessus de toute lumière. Qu'est-ce donc ? Maître Eckhart n'aurait-il pas su arrêter son jugement ? Bien sûr, cela ne se peut. Et il convient de rechercher ici l'unité de tous ces sens, ce qui les rassemble et nous permettrait ainsi d'approcher la signification de cette part incréée de l'âme qui semble être un des fondements de son ontologie et de sa mystique, et qui l'érige aussi en penseur original à l'égard de toute la tradition, ce « quelque chose » que Dieu a mis dans l'âme et qui constitue son éminente noblesse ? Car c'est en ce fond qu'a lieu l'événement de la naissance du Verbe. Il s'agit de voir en quoi, par la notion d'*ungeschaffen*, *increatus* dans le texte latin, Maître Eckhart dégage le cœur même du message chrétien.

Eckhart n'est pas l'homme des compromis et de la facilité. Il poursuit la recherche de Dieu et de soi-même sur une voie que Stanislas Breton qualifie justement d' «excessive », et qui prend l'*ungeschaffen* comme dépassement même de son propre aboutissement, limite illimitée qui vient au terme d'un détachement radical. Il faut faire le vide au plus intime de soi, nous dit le maître rhénan, et recouvrer la pureté de cette Image originelle, de cet Incréé, en quoi l'homme peut intérieurement et véritablement se retrouver et retrouver Dieu Lui-même, dans sa *Gotheit*.

[1595] J.-M. COUNET, « Ontologie et itinéraire spirituel chez Maître Eckhart », *Revue philosophique de Louvain* 1998, p.123.

Ainsi « quand l'âme reçoit un baiser de la déité, elle est dans toute sa perfection et sa béatitude, elle est embrassée par l'Unité. »[1596] Or qu'est-ce que la grâce sanctifiante opère dans l'âme ainsi libérée du créé, revenue à sa part incréée ?

C'est à ce point du parcours que Maître Eckhart met en place le thème central de sa pensée mystique : la naissance du Verbe. Il s'agira donc pour nous d'étudier les liens qui unissent l'*ungeschaffen* avec cette naissance. En quel sens ne peut-on comprendre la naissance de Dieu dans l'âme sans avoir au préalable défini ce que le Thuringien entend par « incréé » de Dieu et de l'âme ?

1°) Où cette naissance se produit-elle ?

Loris Sturlese pense que « l'idée de la naissance de Dieu dans l'âme » est la caractéristique et le sommet de son oeuvre allemande et qu'elle s'inscrit dans la finalité d'un cheminement spéculatif[1597]. En quoi la place de l'incréé dans la pensée du Maître vient-elle confirmer cette position de Loris Sturlese ?

Pour le montrer, nous devons d'abord voir que cette naissance se réalise dans l'*Etwas in der Sêle*, c'est-à-dire dans la partie la plus noble de l'âme, et que cette noblesse signifie un « néant », un renoncement absolu au créé, une humilité et une intériorité radicales de l'homme.

Mais par l'emploi du terme « *Etwas* », Eckhart montre combien il est difficile de nommer et de parler de ce lieu. Suso lui-même évitait de le désigner, parlant du « où » supradivin ou encore inventant la métaphore de la « montagne sauvage », « abîme profond et insondable pour toutes les créatures », lieu par excellence du mystère incréé[1598].

Donc en quoi l'*Etwas in der Seêle* est le coeur et le principe de la naissance de Dieu dans l'âme ?

La naissance de Dieu dans l'âme relève de cette pensée christocentrique et d'une profonde compréhension des mystères chrétiens : « Voici que nous entrons dans le temps de la naissance éternelle, par laquelle Dieu le Père a engendré dans l'éternité et ne cesse d'engendrer afin que cette même naissance se produise aujourd'hui, dans le temps, dans la

[1596] Maître ECKHART, *In diebus suis placuit Deo*, I, 112.
[1597] *Meister Eckhart, Ein Porträt Regensburg, Eichstätter Hochschule* 90, 1993, p. 18.
[1598] Henri SUSO, *Vies*, chapitre 52, JAH, p. 396. Paris, Seuil.

nature humaine»[1599] Eckhart nous conduit par là dans un registre mystique. L'expérience de la naissance est profondément intérieure : « Que cette naissance se produise toujours, dit saint Augustin, à quoi cela me sert-il si elle ne se produit *en moi* ? Qu'elle se produise en moi, c'est cela qui importe. »[1600] L'intériorité comme lieu de la naissance rejoint l'incréé comme « Désert », lieu dépouillé par lequel Eckhart exprime l'idée du Néant en tant que transcendance du créé. Le maître tente ainsi de nommer l'innommable et rend compte du mystique dans un discours théologique et métaphysique. En cela, il porte un regard novateur et s'éloigne de ses prédécesseurs.

Car s'il y a connaissance analogique du principe selon la procession et la conversion, il n'y a pas réellement de mode de connaissance qui corresponde à l'union : Eckhart va nommer cette union, il va lui donner la « forme » de la naissance de Dieu dans l'âme.

Or ce qui l'intéresse au premier chef c'est le lieu de la naissance. Le « quelque chose » dans l'âme constitue l'empreinte de l'incréé divin dans l'âme. Il apparaît donc comme le lieu de toute perfection pour l'homme, c'est-à-dire comme ce lieu dit de la naissance. Sans le dire explicitement, l'*Etwas in der Seêle* occupe toute la réflexion du Maître dans le Sermon 102, car, dit-il :

> *« L'image de l'âme possède des dispositions particulières pour cette naissance éternelle*[1601] *»*

Ainsi Eckhart renvoie à sa réflexion sur l'image, et désigne, par elle, non pas l'image créée mais l'image incréée c'est-à-dire ce qu'il nomme un « *Etwas* » reconnaissant dans la neutralité de l'indicible la très grande noblesse de cette image. Ici Eckhart nous renvoie en filigrane au Commentaire de l'Evangile de Jean : Le Fils unique engendré par Dieu le Père, est une image parfaite de Dieu. Et cette image, nous dit Eckhart, est un « miroir sans tache », une émanation toute pure « de Dieu »[1602]. Comme telle, « rien de souillé ne pénètre en elle[1603] », c'est-à-dire que cette Image est une et pure en ce qu'elle est dépouillée du créé, et donc qu'elle est incréée. Et l'incréé de l'image ne recevant son être que de son exemplaire, c'est-à-dire de la Trinité, se donne comme

[1599] Maître ECKHART, Sermon 101, *Au milieu du silence*, p. 35. Paris, Arfuyen.
[1600] *Ibidem*.
[1601] Maître ECKHART, Sermon 102, p. 68. Paris, Arfuyen.
[1602] *LW* 3, n. 27
[1603] *Ibidem*.

« éclat de la lumière éternelle.[1604] *»*

Ainsi pour Diethmar Mieth, « la source de la doctrine de la naissance de Dieu dans l'âme d'Eckhart doit être le Prologue de l'evangile de Jean. » Cf « Kontemplation und Gottesgeburt », dans : Die religiöse Erfahrung im Chritentum und die christliche Erfahrung des Religiösen bei Meister Eckhart, dans W. Hang und D. Mieth (éd.)[1605].

Le Fils comme Image parfaite du Père manifeste un éclat de la lumière éternelle incréée. Car « le Père engendre son Fils dans l'éternité semblable à lui-même.[1606] » Et comme incréée, cette lumière du Verbe renvoie au Néant de Dieu, c'est-à-dire à son « Désert », à sa *Gotheit*, au « Dieu d'avant Dieu ». Or cette image est imprimée dans le fond de l'âme, dans ce « néant » qui est aussi un « quelque chose » et qui est un « quelque chose » parce qu'il est un « néant » innommé et inconnu. Et d'ailleurs ce « quelque chose » est si insaisissable en lui-même qu'Eckhart le place au-dessus de tout le créé :

« Il est dans l'âme quelque chose de si apparenté à Dieu que c'est un et non uni. C'est un, cela n'a rien de commun avec rien et cela n'a non plus rien de commun avec tout le créé.[1607] *»*

Autant de négations pour dire le « Néant » de ce « quelque chose » : non pas un néant de créature, mais un Néant incréé au sens où il transcende le créé et lui est antérieur. Il s'agit donc là d'un Néant principiel. Pour le désigner, le Maître parle à partir de l'éternité, et non pas à partir du temps. Et si ce « Néant » est un « Quelque chose », on peut en déduire que ce quelque chose reste caché à la connaissance naturelle, ne relevant que d'un savoir surnaturel.

« Tout ce qui est créé est néant. Or cela est loin de toute chose créée et étranger à elle. [1608]*»*

On trouve un écho de ce Néant dans les écrits de Suso qui évoque ce lieu sans lieu qu'est le fond incréé dans l'âme :

[1604] *Ibidem*.
[1605] D. MIETH, *Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition*, München, 1992, p. 205-228.
[1606] Maître ECKHART, Sermon 6, JAH I, p. 85. Paris, Seuil.
[1607] Maître ECKHART, Sermon 12, JAH I, p. 122. Paris, Seuil.
[1608] *Ibidem*.

« Ce où superessentiel dont il a été parlé, où un serviteur éprouvé doit cohabiter avec le Fils éternel, on peut le nommer le néant essentiel et sans nom, et là l'esprit parvient au Néant de l'unité. Et l'unité se nomme un Néant parce que l'esprit ne peut comprendre ce qu'il est selon aucun mode temporel.[1609] »

Le « quelque chose » dans l'âme désigne donc le lieu de l'éternité de Dieu, ainsi compris comme Unité incréée. Dieu n'est rien d'autre que l'Unité et l'Eternité elles-mêmes. Et parce que la nature même de Dieu est incréée, toutes choses sont en lui égales. En tant qu'incréé le « Quelque chose » dans l'âme est Un-Néant. Par ce paradoxe qui lui est inhérent, il renvoie à la nature incréé de la Déité, semblable à elle par grâce.

On constate alors toute la puissance, tout l'absolu de l'*Etwas in der sêle* qui dépasse de loin tout ce que l'on avait déjà pu dire sur l'âme humaine.[1610] Cela passe infiniment le créé. C'est incréé. C'est pourquoi ce « quelque chose » est le lieu de l'expérience mystique par excellence qui est la naissance éternelle de Dieu dans l'âme : expérience de l'unité et de la fécondité spirituelle par excellence qui constitue le cœur de l'enseignement du Maître, l'aboutissement de son cheminement spéculatif, l'expression même de sa *Wesenmystik*

Or il faut bien noter qu'il s'agit d'un « quelque chose » dans l'âme, si subtil et spirituel, qu'il est en elle à l'état de trace, de point, d'inconnu appelé métaphoriquement « gouttelette », « étincelle » ou encore « brindille » : Eckhart désigne par là quelque chose de si infime, de si délicat que cela ne peut être qu'incréé. Car comme il le dit au Sermon 9, il s'agit ici d'un « non-être », au sens où dans ce quelque chose, l'âme a reçu l'être par excès, l'être divin lui-même.

Il n'est donc pas question de l'âme tout entière : l'âme tout entière ne peut pas être le lieu de la naissance. Elle ne peut l'être que dans la part la plus subtile et la plus intérieure d'elle-même (En tant que part subtile, Eckhart révèle sa nature surnaturelle, c'est-à-dire cette « autre nature qui est si pure en elle-même, qui ne cherche ni ceci ni cela, qui se dégage de tout le reste et court seulement vers la pureté première. » Sermon 51, JAH II, p. 136. Paris, Seuil.), que dans sa part incréée :

[1609] Henri SUSO, *Vies*, chapitre 52, JAH p. 396. Paris, Seuil.
[1610] Toutefois on retrouve des idées semblables dans la mystique rhéno-flamande, notamment chez Hadewijch d'Anvers et Marguerite Porete.

« Si l'âme était tout entière ainsi, elle serait incréée et incréable. Or il n'en est pas ainsi. Avec l'autre partie d'elle-même, elle a un regard et un attachement au temps, et par là elle touche le créé et elle est créée. [1611]»

Car « s'il faut que Dieu entre, la créature doit sortir[1612] ». Par là, Eckhart entend que l'homme doit abandonner le créé pour se tenir concentré dans la demeure incréée dans son âme, dans ce petit château fort (*bürgelîn*), métaphore qui traduit la très grande noblesse de ce lieu. Car en ce château fort, l'homme se tient en son origine première, lieu non-né (*ungeboren*[1613]) qui peut ainsi devenir le lieu de la naissance éternelle.

C'est donc dans la partie de l'âme qui touche l'éternité que Dieu fait naître son Verbe intérieur et éternel, dans ce « quelque chose », miroir sans tache de la nature divine elle-même. L'*Etwas in der sêle* comme miroir renvoyant le pur éclat de la lumière incréé de la Déité. Et c'est en retrouvant l'homme dans ce lieu le plus profond, le plus subtil, le plus divin de lui-même, qu'Il lui donne tout son être et toute sa Déité.

Dieu attend de Se donner pleinement à l'homme. Il attend que l'homme se dépouille totalement de sa part créée et retourne en sa part incréée, c'est-à-dire qu'il vienne se loger à la dernière place, dans ce lieu le plus bas, le plus pauvre de lui-même, en ce « quelque chose » dans l'âme. Alors « Il ne réserve rien qu'Il ne doive absolument répandre en fécondité.[1614] »

Donc dans ce « quelque chose », dans l'image, dans le fond le plus dépouillé et le plus pauvre de son âme, l'homme acquiert toute sa noblesse. Et le « quelque chose » dans l'âme devient alors gros d'incréé, c'est-à-dire riche de la présence même de Dieu le Fils qui naît en lui de la même façon qu'il naît de toute éternité au sein de la Trinité et de la même façon qu'il naquit en la Vierge Marie.

Cette naissance « se produit dans l'âme d'une manière propre et spécifique et est opérée par le Père dans le fond et le plus intime de l'âme, là où jamais les images n'ont éclairé ni les puissances reposé. [1615] » Car en ce lieu secret de son âme, l'homme est éternellement comme un « *adverbe* auprès du Verbe [1616]» Il ne lui est ni lointain ni extérieur, il lui est semblable.

[1611] Maître ECKHART, Sermon 13, JAH I, p. 129. Paris, Seuil.
[1612] Maître ECKHART, Sermon 102, p. 71. Paris, Arfuyen.
[1613] Maître ECKHART, Sermon 52, JAH II, p. 148. Paris, Seuil.
[1614] Maître ECKHART, Sermon 48, JAH II, p. 113. Paris, Seuil.
[1615] Maître ECKHART, Sermon 102, p. 68. Paris, Arfuyen
[1616] Maître ECKHART, Sermon 9, JAH I, p. 102. Paris, Seuil.

1.1 Un « lieu sans lieu »

Antre de toute fécondité, l'*Etwas in der Seêle* n'appartient ni au temps ni à l'espace, et en ce sens, apparaît comme ce lieu du paradoxe mystique par excellence : lieu le plus bas c'est aussi le lieu le plus élevé, lieu le plus subtil dans l'âme, il n'est pourtant pas contenu en elle et la dépasse infiniment, c'est pourquoi ce « Quelque chose » est un « Néant », un lieu très haut et très bas à la fois. Car sa nature non-née en fait le lieu de la naissance du Verbe incréé et non-né en tant que Celui-ci demeure éternellement dans le sein du Père.

C'est pourquoi c'est le lieu de la Lumière, métaphore la plus fréquente chez Eckhart pour désigner la pureté de la nature même de Dieu :

« J'ai quelquefois parlé d'une lumière qui est dans l'âme, qui est incréée et incréable. De cette lumière je parle toujours dans mes sermons, et cette même lumière saisit Dieu dans intermédiaire, sans que rien le recouvre et dans sa nudité, telle qu'il est en lui-même, et c'est le saisir dans l'accomplissement de la naissance.[1617] »

Car le Verbe est Lumière incréée et naît de la Lumière incréée. C'est pourquoi seule une lumière incréée peut lui donner naissance.

Et cette lumière est ce qu'Eckhart désigne par l' « *etwas* » parce que cette lumière est sans qualités, c'est un « Néant », une « Ténèbre » suressentielle pour reprendre le terme de Denys.

C'est pourquoi, dans ce lieu incréé, éternel et absolu, l'âme ressent pleinement le goût de Dieu :

« Car le plus élevé par quoi Dieu veut donner sa promesse est la lumière.

Un maître [1618] dit : « Le goût de tout ce qui est désirable doit être porté dans l'âme par la lumière. Un maître dit : « Rien n'a jamais été si pur qu'il puisse pénétrer dans le fond de l'âme sinon Dieu seul. Il veut dire : Dieu « brille dans des ténèbres » où l'âme échappe à toute lumière. [1619]»

[1617] Maître ECKHART, Sermon 48, JAH II, p. 113. Paris, Seuil.
[1618] Par ce « maître », Eckhart désigne le merveilleux Denys.
[1619] Maître ECKHART, Sermon 72, JAH III, p. 85. Paris, Seuil.

L'esprit sent bien qu'il est « porté vers autre chose que lui-même[1620] ». Et ce qui le porte est à proprement « quelque chose » plutôt que rien, mais pour l'esprit c'est un néant selon son mode d'exister.

Cela ne peut donc être que dans l'*Etwas in der sêele*, c'est-à-dire dans le plus subtil et le plus pur, le plus divin dans l'âme, que cette naissance éternelle s'accomplit. L'âme y est recluse dans le plus pur d'elle-même, c'est-à-dire dans ce qui ne touche ni au temps ni à l'espace. Or en quoi la nature incréée de cet *Etwas in der sêele* implique-t-elle une difficulté à parler du lieu même de la naissance ? Qu'est-ce ce lieu et par quels terme Eckhart le désigne-t-il ?

1.2 Un « fond sans fond »

« Dieu n'a pas de lieu qui soit plus particulièrement à lui qu'un cœur pur et une âme pure ; là, le Père engendre son Fils comme il l'engendre dans l'éternité, ni plus ni moins [1621] »

Got enhat kein eygner statt dann ein rein hertz und ein reine sel ; do gebirt der vatter sinen sun, als er inn der ewikeit gebirt wedr meer noch minder [1622].

Nous soulignons l'adjectif « pur » pour montrer qu'il s'agit bien là de l'attribut propre à ce « fond ». Cœur (*hertz*) et âme (*sel*) sont les deux noms qui désignent les parts les plus nobles de l'homme.

Dieu cherche donc un lieu qui lui soit conforme pour engendrer son Fils « comme il l'engendre dans l'éternité », c'est-à-dire dans le sein même de la Trinité. Il faut entendre ici une conformité à la nature incréée de Dieu, à son « fond ». Eckhart fait souvent allusion au « fond » divin désignant par ce terme le lieu où Dieu est vraiment chez lui. Mais quel est ce « fond » de Dieu ? Pourquoi employer ce terme métaphorique de « *grunt* » pour désigner le lieu même de Dieu ? On notera que tout ce qui est au fond de quelque chose est invisible parce qu'il est recouvert par quelque chose d'autre que lui ou parce qu'il est trop profond ; il est parfois difficile d'apercevoir le fond d'un puits à cause de sa profondeur. Mais tout dépend de notre situation par rapport à ce fond, si l'on est plus ou moins éloigné de lui. Le fond

[1620] Henri SUSO, *Vies*, chapitre 52, JAH p. 396. Paris, Seuil.
[1621] Maître ECKHART, Sermon 5a, JAH I, p. 71. Paris, Seuil.
[1622] Maître ECKHART, Sermon 5a, *In hoc apparuit, DW* I, p. 80. Stuttgart, Kohlhammer.

évoque donc ce qu'il y a de plus bas, de plus profond, de plus indiscernable. On pense alors au silence et à la nuit des abysses, comme à ce lieu secret et caché.

Dans le Sermon allemand 48 Eckhart nous parle de la lumière dans l'âme qui veut *« pénétrer dans le fond simple, dans le désert silencieux, où jamais distinction n'a jeté un regard, ni Père ni Fils ni Esprit Saint, le plus intime où nul n'est chez soi (in dem innigesten, dâ nieman heime enist).*[1623] *»*

Cette « lumière », ou se « quelque chose », ne se contente pas de Dieu en tant qu'il se manifeste comme Père, Fils ou saint Esprit, elle veut savoir, nous dit Eckhart, d'où Il vient, quelle est son origine. Elle veut donc le connaître dans la nudité de son être. C'est pourquoi elle veut aller dans le « fond simple ».

Dans son « fond », Dieu ne serait donc plus le même qu'à sa « surface » : on retrouve ici la distinction entre le *Got* et la *Gotheit*, entre le Dieu qui se manifeste et le Dieu qui se retire. Le « fond » serait donc l'endroit de l'origine par excellence, le lieu même de la profondeur incréée de Dieu, espace antérieur au temps et au créé. Car dans son fond, Dieu est Un. C'est pourquoi ce « fond » est simple. Aucune image ne vient s'y imprimer. Dieu y est reclus non plus selon ses modes mais selon son essence. Dans ce fond, le créé se tait et tout est incréé :

« Ce fond est un silence simple, immobile en lui-même.[1624] *»*

La nature incréée de ce fond en fait un lieu pur au sens où il est détaché de tout le sens créé, du temps, de l'espace, des images.

Henri Suso nous parle d' « abîme profond, insondable pour toutes les créatures, et qui connaît seul son propre fond ; il est caché également à tout ce qui n'est pas lui-même, sinon à ceux de qui il veut se faire connaître. [1625]»

On retrouve la même idée dans l'œuvre mystique d'Hadewijch d'Anvers. Ainsi dans sa Onzième Vision, elle parle d'un « abîme tourbillonnant très profond, vaste et très sombre[1626] », ou encore : « L'abîme insondable était si profond et si haut que personne ne

[1623] Maître ECKHART, Sermon 48, JAH II, p. 114. Paris, Seuil. Daz disem selben liehte niht engenüeget an dem einvaltigen stillestâden götlîchen wesene, daz weder gibet noch nimet, mêr: ez wil wizzen, von wannen diz wesen her kome; ez wil in den einvaltigen grunt, in die stillen wüeste, dâ nie underscheit îngeluogete weder vater noch sun noch heiliger geist; in dem innigesten, dâ nieman heime enist. DW 2, *p. 420.*

[1624] *Ibidem*.

[1625] Henri SUSO, Vies, chapitre 52, JAH, p. 307. Paris, Seuil.

[1626] HADEWIJSCH d'Anvers, Visioenen, I, p. 106-122. Ce texte a été traduit en français par Jean-Baptiste Porion : « La onzième vision de Hadewijch », Nova et vetera, t. 24, 1949, p. 43-49. Visions, 1987, p. 62-68

pouvait y pénétrer.[1627] » Dans la première partie de sa Vision, la béguine anversoise évoque l'abîme divin au sein duquel elle voit des images concrètes (l'Agneau, David avec sa harpe, des fêtes) et a des intuitions spirituelles : la naissance de Dieu dans les âmes, la connaissance de leur être profond. Par cet « abîme », Hadewijch semble désigner la substance divine incréée, c'est-à-dire la Déité :

« Dans la vastitude, je vis des fêtes comme si David jouait de la harpe en frappant les cordes. Alors je vis un enfant naître dans le secret des âmes aimantes, cachées à elles-mêmes dans la profondeur dont je parle. »

Et de fait, cette « profondeur » dont l'auteure visionnaire parle rappelle le « *grunt öhne grunt* » eckhartien. Car dans cet « abîme », l'âme rejoint son être véritable en la Déité. Car l'âme est ici recueillie dans l'*Etwas in der Seele*, dans le Don unique, hors de la multiplicité des dons : c'est alors qu'elle accède à l'unité, et que l' « enfant », c'est-à-dire le Verbe-Fils, peut naître. Or il faut noter que chez Hadewijch, comme chez Eckhart, cette expérience de la naissance, de l'union mystique, a lieu dans le secret, dans le plus caché, le plus intime de l'âme. Et cette « intimité » est si mystérieuse et inconnue qu'elle ne peut s'exprimer que par négations : « sans Dieu par excès de Dieu, instable par excès de constance, ignorant par excès de savoir.[1628] » Et si ce dont on ne peut pas parler il faut le taire, du moins est-il possible de le dire à ceux qui sont susceptibles de le recevoir.

Cet abîme de la mystique rhéno-flamande se situe dans l'éternité « immense, sans bornes » où « l'âme est séparée, dilatée, sauvée engloutie dans l'Unité.[1629] » Dans ce *Poème*, Hadewijch évoque la connaissance nue de la Déité, au-delà de l'intelligence, des images, des formes et la déficience, cet écart entre ce qui est reçu et ce qui reste à recevoir. Et dans sa mystique, c'est dans cet écart que, paradoxalement, se situe l'union au Principe incréé. En effet, par cette plongée dans l'abîme d'inconnaissance au-delà des formes et des images, l'âme reconnaît toute son « néant » : « Ceux qui s'enfoncent plus avant dans la haute connaissance de l'amour nu voient augmenter la déficience.[1630] » ; elle s'ouvre ainsi pleinement à la grâce de Dieu et ne revendique rien d'elle-même et par elle-même.

Le « fond » d'Eckhart, l'« abîme » d'Hadewijch représente donc l'Immense Incréé divin dans sa totalité, la « Ténèbre lumineuse » de la divine clarté, Le « Néant innommé » de Dieu :

[1627] Ibidem.
[1628] *Die Werke der Hadewijch* : I. Teil. *Die Briefe, Aus dem Altflämischen übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen versehen von J.O. Plassmann,* Hannover, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1923. *Br* XXVIII, l. 227-230
[1629] HADEWIJH d'Anvers, XVIIème Poème. *Mengeldichten* XVII, p. 86-91.
[1630] *Ibidem*.

« Là, il semble que, dans l'obscurité, se révèle un *Eant* simple (*simpel iet*) qui va s'éloignant et qu'elle doit reconnaître dans la nudité du Néant.[1631] »

Car ce fond est un lieu simple, sans fond, incirconscrit dans la vaste immensité. Lieu nu et intact dans la mesure où on ne l'atteint qu'après une longue préparation par le détachement (Eckhart) ou le dépouillement (Hadewijch).

Le vide ou le néant de ce lieu signifie alors une plénitude, celle même de la naissance :

« J'ai intégré tout ce qui était divisé en moi-même.[1632] »

A une telle étape de l'ascension spirituelle, l'homme est parvenu à intégrer pleinement son être éternel, l'être qu'il fut éternellement dans la *Gotheit*. Tel est le principe du détachement et l'axe même du sermon 52 :

« Lorsque l'homme se tenait dans l'être éternel de Dieu, rien d'autre ne vivait en lui et ce qui vivait là, c'était lui-même :

Wan, dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô enlebete in im niht ein anderz ; mêr : waz dâ lebete, daz was er selber.[1633]

Or quand l'homme est parvenu à « se tenir dans l'être éternel de Dieu », il est parvenu au Néant de la plénitude, c'est-à-dire qu'il s'est retiré en ce fond incréé ; il est alors tout entier tourné vers le « quelque chose » de son âme. « L'Etwas in der Seele », le plus subtil, le plus infime, le plus fin, est alors ce qui paradoxalement élargit l'âme aux dimensions de la Déité, à l'abîme, au « sans fond » de la Substance divine incréée.

Il est alors fond « sans fond », c'est-à-dire sans autre fondement que lui-même : Fond-Principe en tant qu'il est l'habitation de l'Eternel. C'est pourquoi

« le Père s'engendre lui-même et aussi ce même Verbe et toutes choses, et sa Déité, jusqu'en son fond.[1634] *»*

[1631] *Ibidem*.
[1632] *Die Werke der Hadewijch* : I. Teil. Die Briefe, Aus dem Altflämischen übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen versehen von J.O. Plassmann, Hannover, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1923. *Br*. XXVIII, l. 252.
[1633] Maître ECKHART, Sermon 52, JAH II, p. 148. Paris, Seuil.
[1634] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 119. Paris, Seuil.

1.3 Lieu de la naissance éternelle

Car c'est d'abord dans ce fond, dans le sein même de Dieu que le Verbe est engendré. Le déploiement des trois branches trinitaires n'aurait pas de sens sans la « racine » de la Trinité[1635]. Le Dieu Trine est Un en son fond. C'est pourquoi ce « Fond » riche de l'essence divine incréée de Dieu ne peut se comprendre qu'intégré à une théologie trinitaire. Car on ne peut comprendre la mystique de l'Unité sans la Trinité. Car pour Hadewijch, il s'agit d'aimer le Fils avec le Père et d'être ce même Fils avec l'Esprit.[1636]

Et chez Eckhart, « dans ce Verbe, le Père prononce mon esprit et ton esprit et l'esprit de tout être humain, semblable à ce même Verbe. Dans cette même Parole, tu es et je suis naturellement fils de Dieu comme ce même Verbe.[1637] »

Où l'homme doit-il donc se tenir s'il veut connaître Dieu tel qu'Il est en lui-même, dans son fond ?

L'homme doit se tourner vers le « quelque chose » dans l'âme, vers son lieu le plus noble, le plus pur, s'il veut connaître Dieu dans son fond. Il doit donc se détourner des créatures et de lui-même en tant qu'il est créé. Mais Maître Eckhart va plus loin. Le « fond » de Dieu est un « sans fond », un abîme inconnaissable et inconnu : tel est le sens du « plus intime où nul n'est chez soi » du Sermon 48. Or le « quelque chose » ou la « lumière » a été déposé dans le fond le plus secret et le plus intime de l'âme.

L'éminence de ce fond, sa noblesse poussent Eckhart à lui adjoindre les prédicats d'« incréé » et d' « incréable ». Maître Eckhart en fait alors un fond semblable au fond de Dieu. En effet, ce fond incréé et incréable n'est pas quelque chose à côté de la Déité, il est la Déité elle-même. Si ce « fond » demeure caché à l'âme en tant qu'elle est créée, si elle se détourne du créé et se replie tout entière dans ce fond, alors elle connaît comme ce fond, par et à travers ce fond, sur le mode de ce fond.

« Celui qui cherche Dieu sans mode le prend tel qu'il est en lui-même, et cet homme vit avec le Fils et il est la vie même. Celui qui interrogerait la vie pendant mille ans : « Pourquoi vis-tu ? », si elle pouvait répondre elle ne dirait pas autre chose que ceci : « Je vis

[1635] *Ibidem*.
[1636] *Id., Br.* XXII, 47 *sqq*.
[1637] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, pp. 119-120. Paris, Seuil.

parce que je vis. » C'est parce que la vie vit de son propre fond et jaillit de son être propre, voilà pourquoi elle vit sans pourquoi parce qu'elle vit pour elle-même.[1638] »

Aussi doit-on en conclure que ce fond est « sans fond » et « sans pourquoi », car il est semblable à l'abîme insondable de la Déité.

Reprenons l'expression d'Eckhart : c'est un « fond où nul n'est chez soi ». Dans ce fond ne règne donc aucune distinction : c'est un fond où Dieu-Un se réfléchit comme Un et est à lui-même son propre lieu. Ce « fond » est donc univoque à Dieu seul et ne dépend de rien d'autre que de Dieu seul. Il est donc identique à lui-même. Dans ce fond, Dieu est véritablement conscience de lui-même.

Eckhart en installant le fond de l'âme à la place même de la Déité amène l'homme à revenir à ce fond, lequel ne se doit alors de n'accueillir rien d'étranger à sa nature incréée. C'est dans ce « quelque chose » ou ce « fond » que l'âme occupe son propre lieu : l'homme y est vraiment chez lui puisqu'il est avec Dieu en Dieu : Fils dans le fils et le même Fils.

« Ainsi avec le Père, dans la puissance du Père, tu engendres sans relâche toi-même et toutes choses dans un continuel présent.

Dans cette lumière, ainsi que je l'ai dit, le Père ne connaît aucune différence entre toi et lui, ni aucun avantage, ni plus ni moins, qu'entre lui et ce même Verbe. En effet le Père et toi-même et toutes choses et ce même Verbe êtes un dans la lumière.[1639] »

Ce fond est donc une lumière : lumière originelle, lumière une, elle est la source de la vie et de l'être. Et comme origine, elle est un pur jaillissement d'elle-même en elle-même. Rien ne peut venir la circonscrire, l'expliquer ou la qualifier, nul ne peut même la regarder : c'est un e ure lumière. Le « fond » est donc une source. Lieu initial et archétypal au sens où il commence et commande tout le créé mais n'est lui-même ni commencé ni commandé par quelque chose d'extérieur à lui. Ce lieu est « sans fond » et « sans pourquoi » parce que c'est le lieu du Principe : il est à lui-même sa propre fin, une fin en soi. Le fond de l'âme est incréé : il ne se trouve en relation qu'avec lui-même. Ce fond est l'origine elle-même, la Déité. Dieu n'est donc pour Eckhart, et par rapport au fond de l'âme, qu'un quelque chose de dérivé, et non pas d'originel. Plus originel que le *Got* (Dieu en tant qu'il est en relation avec le créé) est le fond de l'âme parce qu'il n'est en relation avec rien d'étranger. De là Eckhart peut formuler que le fond de l'âme est cause de lui-même parce qu'il est pour lui-même un lieu.

[1638] Maître ECKHART, Sermon 5b, JAH I, p. 78. Paris, Seuil.
[1639] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 120. Paris, Seuil.

Par là il est aussi cause de Dieu, puisque Dieu n'est pour ce fond qu'un concept relatif et dérivé.

Il nous paraît donc judicieux de terminer sur la strophe III du *Granum sinapis* où il est question du fond de Dieu, et où l'on comprend la valeur principielle de ce fond par la négativité qui lui est intrinsèque :

Der drîer strik / hat tîfen schrik / den selben reif / nî sin begreif : / hîr ist ein tûfe sunder /

grunt.

Des trois la boucle / est profonde et terrible, / ce contour-là / jamais sens ne saisira: / là règne un fond sans fond[1640].

Car « ce que jamais sens ne saisira » demeure dans l'inconnaissable du fond, dans ce « sans pourquoi » où « nul n'est chez soi ». C'est pourquoi ce fond est un abîme (*Abgrund*) où l'homme doit se perdre pour se trouver. Car dans ce fond, l'homme créé est ravi à lui-même, élevé dans la part incréée de lui-même et ainsi, enlevé à toutes choses connaissables comme aussi à lui-même. Dans ce fond, l'âme est plus intérieure à Dieu qu'à elle-même. Elle est devenue Déité. Elle est *causa sui* dans la mesure où elle ne fait qu'un avec l'origine, qui est le Dieu d'avant Dieu et qui donc, est plus elle-même qu'elle-même.

Car « La véritable Parole de l'éternité n'est prononcée que dans l'unité, lorsque l'homme s'est déserté lui-même et exilé de toute multiplicité.[1641] » Car dans ce fond aucune créature n'a droit de cité. Ce fond est incréé, et comme tel est un « désert », semblable au désert de la Déité. Car dans ce fond, l'homme créé est exilé tandis que l'homme incréé est vraiment chez lui, car Dieu est vraiment uni à lui. Ce lieu est donc synonyme de paix et de repos :

« Où trouves-tu la paix et le repos ? En vérité, c'est dans la déréliction, le désert et l'exil loin de toutes les créatures.[1642] »

C'est ce mystère de la transcendance même de ce fond incréé qui fait dire à Eckhart au Sermon 102 :

« De toutes les vérités que les maîtres ont pu ou pourront enseigner jusqu'au Dernier Jour par leur propre intellect ou raison, il n'en ait aucune qui ait livré jamais le plus infime commencement de ce savoir et de ce fond.[1643] »

[1640] *Granum sinapis*, strophe 3. In Initiation à Maître Eckhart, p. 62. Paris, Cerf.
[1641] Maître ECKHART, Sermon 103, p. 100. Paris, Arfuyen.
[1642] Maître ECKHART, Sermon 102, p. 101. Paris, Arfuyen.
[1643] Maître ECKHART, Sermon 101, p. 60. Paris, Arfuyen.

Ainsi, « à celui qui demanderait à un homme sincère qui opère de son propre fond : « Pourquoi opères-tu tes oeuvres ? » pour répondre justement, il ne devrait pas répondre autre chose que : « j'opère pour opérer. »

Car quand l'homme se tient dans son fond, son oeuvre est vraiment libre, « sans pourquoi ». Elle est la liberté elle-même[1644].

« L'homme juste n'est au service ni de Dieu ni des créatures, car il est lire ; et plus il est proche de la justice, plus il est proche de la liberté et plus il est la liberté.[1645] »

Installé dans le « fond sans fond », c'est-à-dire dans le fond le plus noble de son âme, dans son « quelque chose », l'homme est alors aussitôt ennobli. Aussi n'est-il pas plus serviteur d'un Dieu que d'une créature :

« Les gens me disent souvent : « Priez pour moi ! Je ne puis jamais m'empêcher de penser : Pourquoi sortez-vous ? Pourquoi ne restez-vous pas en vous-même et ne puisez-vous pas dans votre propre bien ? Vous portez cependant toute la vérité essentiellement en vous.[1646] »

Réalité absolue, ce fond est le divin dans sa structure propre, c'est-à-dire qu'il est Déité. Aucun concept relatif secondaire ne peut donc y pénétrer.

La connaissance de Dieu est donc une union par le Fond à laquelle le *Granum* et son commentaire consacre les mêmes images : point, centre, essence, unité, ascension, immobilité. Le « fond » de l'âme, semblable au fond de Dieu, est donc le lieu même de la *Wesenmystik* d'Eckhart au sens où il y décrit l'unition transcendante, autrement dit la connaissance de Dieu par l'inconnaissance. Et cette nescience s'allie au *Gotlîden* pour rendre possible la naissance éternelle du Verbe dans ce fond. Il faut donc parvenir à cette « docte ignorance » et arriver à se laisser façonner par Dieu seul. Car ces deux attitudes spirituelles (nescience et *Gotlîden*) sont le signe même que l'homme est dans son fond, au plus intime de la Déité. C'est pourquoi Eckhart dit :

« Tu n'as plus besoin de le chercher ici ou là. Il n'est pas plus loin que devant la porte. Il est là, debout, Il guette, Il attend celui qu'Il trouvera prêt à lui ouvrir et Le laisser entrer.

[1644] Le thème du « pâtir-Dieu » est un thème central de la mystique rhéno-flamande. C'est ce que Marguerite Porete appelle « se sauver de foi sans œuvre », en une formule aussi hardie que mal comprise : « Et c'est là un œuvre de Dieu, car Dieu fait son œuvre en moi : je ne lui dois point d'œuvre, puisque lui-même opère en moi, et si j'y mettais du mien, je déferais son œuvre. » *Miroir des Simples Âmes anéanties,* chapitre 21, Romana Guarnieri, page 586 ; Longchamp, p. 157. L'âme est alors totalement désencombrée d'elle-même et retrouve son être spirituel incréé qui est sa pleine participation de Dieu.

[1645] Maître ECKHART, Sermon 28, JAH I, p. 233. Paris, Seuil.

[1646] Maître ECKHART, Sermon 5b, JAH I, p. 79. Paris, Seuil.

Tu n'as pas besoin de L'appeler au loin : Il attendra volontiers que tu lui ouvres la porte. Tu es mille fois plus nécessaire qu'Il ne te l'est. Ouvrir, entrer ne sont qu'un seul instant. [1647]*»*

Dans ce lieu, l'ouverture est une entrée. C'est donc le lieu le plus adéquat à la naissance du Verbe éternel :

Ez enist niht dan ein puncte daz ûftuon und daz îngân. Littéralement « ce n'est qu'un seul point, l'ouvrir et l'entrer. »

Car, il le dit plus loin : Dieu ne peut laisse le vide : il doit aussitôt le combler. C'est pourquoi, en tant que « Néant » ou pure vacuité, ce lieu sans lieu, antérieur au créé, ce lieu incréé, est sans cesse « gros » de Dieu : il est sans cesse en travail d'enfantement du divin :

« Dieu, le maître de la nature, ne souffre pas que la chose la plus infime soit vacante ou vide. Aussi, reste ici dans le calme, et ne sors pas de cette vacuité ! Car tu peux t'en sortir sur l'heure, jamais plus tu n'y entreras.[1648] »

C'est donc quand l'homme se tient dans le fond incréé et pur de lui-même, vide de tout le créé, que Dieu fait naître en lui sa Parole. Et dans ce fond, l'homme connaît comme il est connu. Or cette connaissance, l'esprit ne l'a pas pour lui-même, car l'unité l'attire à soi dans le Trinité, c'est-à-dire dans sa vraie demeure surnaturelle où il demeure au-dessus de lui-même dans celui qui l'a attiré. Aucune lumière naturelle ne pourrait donc connaître ce lieu.

[1647] Maître ECKHART, Sermon 103, p. 105. Paris, Arfuyen.
[1648] *Id.*, p. 108.

2°) Une naissance « sans pourquoi »

L'*Etwas in der Sêele*, dans son identité avec l'essence de Dieu se présente comme le lieu possible de la naissance du Verbe. En quoi ce « quelque chose » dans l'âme va-t-il permettre la réalisation de la naissance ?

L'*Etwas in der seêle*, le fond de l'âme, est incréé et incréable. En tant qu'incréé et incréable, il est uni au fond de Dieu, à la Déité, et il est le même fond. Or ce fond, on l'a vu, de par sa nature incréée, est un fond pur, entièrement tourné vers le dedans de lui-même. L'homme qui serait dans ce « fond » serait totalement recueilli en lui-même, dérobé à toutes les images et à toutes les formes. Il serait ennobli :

« Plus l'homme est purement et simplement détaché de lui-même en lui-même, plus simplement il reconnaît toute multiplicité en lui-même et demeure immuable en lui-même.[1649] »

C'est dans ce fond que l'homme détaché écoute la Parole et la sert :

« On ne peut servir mieux cette Parole que par le calme et le silence. [1650]

[1649] Maître ECKHART, Sermon 15, JAH I, p. 142. Paris, Seuil.
[1650] Maître ECKHART, Sermon 101, p. 82. Paris, Arfuyen.

2.1 Le grand silence

Dans ce fond règne un grand silence. Et celui-ci fait de ce lieu un lieu parfait pour l'accueil de la Parole, une terre fertile à la naissance de ce Verbe. Car ce silence exprime un pur détachement au créé, une nature incréée. C'est pourquoi l'homme qui se tiendrait dans le fond et aurait réalisé en lui-même ce silence intérieur serait semblable à « un vase d'or complètement fermé en bas, ouvert en haut ». Or pour Eckhart, saint Augustin est l'incarnation de cet homme noble, de cet homme converti à l'incréé, et revenu dans le fond de son âme :

« Si tu veux être prêt de saint Augustin et dans la sainteté de tous les saints, ton cœur doit être fermé à tout le créé et tu dois saisir Dieu tel qu'il est en lui-même.[1651] » Dans cette perspective, l'homme noble se tient ferme dans le « quelque chose » dans l'âme, et par la fermeté de ce fond, par la profondeur de son assise, se tient ouvert en haut : il est donc ainsi devenu pur réceptacle à la Parole intérieure. Il peut alors l'écouter et lui donner naissance.

Car dans ce fond, « l'âme se trouve commensurée à Dieu. [1652]» Mais si elle s'y trouve « commensurée » pour reprendre le terme eckhartien, c'est à sa manière d'âme, et donc dans sa fonction d'âme : en effet, le quelque chose ne se réalise pleinement que lorsqu'il se fait leu de naissance : « de même que Dieu est sans mesure pour donner, l'âme est sans mesure pour recevoir ou accueillir.[1653] » Ainsi au « sans mesure » du don de Dieu, de sa Parole, correspond le « sans mesure » du donataire. L'accueil doit en effet être à la hauteur du don, pour lui permettre de se donner pleinement. La relation du fond de l'âme au fond de Dieu se fait alors à égale distance mais de deux points de vue différents : celui du donateur et celui du donataire. Or les deux points de vue sont interdépendants. Ils ne sauraient donc se disjoindre. C'est dans cette mesure qu'ils trouvent leur raison d'être :

« De même que Dieu est tout-puissant dans l'activité, l'âme est insondable dans la passivité.[1654] » A l'un revient l'agir et à l'autre le souffrir. Le fond de l'âme comme incréé semble donc pouvoir exprimer ce lieu du souffrir-Dieu. Pourquoi ?

[1651] Maître ECKHART, Sermon 16b, JAH I, p. 152.
[1652] Maître ECKHART, Sermon 102, p. 86. Paris, Arfuyen.
[1653] *Ibidem*.
[1654] *Als got ist almehtic an dem würkenne, alsô ist diu sêle abgründic an dem lîdenne* : littéralement « comme Dieu est tout-puissant dans l'agir, de même l'âme est insondable dans le souffrir. »

En effet, dans ce lieu, l'âme reçoit la Parole. Et c'est pourquoi il lui faut être passive. Car Dieu doit s'abîmer en elle selon tout son être pour que l'âme puisse actualiser sa nature incréée et ainsi donner naissance au Verbe. Dans et par sa passivité, l'âme se réalise et habite pleinement son fond. Or si l'on reprend le verbe « *lîdenne* », souffrir et voyons qu'en lui Eckhart l'activité propre à l'âme : l'activité de donataire. Car cette passivité ne signifie pas un « farniente » de l'âme mais au contraire un consentement absolu à la Parole : à son écoute et à sa réalisation en elle par la naissance. En recevant la Parole, l'âme accepte que Celle-ci agisse en elle. Et cette acceptation est le don de l'âme, un don qui veut dire un accueil, un don qui signifie que l'âme est prête et qu'elle dit pleinement oui à Dieu. Or ce « oui » de l'âme est pleinement actif : c'est un « souffrir » en acte, un « souffrir » vivant et un. Car, par ce souffrir, l'âme accepte de se tenir hors du temps et du créé et d'enfanter la Parole . Un tel « oui » à Dieu qui serait un « oui » sans mesure, et donc à la mesure de la Déité sans fond, réaliserait pleinement l'homme :

« Des disciples de saint Denys lui demandèrent pourquoi Timothée les surpassait tous en perfection : « C'est, répondit Denys, que Timothée est un homme passif devant Dieu. » L'homme en qui cela adviendrait surpasserait tous les hommes. »

Et il le réaliserait dans la mesure où il actualiserait la part incréée en lui. C'est pourquoi, pour que ce « oui » soit pleinement effectif, conforme au don sans mesure de Dieu, à sa Parole intérieur, il faut qu'il soit totalement détourné du créé et tourné vers le fond sans mesure et incréé de la Déité : il est donc nécessaire que ce lieu soit un lieu de noble silence pour que le Père puisse s'exprimer et prononcer son unique Parole. Aussi ce « souffrir » est-il pour l'âme l'activité la plus haute[1655]. Car par lui, elle rend pleinement grâce à son Donateur et actualise alors le Don du « Quelque chose » incréé et incréable qui est le fond d'elle-même.

Timothée est donc pleinement dans son « quelque chose » dans l'âme : il y est recueilli, et se tient ferme à l'intérieur de ce fond. Tel est la perfection, celle d'être un « *gotlîdender man* », un « homme souffrant Dieu » ou un homme « pâtissant Dieu ».

Le fond de l'âme est donc avant tout un lieu d'accueil de la Parole : lieu évidé du créé, lieu incréé parce qu'il est ce lieu de la naissance :

« Il re faut trouver en toi Celui qui vient de naître. Tout ce que tu pourras trouver d'autre, tu dois le dépasser et le laisser derrière toi.[1656] »

Et ce « souffrir » n'a de fin que la naissance :

[1655] *Cf Commentaire de la Genèse* II, 117 : *Passivum assimilatut suo activo in agendo et activum sibi assimilat passivum, ut ipsum faciat agens*.
[1656] Maître ECKHART, Sermon 102, p. 87. Paris, Arfuyen.

« Afin que nous dépassions et abandonnions
tout cela qui n'est pas
selon le bon plaisir de ce Roi nouveau-né,
que nous vienne en aide
Celui qui est devenu enfant de l'homme
Pour que nous devenions enfants de Dieu.
Amen »

La fin du *Sermon* 102 est en cela très explicite puisqu'elle notifie l'effectivité du « souffrir-Dieu », de l'activité même du « quelque chose » dans l'âme. Elle donne alors toute sa raison d'être au fond de l'âme en le rendant à son statut d'accueil actif du Verbe intérieur de Dieu.

Le silence intérieur du fond en exprime la nature pure et incréée : il dit la qualité sans mesure et la puissance de cette âme en son « quelque chose » : ici elle se fait pleinement hôtesse et servante de la Parole, à l'image de Marthe qui, à tout minute, pouvait être dans le monde sans être loin de Dieu, car elle était en elle-même recluse dans son « *Etwas in der sêle* ». Une telle femme était libre car elle possédait essentiellement Dieu :

« Marthe était si accomplie que son action ne l'entravait pas ; son oeuvre et son action la conduisaient à la béatitude éternelle. Elle avait certes quelques intermédiaires, mais une noble nature. [1657]» Bien qu'évoluant au sein du monde et du temps, l'esprit de Marthe était pleinement libre, tant il habitait sa cime la plus élevée, son « quelque chose ». C'est pourquoi on pouvait dire de Marthe qu'elle demeurait constamment en union avec Dieu. Rien de créé ne lui faisait obstacle. Une telle femme est donc vraiment juste, selon le Maître, car elle ne se tien pas ailleurs que dans son fond, dans ce « petit château fort » qui est cet « un unique »[1658] que la *Gottheit* est seul à habiter. Le « quelque chose » dans l'âme est ce « petit château fort » libre de tout caractère créé. L'homme qui s'y trouverait ne dépendrait de rien, et se connaîtrait lui-même comme Dieu le connaît.

C'est pourquoi Marthe est une « vierge qui est une femme, libre, sans lien, sans attachement... en tout temps également proche de Dieu et d'elle-même.[1659] » « Vierge » elle l'est, car elle se tient dans le silence et la pure vacuité de son fond : elle n'est donc pas distraite par le créé. « Femme » elle l'est aussi, et en même temps, et en totale fécondité puisqu'ayant fait silence pour écouter pleinement le Verbe, elle l'enfante ainsi

[1657] Maître ECKHART, Sermon 86, JAH III, p. 178. Paris, Seuil.
[1658] Sermon 2, JAH I, p. 56. Paris, Seuil.
[1659] *Id.*, p. 53.

perpétuellement dans le fond d'elle-même. Et sa maternité spirituelle la fait accéder à la paix de l'âme :

« saisir et être saisir, voir et être vu, embrasser et être embrassé : c'est le terme où l'esprit demeure en paix, dans l'unité de la chère éternité.[1660] »

Dans et par son « souffrir-Dieu », en goûtant le silence de son « quelque chose » dans l'âme, Marthe accède à la « maturité du fond de son être [1661]» : elle est donc pleinement accomplie et peut devenir mère de Dieu.

Ainsi peut-on dire que la spéculation de Maître Eckhart trouve son achèvement dans cette mystique de la naissance de Dieu dans l'âme. Car la fécondité du Verbe dans l'âme est la seule reconnaissance à la mesure du Don absolu de Dieu, à la mesure de sa Parole.

Or si le Fils demeure au centre même de cette naissance, il n'en reste pas moins qu'Eckhart développe une pneumatologie essentielle pour comprendre la nature incréée de l'âme. C'est d'ailleurs un élément clé de son enseignement.

Reprenons le Sermon 86, et reprenons le passage où il est fait allusion à la Pentecôte :

« Lorsque [Marthe] eut appris que le Christ fut monté au ciel et qu'elle reçut le saint Esprit, elle commença seulement à servir.[1662] »

Cette phrase est capitale si l'on veut comprendre de quoi il retourne dans la noble vocation de Marthe. Et pour cela, il faut revenir aux sermons latins de Maître Eckhart :

« Imago in mente est. Item mens intellectualis et supra tempus est. Sed dicit in mente, non : ex. Oportet enim quod anima sit solida et clausa circumquaque ut in ipsa gignatur species dei ad modus montis gignentis ipsum echo, ut sic non solum sit filia, sed pariiens sive parens propter maiorem assimilationem ad deum ».

L'image est dans l'esprit. De même, l'esprit est intellectuel et au-dessus du temps. Il importe en effet que l'âme soit ferme et enclose toute à l'entour, en sorte qu'en elle la représentation de Dieu soit engendrée, à la façon d'une montagne engendrant son écho, en sorte qu'elle ne soit pas seulement fille, mais enfantant ou bien parente pour une plus grande concordance avec Dieu. [1663]»

Il est ici fait allusion à la substance incréée de l'âme, don de l'Esprit au plus intime de l'âme. Or ce « quelque chose » de l'âme est aussi désigné par le terme « puissance » ou « lumière » ou « étincelle » et fait allusion à un esprit supérieur dont l'âme serait dotée par

[1660] Maître ECKHART, Sermon 86, JAH III, p. 176. Paris, Seuil.
[1661] *Ibidem*.
[1662] Maître ECKHART, Sermon 86, JAH III, p. 179. Paris, Seuil.
[1663] Maître ECKHART, Sermon XL, 3, n. 406. *LW*.

grâce. Car cette image qui est dans l'esprit est de nature incréée. C'est pourquoi Eckhart ne dit pas d'aimer Dieu à partir de l'esprit (*ex*) mais dans (*in*) l'esprit.

Or il importe que l'âme soit « enclose tout à l'entour », autrement dit que l'âme soit l'enceinte même de l'Incréé de Dieu. Dans le fond le plus pur, le plus intime de l'âme, transcendant le temps et l'espace, l'adoption et la ressemblance deviennent amour et image. Ainsi l'adoption par grâce mène à une divinisation de l'humain.

La naissance de Dieu dans l'âme fait donc référence à un engendrement spirituel qui trouve son lieu dans le fond de l'âme semblable au fond de la Déité, en sorte qu'en l'âme « la représentation de Dieu soit engendrée, à la façon d'une montagne engendrant son écho ».

« Pour une grande concordance avec Dieu » nous dit Eckhart, c'est-à-dire pour la naissance éternelle. C'est là la plénitude ou le royaume dans le « quelque chose » de l'âme. Car quand l'âme est comblée de grâce, la grâce opère en elle en elle comme si c'était elle-même qui opérait :

« La grâce n'unit pas l'âme à l'âme, elle est un accomplissement ; son oeuvre consiste à amener l'âme à Dieu. Là elle reçoit le fruit naît de la fleur. [1664]»

Autrement dit là, dans le fond de l'âme, le Père engendre son Verbe :

« Dieu engendre son Fils dans une âme parfaite et Il l'engendre afin qu'elle continue à l'enfanter dans toutes ses oeuvres.[1665] » C'est pourquoi Dieu resplendit dans toutes les oeuvres de Marthe, car celle-ci se tient se tient sur le fondement ferme et assuré de son « quelque chose » dans l'âme.

« Ainsi devons-nous être unis par l'amour du Saint-Esprit dans le Fils, et par le Fils connaître le Père et nous aimer en lui et lui en nous avec leur amour réciproque. [1666]»

On pense alors au chapitre XXXII du *De Vera religione* quand saint Augustin dit que c'est « par l'esprit que nous voyons l'unité »

Mais si c'est par l'esprit que nous la voyons, où la voyons-nous ?

« Elle n'est pas circonscrite en un lieu, nous dit Augustin : partout présente à celui qui juge, elle n'est nulle part par extension dans l'espace, mais il n'est nulle part où elle ne soit virtuellement.[1667] »

Dieu est donc bien cette « Sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part »[1668]. Et comme tel, l'Esprit en est l'expression la plus parfaite. Car c'est dans le Fond de Dieu,

[1664] Maître ECKHART, Sermon 21, JAH I, p. 187. Paris, Seuil.
[1665] Maître ECKHART, Sermon 75, JAH III, p. 105. Paris, Seuil.
[1666] *Ibidem*.
[1667] Oeuvres de Saint Augustin 8 / Ière série : Opuscules / VIII La foi chrétienne *De vera religione*, chapitre 32, p. 113. Paris, Desclée de Brouwer. Trad. par J. Pégon, SJ

dans son essence incréée, en la source la plus intime « où nul n'est chez soi [1669]» que le Père engendre son Fils. Et « là, s'épanouit l'Esprit Saint, nous dit Eckhart, et là jaillit en Dieu une volonté qui appartient à l'âme. [1670]» C'est quand le Père engendre son Fils dans le Fond le plus noble que naît l'Esprit Saint : « Tous deux font fleurir le saint Esprit.[1671] » Le « fleurissement » du saint Esprit (ou son « pur jaillir » du lien d'amour fécond qui unit le Père et le Fils).

dans le « quelque chose » dans l'âme est le signe de l'accomplissement de la naissance.

Car il faut distinguer entre l'avant de la naissance, le pendant et l'après. Une fois les conditions préalables réalisées et dépassées, la naissance se situe hors du temps et dans le « sans fond » du fond, c'est-à-dire au-delà de tout lieu : c'est alors que l'Esprit Saint jaillit et que la naissance s'accomplit pleinement. Si la Vierge Marie conçut du Saint Esprit, l'avant, le pendant et l'après étaient tout entiers un seul maintenant éternel dans le fond de son âme car la Vierge Marie était « tout à fait en bas [1672]», elle était dans le plus bas d'elle-même, dans le fond sans fond de l'âme, dans le sein de la Déité. C'est pourquoi elle a reçu « pleinement et parfaitement[1673] » et a pu devenir Mère de Dieu :

« Pour que tu lui donnes tout en propre, veille à t'abaisser au-dessous de Dieu en véritable humilité.

[...]

Dans la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils à l'âme quand tout temps est aboli pour elle. [1674]»

L'engendrement est la prérogative de l'essence incréée de Dieu : Dieu seul engendre Dieu. Tel est son statut de Principe. Il faut donc placer la divinisation au regard de la génération et de l'Incarnation du Verbe. Ces trois termes sont distincts mais procèdent de la même axiologie : les missions des hypostases : missions du Fils et de l'Esprit Saint, les deux se développant à partir du Fond sans fond de la Déité, autant à partir de l'Unité incréée de la Substance divine qu'à partir de la Trinité elle-même, les deux étant intrinsèquement liées et ne pouvant se dissocier l'une de l'autre.

[1668] Livre des XXIV philosophes.
[1669] Maître ECKHART, Sermon 48, JAH II, p. 145.
[1670] Maître ECKHART, Sermon 5b, JAH I, p. 79. Paris, Seuil.
[1671] Maître ECKHART, Sermon 4, JAH I, p. 66. Paris, Seuil.
[1672] Maître ECKHART, Sermon 4, JAH I, p. 66. Paris, Seuil.
[1673] *Ibidem*.
[1674] *Id.*, p. 67.

2.2 Parole éternelle (*Êwigez wort*) et Naissance éternelle (*Êwigen geburt*)

« Saint Jean dit : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était près de Dieu et Dieu était le Verbe. » Eh bien ! celui qui doit entendre cette parole dans le Père – où règne un grand silence – celui-là doit être très silencieux et détaché de toutes les images et même de toutes les formes.[1675] »

Si la naissance de Dieu dans l'âme suppose le retour à l'*Etwas in der Seele*, l'homme ne peut au « quelque chose » dans son âme que par la voie du détachement. Déjà dans son programme de prédication, Eckhart faisait de l' *abegescheindenheit* l'axe même de sa pensée :

« Quand je prêche, j'ai coutume de parler du détachement et de dire que l'homme doit être dégagé de lui-même et de toutes choses.[1676] »

Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechenne von abegescheindenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge.

Or Madame Vannier fait ressortir ce thème essentiel à la pensée d'Eckhart et montre que si le Maître part de cette « considération éthique », il en fait progressivement une « composante ontologique[1677] » En effet, chez Eckhart le détachement devient une « composante ontologique » à part entière car il s'exprime par l'*Einbildung*, par le détachement des images. Tel est alors le sens du délaissement du créé et du retour à l'incréé de Dieu, au fond sans fond de la Déité. L'homme détaché ne s'appartient plus en tant qu'homme créé car il est alors tout entier situé dans le « quelque chose » incréé dans l'âme, uni à l'Incréé de la Suressence divine :

« L'homme devrait s'en tenir si fidèlement à Dieu qu'en toutes choses rien ne pourrait le réjouir ou l'attrister. Il doit prendre toutes choses en Dieu, telles qu'elles sont là. [1678]»

Ainsi le détachement est la condition ontologique à l'écoute du Verbe. Il est alors synonyme de « silence ». Le détachement comme silence apparaît comme la seule réponse à la Parole.

Le détachement véritable, en tant qu'état le plus haut de l'esprit humain, ne possède pas de point de repères auquel il pourrait se rapporter, il n'a pas de support et il se trouve ainsi

[1675] Maître ECKHART, Sermon 42, JAH II, p. 78. Paris, Seuil.
[1676] Maître ECKHART, Sermon 53, JAH II, p. 151. *DW* 2, page 528. Stuttgart, Kohlhammer.
[1677] Marie-Anne VANNIER, in *La vie spirituelle*, « Eckhart prêcheur », p. 835. Paris, Cerf.
[1678] Maître ECKHART, Sermon 42, JAH II, p. 78. Paris, Seuil.

dans un pur silence. Et ce pur silence est un néant pur, un ce-qui-n'est-pas-déterminé par le créé mais qui peut être déterminé par l'incréé. Car l'homme n'atteint son « quelque chose » que dans le paroxysme du « néant »[1679]. Pour que le Verbe naisse dans l'âme, l'homme doit revenir à ce quelque chose dans l'âme, revenir à son « fond », ce « haut lieu du silence ». Car, nous dit le Maître :

« C'est si pur et si élevé et si noble en soi-même qu'aucune créature ne peut y pénétrer, mais Dieu seul y réside.[1680] »

Cela n'est pas sans écho avec le Sermon 44 de Jean Tauler où ce dernier parle de ce « fond » incréé où a raison (intelligence naturelle) ne peut arriver. Car « dans ce fond, dit-il, on voit la lumière dans la lumière, c'est-à-dire : là, dans la lumière intérieure, on voit ; là, dans la lumière créée, on voit, on comprend la lumière divine, j'entends dans la lumière de la grâce ». Ce « quelque chose » dans l'âme ou son fond incréé est ainsi le lieu où jaillit l'Esprit Saint, car c'est la lieu même de la grâce. C'est pourquoi seule l'intelligence incréée, l'intelligence en tant qu'elle est semblable à Dieu, sur-naturelle, peut le comprendre. Et une telle intelligence connaît par grâce, c'est-à-dire de façon incréée, car elle connaît DIeu par Dieu avec Dieu et en Dieu.

Et le Maître place la puissance de ce « quelque chose » dans l'âme si haut qu'il envisage en elle et par elle la divinisation de l'homme. C'est pourquoi il dit :

« Lorsque le Père t'accueille dans cette même lumière afin que tu connaisses et contemples cette lumière dans cette lumière, de la même manière dont il se connaît lui-même et toutes choses selon sa puissance paternelle en ce Verbe (…), *Il te donne le pouvoir d'engendrer avec lui toi-même et toutes choses et Il te donne sa propre puissance comme à ce même Verbe*.[1681] »

[1679] Or Eckhart conçoit l'esprit détaché de l'homme sur le mode de l'intellect dans les Questions parisiennes. L'esprit détaché de l'homme est alors l'*intellectus inquantum intellectus* sans forme ni détermination dans sa pureté originelle.

[1680] Maître ECKHART, Sermon 42, JAH II, p. 78. Paris, Seuil. *Cf* Sermon 17 : C'est pourquoi on désigne l'âme par ce qui est le plus limpide et le plus pur, et cependant on n'atteint pas ainsi le fond de l'âme. Dieu qui est sans nom – Il n'a pas de nom – est inexprimable et l'âme dans son fond est aussi inexprimable qu'il est inexprimable. (JAH I, page 156). *Dar umbe nennet man sir bî dem bloezesten und bî dem lûtersten, und ez enrüeret doch den grunt der sêle niht. Got, der âne namen ist – er enhât enkeinen namen -, ist unsprechelich, und die sêle in irm grunde ist si ouch unsprechelich, als er unsprechelich ist. DW,* 1, p. 284.

[1681] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 120. Paris, Seuil.

Nous soulignons cette dernière partie de la phrase pour bien montrer qu'en elle se dégage l'enjeu de tout le travail du détachement. La relation entre Dieu et l'homme ne trouve son plein accomplissement qu'en se fixant dans ce lieu qu'est l'*Etwas in der Seele*, car c'est en lui que la relation se réalise en fécondité, que l'homme devient par grâce un fils dans le Fils et le même Fils.

Dans cette perspective l'*Etwas in der Seele* (ce *Seelenfünklein* incréé et incréable) apparaît comme le point d'ancrage du détachement ou du silence. Car il s'agit pour Eckhart d'accomplir la création. Et cela n'est possible que dans et par cette voie du détachement, du dépouillement du créé, ce qu'il appelle souvent la percée (*durchbruch*) :

« Toute notre perfection et toute notre béatitude, c'est que l'homme fasse la percée et dépasse tout le créé et toute la temporalité et tout l'être, et pénètre dans le fond qui est sans fond.[1682] »

alliu unser volkomenheit und alliu unser saelicheit liget dar ane, daz der mensche durchgange und übergange alle geschaffenheit und alle zîtlicheit und allez wesen und gange in den grunt, der gruntlôs ist[1683].

C'est là que la véritable écoute de la Parole se réalise et donc, que cette écoute peut espérer porter du fruit : le fruit de la naissance étant ce même Verbe.

Car l'*înbildung* devient alors synonyme de *deificatio*, la Maître dominicain préconisant de « devenir par grâce ce que Dieu est par nature. »

Celui qui a pleinement « laissé » les créatures et s'est pleinement « laissé » comme créé, peut pleinement s'achever et recouvrir alors sa noblesse originelle. Il laisse alors pleinement émerger l'*Etwas in der Seele*, cette vie supradivine qui est en lui, et s'ouvre alors à la possibilité de la naissance du Verbe éternel en lui, rendant ainsi tout son être fécond. Car ce néant du fond de l'âme apparaît comme ce profond silence où le Père prononce son unique Parole. C'est pourquoi Eckhart dit que « celui qui doit entendre cette parole dans le Père – où règne un grand silence – celui-là doit être très silencieux et détaché de toutes les images et même de toutes les formes.[1684] » L'homme doit devenir « néant », et pour cela il doit revenir

[1682] Maître ECKHART, Sermon 42, JAH II, p. 79
[1683] *DW* 2, p. 309. Stuttgart, Kohlhammer.
[1684] Maître ECKHART, Sermon 42, JAH II, p. 78. Paris, Seuil.

au « quelque chose », car dans ce quelque chose le néant est vraiment « néant », c'est-à-dire pur de toute appartenance au créé. Car en effet, « l'esprit est ici en exil, mais dans le ciel se trouvent tous ses parents et toute sa lignée : c'est là qu'il est vraiment riche d'amis, s'il s'oriente et s'installe de ce côté.[1685] » : « De ce côté », c'est-à-dire du côté de l'éternité, du Royaume des Cieux et donc, dans la part incréée et incréable de l'âme, dans son *Etwas in der Seele*.

Que voudrait alors dire l'accomplissement de la naissance de Dieu dans l'*Etwas in der Seele* ?

Il faut donc chercher et avoir en vue Dieu en toutes choses afin de l'aimer en chacune d'elles, « tout juste comme un homme qui regarderait longtemps le soleil dans le ciel : tout ce qu'il verrait ensuite, le soleil s'y dessinerait. [1686]» Voir avec les yeux de Dieu, telle serait l'expérience de la divinisation, de la naissance de Dieu dans le plus intime de l'âme :

« C'est parce qu'il te manque de chercher et d'avoir en vue Dieu dans toutes choses, et de l'aimer en chacune d'elles, que cette naissance te fait défaut.[1687] »

Or c'est dans la pure vacuité du « quelque chose », fermé sur l'extérieur, creusé par l'humilité qu se produit cette naissance, on l'a vu. Mais qu'est-ce que cette naissance ?

Pour le comprendre, nous pourrions revenir au Sermon 49 et à la parabole du grain de blé tombé en terre que Maître Eckhart y développe. C'est à partir de ce développement que l'on comprend le sens de la naissance et qu'on le rattache ainsi à l'Uni-Trinité, c'est-à-dire à cette relation qui une et trine qui relie le Père, le Fils et le Saint Esprit. Car la Trinité est la source de la vie de l'homme libre, de l'homme détaché. Il trouve en elle et par elle toute sa noblessse et toute sa joie.

Car, en effet, si c'est le Verbe-Fils qui naît dans l'âme, on ne peut envisager la naissance éternelle de la Parole éternelle sans se pencher sur la place fondamentale qu'Eckhart accorde à l'Esprit Saint dans sa théologie et dans sa mystique. On pourrait même dire que l'Esprit Saint est au cœur de sa mystique de l'être, comme le prouve cette parabole du grain de blé :

> *« Si le grain de blé tombé dans la terre n'y périt pas, il reste seul et ne porte pas de fruit, mais s'il tombe dans la terre et y périt, il produit du fruit au centuple[1688] ».*

[1685] Sermon 103, p. 113. Paris, Arfuyen.
[1686] *Ibidem*.
[1687] *Ibidem*.
[1688] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 120. Paris, Seuil.

Mais qu'est-ce que ce grain de blé qui tombe dans la terre, et qu'est-ce que la terre dans laquelle il doit tomber ?

« C'est l'esprit, ce grain de blé que l'on nomme ou qui s'appelle une âme humaine, et la terre dans laquelle il doit tomber, c'est la toute louable humanité de Jésus-Christ, voilà en effet le champ le plus noble qui fut jamais créé de la terre ou préparé pour quelque fécondité. [1689]»

C'est l'esprit de l'homme en tant qu'il est créé qui doit mourir pour que l'union de l'âme avec la non-création de Dieu ait lieu. Car l'âme que Dieu lie avec lui-même « se détruit elle-même ». Elle ne se détruit pas selon son image incréée, image par laquelle elle est conforme à la Déité, mais elle se détruit selon toutes ses puissances naturelles. Ne reste alors que ce qui est sur-naturel, in-créé. Et c'est exactement cela qui est la cause de la conversion, du détournement total de toutes les créatures, c'est-à-dire du détachement véritable. Et comme tel ce détachement est une mort. C'est pourquoi ce grain de blé qu'est l'esprit doit tomber dans la noble humanité de Jésus Christ. La christologie devient alors un fondement de compréhension de la Wesenmystik d'Eckhart, et de cette notion centrale qui l'habite et qui est la naissance éternelle du Verbe-Fils dans l'âme pour que l'homme devienne par grâce fils dans le Fils. Et conjointe à la théologie de la grâce, la notion de l'accomplissement de la naissance de Dieu dans l'âme apparaît comme une part importante de la théologie trinitaire du mystique rhénan. Comment pouvons-nous alors le démontrer ?

Eckhart sous-entend que c'est alors que la Parole s'accomplit, que le Verbe peut naître au fond de l'âme : l'Esprit peut alors jaillir. Car Il est le fruit véritable de cette naissance. La naissance donne alors la joie divine de la dynamique d'amour trinitaire, l'union avec l'être incréé de Dieu : c'est la joie parfaite de l'Esprit Saint qui libère l'homme de sa volonté propre et le mène ainsi à l'humilité. Dans son Traité sur le détachement, Eckhart fait de l'humilité le fondement le plus solide du détachement. C'est dans et par l'humilité que l'homme se rend capable de la présence directe de l'Esprit divin dans son âme, et s'ouvre alors à la béatitude et à la paix qui en résulte.

L'homme détaché attend donc de recevoir, par grâce[1690], la filiation divine qui est sa véritable consolation. La figure de l'homme détaché est alors celle même de l'homme noble.

[1689] *Ibidem*.
[1690] Ce que les gens de la secte du Libre Esprit refusaient.

Et si le Maître propose cette figure de l'homme noble, il désigne par elle le Fils. Et il encourage chaque chrétien à devenir un « fils » dans le Fils[1691].

Maître Eckhart propose alors ici une véritable ontologie spirituelle à partir d'une méditation de l'Evangile de Jean. Il nous faut revenir à ce qu'Eckhart appelle « la noble humanité de Jésus-Christ » : cela nous semble capital pour comprendre ce qu'est la naissance. Car si l'humanité du Christ est noble, c'est qu'elle renvoie à sa nature incréée, ou plutôt, elle a sa noblesse dans la nature incréée du fond de la Trinité.

La *Commentaire de l'Evangile de Jean* est donc essentiel pour comprendre le propos d'Eckhart sur la naissance.

Car il nous faut commencer par méditer sur ce mystère de l'Incarnation du Verbe-Fils. Pourquoi Dieu le Fils s'est-il incarné ? Quel est le sens de ce mystère pour la création ?

« Le premier fruit de l'incarnation du Christ, Fils de Dieu, nous dit Eckhart : que l'homme soit par grâce ce qu'il est, lui, par nature.[1692] »

C'est ainsi qu'il faut comprendre la réalisation de la Parole éternelle dans la naissance éternelle. Car si le fruit de la naissance est incréé et éternel, il ne se réalise que par « la noble humanité du Christ. »

Jésus-Christ est ce *medium* sans lequel la naissance resterait irréalisable. C'est pourquoi il est cette « noble terre » dans laquelle le grain de blé qu'est l'esprit doit tomber :

« Voilà en effet le champ le plus noble qui fut jamais créé de la terre ou préparé pour quelque fécondité. [1693] »

Or par qui ce « champ » a-t-il été préparé ?

« Le Père lui-même et ce même Verbe et l'Esprit Saint ont préparé ce champ.[1694] »

Toute la Trinité est à l'œuvre ici. Et toute la Trinité œuvre pour cette naissance éternelle afin que l'âme puisse être introduite, par grâce, à la vie trinitaire.

L'incarnation du Verbe-Fils est donc essentiellement reliée à la notion théologique et mystique de Trinité. Pourquoi ?

[1691] Contrairement aux gens de la Secte du Libre Esprit qui réservaient la *deificatio* à un groupuscule d'élus.
[1692] Maître ECKHART, *Commentaire sur le Prologue de Jean*, Paris, Cerf 1989, p. 207-209.
[1693] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 121. Paris, Seuil.
[1694] *Ibidem*.

Co-éternelles, co-divines et co-incréées, les Trois hypostases préparent l'entrée de l'âme humaine dans la dynamique d'amour de leur « Anneau mystique [1695]» Reprenant la représentation allégorique des noces de Cana[1696], il montre que ces Noces renvoient à un triple mariage : à celui qui s'est effectué à Cana, au mariage entre Dieu notre nature humaine et à celui de Dieu et de l'âme.

Or si c'est le troisième mariage qui nous occupe vraiment ici, à savoir le mariage avec l'incréé de l'âme, et surtout le fruit de ce « mariage » (la naissance éternelle), il reste que celui-ci est impensable sans ceux qui le précèdent.

L'incarnation est donc un mystère important à intégrer dans la réflexion sur l'incréé de l'âme chez Maître Eckhart. Car si l'on pense par elle l'achèvement de la création, celle-ci s'intègre dans l'Incarnation comme création continuée ou seconde alliance. C'est pourquoi l'on peut dire que la réalité mystique de la naissance éternelle est rendue possible par l'Incarnation.

« Le plus grand bienfait que Dieu accorda jamais à l'homme, c'est qu'il se fit homme. »[1697]

Tel est le Don le plus haut que l'homme peut recevoir. Car ainsi, Dieu lui ouvre l'accès à son « quelque chose » dans l'âme, à sa part incréée. En effet c'est un don qui dépasse tous les dons, à savoir que Dieu donne à l'homme le nom de fils, et que l'homme nomme Dieu « *Abba-Père* ».

« Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu.[1698] *»*

Si par l'Esprit Saint, le Père a prononcé son Verbe-Fils, et donc si ce Fils a pris chair de notre chaire et est venu habiter parmi nous, c'est pour nous introduire à la vie trinitaire elle-même. Ni plus ni moins. Telle est la nature incréée de ce Don supradivin. Telle est son éternité et sa transcendance. Car c'est un don qui jaillit de lui-même en lui-même en ce qu'il

[1695] Voir *Granum sinapis*.
[1696] Développée dans le *Commentaire de l'Evangile de Jean* : c'est ce que le maître rhénan appelle le « troisième mariage ».
[1697] Maître ECKHART, Sermon 22, JAH I, p 192. Paris, Seuil.
[1698] Maître ECKHART, Sermon 38, JAH II, JAH II, p. 48

sourd des profondeurs cachées du silence du Père. Tel est « l'admirable échange » (*O admirabile commercium*) de l'antienne de Noël dans la liturgie romaine : que Dieu se fasse homme pour que l'homme, par la grâce de l'Esprit, soit fait Dieu.

C'est pourquoi Marie-Anne Vannier met l'accent sur la perspective « fondamentalement liturgique »[1699] des mystiques rhénans. « En effet, dit-elle, la liturgie ne s'arrête pas tant à l'aspect anecdotique et émouvant de la fête de Noël qu'aux vérités éternelles qui sont célébrées : la génération éternelle du Fils qui donne lieu à sa génération temporelle qui rend possible notre adoption filiale.[1700] » Ainsi faut-il comprendre le sens de cette prière liturgique :

« Père, toi qui as merveilleusement créé l'homme et plus merveilleusement encore rétabli sa dignité, fais-nous participer à la divinité de ton Fils, puisqu'il a voulu prendre notre humanité.[1701] »

C'est dans ce mouvement de donation réciproque qu'il faut lire la parabole du grain de blé qui tombe dans la noble humanité du Christ pour porter du fruit au centuple. Cette fécondité apparaît alors comme la résultante du détachement et ainsi l'accomplissement du Don-Verbe – Vie véritable-, de la naissance de la Parole éternelle dans le fond de l'âme, pour devenir un véritable fils du Père dans son Fils. Et un tel échange donne lieu à l'émerveillement. Ainsi la pensée d'Eckhart peut s'accorder avec cette magnifique parole de Léon le Grand :

« En naissant vraiment homme, sans cesser jamais d'être vraiment Dieu, il a réalisé en lui les débuts d'une nouvelle créature, et, dans le mode de sa naissance, a donné à l'humanité un principe spirituel. [1702]»

Et l'on pourrait aisément rattacher ce principe spirituel à l'*Etwas in der Seele*, qui est cette lumière incréée et incréable « saisissant Dieu dans l'accomplissement de la naissance » [*daz ist ze nemenne in der würklicheit der îngeberunge*]

C'est pourquoi Eckhart peut dire :

[1699] Marie-Anne VANNIER*, Noël chez les mystique rhénans,* p. 22. Paris, Arfuyen.
[1700] *Ibidem*, page 22.
[1701] A.G. MARTIMORT, I. H., P. JOURNEL, *La liturgie et le temps*, Paris, Desclée, 1983, p. 98.
[1702] Sermon VII pour Noël, in Léon le Grand, op. cit., p. 153-155.

Alors je peux vraiment dire que cette lumière a plus d'unité avec Dieu qu'elle n'a d'unité avec quelque faculté humaine, avec laquelle cependant elle est « un » dans l'être[1703].

« C'est pour cela que toute l'Ecriture est écrite, c'est pour cela que Dieu a créé le monde et toute la nature angélique : afin que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu. [1704]»

Et c'est dans le sens de cette réciprocité de la donation qu'il faut entendre l'accomplissement de la naissance de la Parole éternelle « en sorte que le corps et l'âme furent unis en un seul instant avec le Verbe éternel. [1705]»

« En ce même instant », le corps et l'âme comprennent qu'il est là. Qu'est-ce que cela veut dire ? Par « ce même instant » Eckhart comprend la notion d'unité corrélative de celle de l'éternité. Car la véritable naissance se réalise dans ce maintenant éternel du fond de l'âme, dans la mesure même où le « quelque chose » est au-dessus du temps et de l'espace, au-dessus de tout le créé. C'est pourquoi un ce même instant qui est un maintenant éternel, l'homme détaché comprend *« que s'étaient unies à lui la nature humaine et la nature divine, vrai Dieu et vrai homme, un Christ qui est Dieu.* [1706]»

Or si l'on avait à dire quels sont les modes de cette naissance, on répondrait par les attributs d' « *incréé* » et d' « *éternel* » car par eux c'est toute la Trinité qui est à l'œuvre dans la naissance, c'est elle qui la sous-tend et lui donne ainsi sa pleine raison d'être. On pourrait ainsi parler d'une véritable christologie d'en haut dans la mesure où Eckhart s'intéresse essentiellement à la naissance éternelle, à la naissance à partir du fond incréé de l'âme, à la naissance dans l'*Etwas in der Seele*, c'est-à-dire dans l'Image incréée et incréable[1707]. Ainsi dit-il : *« Cette naissance ne se produit pas une fois dans l'année, ni une fois dans le mois, ni*

[1703] Maître ECKHART, Sermon 48, JAH II, p. 113. Paris, Seuil. *Dâ mac ich waerlîche sprechen, daz diz lieht habe mê einicheit mit gote, dan ez habe einicheit mit deheiner kraft, mit der ez doch ein ist in dem wesene.* DW 1,2 p 418

[1704] *Ibidem*.

[1705] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 121. Paris, Seuil.

[1706] *Ibidem*.

[1707] Car Dieu est directement dans l'image et l'image est directement en Dieu : « C'est une image naturelle de Dieu que Dieu a imprimée naturellement dans toutes les âmes. Je ne peux attribuer davantage à l'image ; si je lui attribuais quelque chose de plus, elle serait Dieu lui-même, mais il n'en est pas ainsi, car alors Dieu ne serait pas Dieu. » Sermon 16b, JAH II, p. 150.

une fois dans la journée, mais en tout temps, c'est-à-dire au-dessus du temps, dans l'amplitude où n'est ni ici ni maintenant, ni nature ni pensée.[1708] *»*

Par et dans son éternité, cette naissance appartient au monde de la non-création, du non-lieu, de l'incréé. Le grain de blé jeté en terre est alors associé à la Parole, il devient cette Parole, l'écho de son éternité, et donc miroir de l'Exemplaire parfait.

2.3 La réalité de la naissance éternelle dans l'*Etwas in der Seele*

Ainsi le détachement qui s'inscrit au centre même du travail préparatoire de la naissance éternelle de Dieu dans l'âme atteint ici toute sa dimension ontologique : il n'est pas la sortir de l'image (*Ausbildung*), ou le terme donné à l'image (*Entbildung*), mais un au-delà des images créées, une Image incréé (*überbildung*) - Le détachement apparaît alors comme un « *désymagination* » constante et systématique. - : alors l'image éternelle du Père resplendit dans l'image même du Fils est de cette splendeur réfléchie par le miroir naît l'Esprit Saint. Ainsi Eckhart pense la naissance éternelle comme une introduction à la vie trinitaire qui est alors pour lui une connaissance parfaite selon le mode de l'incarnation. Car le Verbe Image de du Père, qui est un avec celui dont elle porte l'image, confère l'unique médiation possible avec Dieu, et apparaît alors comme la condition de possibilité de cette naissance qui est »au-dessus du temps, dans l'amplitude où n'est ni ici ni maintenant, ni nature ni pensée. »

Ainsi de la connaissance de Dieu dans son fond incréé à la naissance éternelle du Verbe éternel dans le fond incréé de l'âme, il y a passage de la noétique à la mystique et ainsi achèvement de la voie spéculative du Maître dans une *Wesenmystik*. C'est pourquoi contre Kurt Flasch, nous dirons qu'il ne faut pas « sauver Eckhart de la mystique », mais au contraire, qu'il faut le comprendre à partir de sa mystique, qui est mystique de l'être, comprise comme ontologie spirituelle où s'achève la création dans son antériorité, dans son Principe, dans la nature incréée de la Déité, qui est le fond de sa Trinité, puisque Dieu est Dieu dans sa vie trinitaire.

Une transformation radicale de l'homme l'amène alors à engendrer le Verbe éternel, dans l'*Etwas in der Seele*, dans ce fond incréé de l'âme qui échappe au temps et à l'espace, à

[1708] Maître ECKHART, Sermon 37, JAH II, p. 44. Paris, Seuil.

la nature et à la pensée. Ainsi la déification de l'homme se comprend comme la réalisation de la naissance éternelle dans le fond incréé de l'âme : « Nous sommes alors un Fils unique que le Père a éternellement engendré de la ténèbre cachée et de l'éternelle impénétrabilité.[1709] »

La divinisation de l'homme prend alors toute sa réalité dans l'accomplissement de la naissance. Comme « la noble âme de Jésus-Christ devient féconde en sa sainte humanité, ainsi l'homme qui veut jeter son âme, le grain de blé, dans le champ de l'humanité de Jésus-Christ, afin qu'elle y périsse et devienne féconde, doit se corrompre aussi selon deux modes. L'un doit être corporel, l'autre spirituel.[1710] »

Cette corruption est une « mort » à soi-même en tant que créé et au créé lui-même afin qu'apparaisse pleinement l'image véritable et incréée, afin que l'*Etwas in der Seele* accomplisse pleinement sa fonction de réceptacle de l'Image incréée de Dieu.

Car par le « quelque chose » dans l'âme, Eckhart désigne l'être nu de l'esprit / *das blôze wesen (Sein) des geistes*, c'est-à-dire l'être dépouillé des images créées, l'être revenu à la pureté de son essence, à l'antériorité de la création elle-même. Ainsi ce fond désigne toute une attitude existentielle, une façon de vivre qui peut être qualifiée de « noble » car elle accomplit cette perfection ontologique précontenue dans l'*Etwas in der Seele* (*l'Urbild*). En effet, dans ce fond incréé et incréable, dans ce « quelque chose », l'âme est en rapport direct avec l'être incréé de Dieu, avec son essence nue : aucun intermédiaire, aucune image extérieure ne vient entraver la pure immanence de leur relation. Et cette pure immanence signifie une transcendance en ce qu'elle s'établit dans l'incréé, dans l'Absolu.

Dans cette relation l'Image-Exemplaire et l'image-miroir se font face. Et ce face à face est incréé en ce que l'*Etwas in der Seele* est le miroir parfait de l'Image incréée du fond de la Déité.

Or pour atteindre à ce miroir sans tache et actualiser l'*Ürbild* qui est en elle, l'âme doit être parvenue à cette pauvreté radicale dont le Sermon 52 parle si bien. Et *Abgeschiedenheit* désigne chez Eckhart cette attitude de l'homme noble qui se tient silencieux dans l'*Etwas in der Seele* : attitude de pauvreté spirituelle et corporelle centrale pour comprendre la naissance éternelle de Dieu dans l'âme :

> *« Et tu dois savoir ceci : être vide de toute créature, c'est être plein de Dieu, et être plein de toute créature, c'est être vide de Dieu.[1711] »*

[1709] Maître ECKHART, Sermon 22, JAH I, p. 192. Paris, Seuil.
[1710] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, page 113. Paris, Seuil.
[1711] *DW* 3, 322, 6.

Il apparaît donc clairement que le détachement va dans le sens d'une conformité avec la nature incréée de Dieu le Fils. Il est l'Exemplaire parfait selon ses deux natures corporel et incorporel, visible et invisible. Le Christ, dans ses actes, ses parole et sa nature, réalise pleinement le détachement. Telle est le sens de la pureté du Christ : dans son attitude intérieure, il ne s'appuie sur aucun mode extérieur de méditation.

Et l'*Etwas in der Seele* est cette cire tendre et intacte dans laquelle Dieu le Père vient imprimer son sceau : le Verbe. Ainsi « le grain de blé, ton âme, devient fécond dans le noble champ de l'humanité de Jésus Christ et y périt de telle sorte qu'il y renonce totalement lui-même.[1712] » Le détachement apparaît alors comme l'attitude requise pour réaliser le dépassement de tout le créé. Car cette attitude signifie un véritable abandon de son corps et de son âme à la volonté de Dieu. Et cette abandon est tout entier contenu dans l'image du grain de blé qui tombe en terre et qui meurt : *mors mystica* qui ne va pas sans souffrance. Car le détachement est un souffrance. Mourir au créé, c'est mourir au mode de l'appartenance et dans ce cas, à ce qui peut nous appartenir en propre, biens spirituels ou temporels. Or c'est ce lâcher-prise qui est douloureux. Mais par la grâce, l'homme dépasse cette souffrance par sa joie d'être dans l'*Etwas in der Seele*, uni au fond de Dieu, introduit dans la dynamique de l'agapè trinitaire lui donne : car alors toute souffrance se transforme en béatitude :

« Qu'est-ce qui peut être pénible ou amer pour celui dont l'être est Dieu ? (…) Il faut noter que ces personnes (abandonnées en Dieu) sont toujours heureuses en ce monde. En effet, tout arrive toujours selon leur volonté, elles sont toujours dans la joie, parce qu'elles jouissent également de toutes choses.[1713] »

Or l'*Einbildung*, la constitution de l'être humain, ne se pense pas sans l'Incarnation, cette seconde alliance de l'homme à Dieu. C'est parce le Père prononce sa Parole dans le monde, et surtout la prononce dans le fond de mon âme, que la naissance éternelle du Verbe éternel devient possible en ce centre incréé qu'est l'*Etwas in der Seele*, relié éternellement au fond sans fond de la Déité, dans l'Un qui est Dieu lui-même. Et si l'*Einbildung* n'est pas possible sans le détachement, c'est-à-dire sans l'*Entbildung*, le dépassement des images créées, c'est parce qu'il se réalise dans l'Image incréée de Dieu, dans l'Eternité du fond de la *Gotheit*. En effet, l'achèvement de l'être humain créé se réalise par une *Überbildung* en Dieu :

[1712] Maître ECKHART, Sermon 49, JAH II, p. 123. Paris, Seuil.
[1713] Maître ECKHART, *Commentaire de l'Evangile de Jean*, N. 232-233. Paris, Cerf.

l'homme se dépasse ainsi en Dieu et revient alors à l'incréé de lui-même, c'est-à-dire en ce lieu d'elle-même où elle « a laissé toutes choses et les prend là où elles sont éternelles.[1714] »

Car, en ce fond incréé d'elle-même l'âme est vraiment « bonne » et « sainte »[1715]. Ici pour désigner l'âme en ce qu'elle a de plus noble, Eckhart emploie l'image du vase : « Tout vase a deux caractères : il reçoit et il contient. Les vases spirituels et les vases matériels sont différents. » Ainsi Eckhart distingue-t-il entre le vase matériel symbolisé par le tonneau et le vin : « Le vin est dans le tonneau, mais le tonneau n'est pas dans le vin et le vin n'est pas dans le tonneau, au sens de douves, car s'il était dans les douves, on ne pourrait pas le boire », et le vase spirituel : « Tout ce qui y est reçu est dans le vase, et le vase est en lui, et il est le vase même. Tout ce que reçoit le vase spirituel est de sa nature. »

Après cette distinction établie, Eckhart en déduit un point capital de sa pensée, à savoir la différence entre la nature de Dieu et la nature de l'âme : Dieu donne et l'âme reçoit. Or c'est précisément cette différence que l'on doit creuser si l'on veut s'approcher du sens que recouvre la notion d'incréé chez le Maître. Voilà ce que dit Eckhart dans le Sermon 16b :

« La nature de Dieu est de se donner à toute âme bonne, et la nature de l'âme est de recevoir Dieu c'est-à-dire dans ce que l'âme recèle de plus noble.[1716] » Et « ce que l'âme recèle de plus noble », on l'a vu, c'est l'image de Dieu en elle, image parfaite et incréée de la circulation d'amour trinitaire. Par ce lieu de la plus haute noblesse e l'âme, Eckhart désigne le « fond », la « cime », et l'on pourrait même dire le « fond-cime » car c'est quand l'âme est dans la profondeur de son abaissement, de son humilité, qu'elle est le plus élevée, à la cime, au faîte de Dieu. Et c'est donc là qu'elle est, en tant qu'âme, le plus semblable à Dieu. Et, en effet, déjà au Sermon 15, la Maître nous disait : « Le soleil correspond à Dieu : la plus haute partie de son insondable profondeur répond au suprême abaissement dans la profondeur de l'humilité. [1717]». Car dans ce fond où l'âme est devenue « néant », c'est-à-dire où elle est libérée de tout accident, de toute séparation et de toute particularité (« des choses fortuites » comme Eckhart les appelle au Sermon 16b : *zueval, accidentia*), elle est paradoxalement à la cime d'elle-même et de Dieu, car en ce « fond », le créé devient incréé, la « chose fortuite » devient « être pur ». Ainsi ce fond semble être un creuset où opère l'alchimie de la grâce, et ainsi le plomb se transforme en or.

Or si la nature de l'âme est de recevoir, il y va de sa raison d'être même : sa nature est d'être donataire du Don de Dieu, de la grâce, en son fond le plus noble. Or donataire elle ne

[1714] Maître ECKHART, Sermon 16b, JAH I, p. 149. Paris, Seuil.
[1715] *Ibidem*.
[1716] *Id.*.
[1717] Maître ECKHART, Sermon 15, JAH I, p. 140. Paris, Seuil.

l'est véritablement que dans ce « fond », car c'est là qu'elle est au plus bas, c'est-à-dire dans la plus grande humilité : « Oui, c'est pourquoi l'homme humble n'a pas besoin de demander à Dieu, il peut bien commander à Dieu, car la hauteur de la Déité ne peut rien considérer que dans la profondeur de l'humilité.[1718] »

C'est là une phrase essentielle à la pensée d'Eckhart en ce qui nous concerne. Car l'incréé de l'âme n'est pas toute l'âme, mais ce qui correspond en elle au plus profond, au « fond » en ce que ce dernier est « vide » de tout créé, radicalement détaché de tout mode d'appartenance, de tout ceci ou cela. Or quand l'homme se tient dans ce « lieu-néant » qui est dans son âme, il est vraiment humble. Et cette vertu de l'humilité est chère à Eckhart, car il y voit la quintessence de l'être de l'homme noble dans la mesure où ce dernier est directement relié au fond de son âme, puisqu'il se tient dans ce fond. La relation entre donateur et donataire trouve ainsi sa pleine mesure puisqu'en l'*Etwas in der Seele*, l'homme recouvre l'unité avec Dieu : le mode d'appartenance est alors « désymaginé », « incréé et incréable » en ce qu'il ne se fait plus selon les modalités du temps et de l'espace, selon l'ordre de la relation entre le Créateur et la créature, mais selon la mesure divine elle-même qui est sans mesure, et donc à partir du fond de la *Gotheit*, à partir du plus intérieur de Dieu. Or cette intériorité divine se déploie dans l'éternité et l'incréé du *grund ohne grund*. C'est pourquoi Eckhart dit que « cet homme humble a Dieu en son pouvoir autant que Dieu a pouvoir sur lui-même, et tout le bien qui est dans tous les anges et dans tous les saints, tout cela lui appartient en propre comme cela appartient en propre à Dieu.[1719] » A ce stade de la spéculation eckhartienne, l'unité de la relation ne se réalise que dans cette dynamique entre Dieu-donateur et l'âme-donataire. Or il faut bien comprendre que cette dynamique a pour modèle la Trinité, car en Elle, elle est accomplie de toute éternité. Car la Trinité est dans la mystique eckhartienne la source même de la vie de l'âme. Or, par la voie du détachement, l'homme est invité à être introduit à la vie trinitaire. C'est ce que le Maître appelle la naissance de Dieu dans l'âme, naissance qui a connu sa pleine réalisation en la Vierge Marie, mais que chaque homme est appelé à vivre dans l'*Etwas in der Seele*, comme étant la plus haute expérience spirituelle qu'il puisse connaître, celle qui lui donne la joie véritable d'être vivant en Dieu et par Dieu, la béatitude de cette relation filiale où se joue toute sa liberté : « Et celui qui serait ainsi sorti reviendrait chez lui beaucoup plus noble que lorsqu'il était sorti. Cet homme vit alors dans une liberté affranchie et dans un pur dépouillement, car il ne doit se soumettre à rien ni rien prendre, ni peu ni beaucoup, tout ce qui est le bien propre de Dieu étant son bien

[1718] Maître ECKHART, Sermon 15, JAH I, p. 140. Paris, Seuil.
[1719] *Ibidem*.

propre.[1720] » Le partage relève ici d'un amour filial : tout ce qui est au père est au fils et réciproquement. Dans cette mesure, rien n'est plus à l'un qu'à l'homme. Et si le Père donne au Fils, Il lui donne tout. Il ne garde rien pour lui. Car sa nature est incréée, elle ne se comprend pas à partir du temps et du créé où règnent la disproportion, l'inégalité et le calcul. Oui c'est une nature incréée en ce que qu'elle donne de manière absolue, sans jamais rien se réserver. Or l'âme est incréé en ce « fond » qui est une pure capacité de réception de la grâce, un « vase spirituel », « vase d'or fort et stable qui porte en soi la noblesse de toutes les pierres précieuses.[1721] » Or si le merveilleux Augustin est comparé à ce vase, c'est bien que toute sa personne exprime la plus grande noblesse qu'il soit possible de concevoir sur cette terre. Pourquoi Eckhart choisit-il Augustin et non pas Thomas pour parler de l'homme noble ? Car la vie d'Augustin, comme la vie de Paul comprend un retour, une conversion radicale en l'*Etwas in der Seele*. Et sa vie de prédicateur et d'écrivain montre, par ses fruits, combien Augustin était dans le « fond », dans le « quelque chose » dans l'âme, tout en étant dans le monde. Comme Marthe, il était « si accompli que son action ne l'entravait pas.[1722] » Son œuvre de prédicateur le conduisait ainsi à la béatitude éternelle, car Augustin possédait Dieu essentiellement, c'est-à-dire en tant qu'incréé. En effet, par son travail sans relâche, Augustin actualisait en lui l'Image incréé de Dieu, l'*Ürbild*, et faisait ainsi constamment naître Dieu dans son âme en rendant pleinement vivante la Parole de Dieu dans ses sermons. Augustin était donc un vase « plein de pierres précieuses ». Or s'il s'agit de « pierres précieuses » et non pas de vulgaires petits cailloux, c'est qu'il est ici question de la Parole de Dieu. Et le vase d'Augustin c'est sa bouche dans la mesure où il prêche et commente cette Parole en se tenant comme un adverbe auprès du Verbe (Sermon 9), c'est-à-dire en écoutant et en faisant naître la Parole divine à partir de l'*Etwas in der Seele*.

C'est pourquoi, on peut dire que la nature incréée de l'âme, si elle ne trouve toute sa réalité spirituelle qu'en sa fonction de donataire, est appelée elle aussi à engendrer, comme le Père : tel est l'enjeu de la naissance. Or la réalité spirituelle de la naissance de Dieu dans l'âme est sous-tendue par la théorie de l'image, comme le montre bien le Sermon 16b :

« Il ne peut pas y avoir d'image sans ressemblance, mais il peut bien y avoir ressemblance sans image. Deux œufs sont également blancs, et cependant l'un n'est pas

[1720] Maître ECKHART, Sermon 15, JAH I, p. 140
[1721] Maître ECKHART, Sermon 16b, JAH I, p. 149. Paris, Seuil.
[1722] Maître ECKHART, Sermon 86, JAH III, p. 178. Paris, Seuil.

l'image de l'autre, car ce qui doit être l'image de l'autre doit provenir de la nature de celui-ci, être né de lui et être semblable.[1723] »

Seul Dieu donne sa nature divine incréée à celui qui reçoit son image. Et alors sa nature se répand pleinement dans l'image. C'est pourquoi Eckhart emploie l'attribut « semblable » et non pas « ressemblant ». L'image est une notion-clé pour comprendre l'*Etwas in der Seele*, car c'est en elle et par elle que se joue toute la relation filiale entre Dieu et l'âme. Car si en son fond, l'âme est incréée et incréable, c'est qu'elle relève là pleinement de l'image. Car si en l'*Etwas in der Seele*, l'âme est pleinement donataire, c'est que là, elle reçoit sans le concours de la volonté ce dont elle est image. Il y va donc bien ici de la nature de l'âme. Mais pourquoi est-ce une affaire de nature ? Eckhart nous dit que « l'image est produite naturellement, elle est issue de la nature comme la branche de l'arbre ». Cette nouvelle comparaison montre que la raison d'être de l'image est la filiation : l'image de l'autre doit être né de celui-ci. Ainsi le Fils, première image du Père, jaillit directement de la nature divine, ainsi de la branche pour l'arbre. Celle-ci provient de la nature même de l'arbre, elle n'est pas différente. Et la seconde image dont use le Maître le montre également : « Quand le visage est placé devant le miroir, il faut que le visage y soit reproduit, qu'il le veuille ou non. Mais la nature ne se reflète pas dans l'image du miroir, ce sont la bouche, le nez, les yeux et toute la forme du visage qui sont reproduits dans le miroir. [1724] » L'image se reconnaît donc par sa similitude. Non pas par sa ressemblance, mais par sa similitude. Eckhart souligne ici que l'image n'est pas par elle-même ni pour elle-même, elle tient uniquement son être à ce dont elle est image, c'est-à-dire qu'elle appartient totalement à sa source. Et cette source est la Déité elle-même, c'est-à-dire la nature incréée de Dieu : « L'image qui est reçue dans l'œil ne provient pas de l'œil et n'a pas d'être dans l'œil, elle est uniquement attachée à ce dont elle est image.[1725] » L'image n'est pas à elle. Elle ne s'appartient pas. Elle est tout entière reliée à son Principe. C'est pourquoi l'image est par nature incréée bien qu'elle se manifeste dans le créé. Car la nature se répand pleinement dans l'image mais cette nature reste en elle-même : « L'image est produite par la nature en son premier jaillissement.[1726] » Dans le fond d'elle-même, l'image est incréée car elle provient directement de la nature incréée du fond de Dieu.

Seul Dieu peut tout donner sans se perdre car sa nature est incréée. Il y va de sa transcendance même. Parce que Dieu est ce dont je ne puis rien concevoir de créé, parce qu'il

[1723] Maître ECKHART, Sermon 16b, JAH I, p. 149. Paris, Seuil.
[1724] *Id.*
[1725] *Id.*, p.150.
[1726] *Id.*, p. 149.

est au-dessus du temps, de l'espace et de l'espèce, parce qu'il est Incréé en lui-même et par lui-même, il peut tout donner et rester en lui-même : « la nature se répand pleinement en l'image et demeure cependant entièrement en elle-même.[1727]» Et l'image que Dieu a imprimée de lui-même dans toutes les âmes, l'*Etwas in der Seele* que possède tout homme, Il ne l'a pas imprimée en tant que Créateur mais en tant qu'Intellect (*vernünftic*). C'est pourquoi l'étincelle de l'âme est une lumière intellective ou une puissance intellectuelle que seuls les hommes reçoivent, contrairement aux bêtes.

Si dans l'*Etwas in der Seele* l'âme porte l'image divine et est semblable au Dieu trinitaire, qu'est-ce qui en Dieu-Trinité est Image ?

[1727] Maître ECKHART, Sermon 16b, JAH I, p 149.

3°) Devenir ce que nous avons été éternellement en l'incréé

3.1 Eternellement élus dans le Fils

Saint Paul dit : « Nous sommes éternellement élus dans le Fils »[1728]. Et maître Eckhart en déduit que « nous ne devons jamais avoir de repos (*ruowe*) avant de devenir ce que nous avons été éternellement en lui, car le Père presse et poursuit (*trîbet und jaget*[1729]), afin que nous naissions dans le Fils et devenions ce qu'est le Fils ». On souligne l'importance des verbes de ce passage du sermon *Justus in perpetuum vivet*[1730]. En effet, ils disent le cheminement spirituel de l'âme et le passage de la lumière naturelle dans la lumière de la grâce, en vue de l'introduction dans la vie trinitaire. Car, comme le dit Madame Vannier, si Eckhart est souvent pensé comme un penseur de l'unité, « cette unité n'en est pas moins trine »[1731]. Comment sommes-nous « éternellement[1732] (*êwiclîche*) élus dans le Fils ? »

Les verbes « presser » (*trîbet*) et « poursuivre » (*jaget*) indiquent le dynamisme fécondant du Père qui n'a de cesse d'engendrer son Fils afin que ce même Fils naisse en nous et que nous naissions à notre tour comme des fils dans le cœur du Père. Or cette naissance est la part[1733] de l'homme juste. Car celui qui est dans la Justice « est en Dieu et est Dieu ». Et cet « être », Eckhart l'appelle naissance : « Le juste vit (*lebet*) en Dieu et Dieu en lui, car Dieu naît (*geborn*)dans le juste, et le juste en Dieu. »[1734] La vie du Juste est une naissance

---

[1728] *Sant Paulus sprichet : « Wir sîn êwiclîche erwelt in dem sune ».* Maître ECKHART, *Sermon* 39, *Justus in perpetuum vivet*, JAH II, p. 58-59 ; dans ce sermon, il est question de l'homme juste. Pour Eckhart le juste vit en Dieu et Dieu en lui. Et nous lirons plus loin : « Toute la vertu du juste et chaque œuvre opérée par la vertu du juste n'est rien d'autre que l'engendrement du Fils par le Père. » Cette phrase réfère à l'identité d'acte entre Dieu et l'homme. Et cet acte est ici nommé engendrement (*geberne*). Dans ce sermon, le maître rhénan nous montre jusqu'où nous mène une vie décrite par ces termes : « nous ne devons pas avoir de repos avant de devenir ce que nous avons été éternellement en lui », c'est-à-dire en rejoignant l'idée que Dieu porte de chacun d'entre nous en son éternité. Et cette idée est *incréée (ungeschaffen)*.

[1729] Maître ECKHART, *Predigt* 39, *Iustus in perpetuum vivet*, *DW* 2, Kohlhammer, Stuttgart, page 263.

[1730] *et apud Dominum est merces ejus, Sagesse* 5, 19.

[1731] Préface à Maître Eckhart, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme.* Arfuyen. Et on verra d'ailleurs que c'est l'enjeu même de l'engendrement du Fils par le Père.

[1732] Nous soulignons l'adverbe, car il aura toute son importance dans le futur développement de notre propos.

[1733] Sa récompense : *lon*. Ce terme est assez rare sous la plume d'Eckhart mais il apparaît dans ce sermon. Et l'homme juste l'obtient du fait même qu'il ne l'a pas cherchée. Car le juste ne cherche rien dans ses œuvres : « *Der gerehte ensuochet niht in sînem werken* »

[1734] Sermon 39, JAH II, page 57, Paris, Seuil. *DW*, page 252 : *« Der gerehte lebet in gote und got in im, wan got wirt geborn in dem gerehten nd der gerehte in gote »* Car l'essence même de la vie pour Eckhart est une naissance éternelle du Juste en Dieu et de Dieu dans le Juste. On reviendra plus loin sur ce point.

éternelle[1735]. C'est pourquoi sa vertu (*wirt*) n'est rien d'autre que « l'engendrement du Fils par le Père[1736] ». Comme le Père, l'homme juste ne s'occupe que de l'engendrement du Fils, non pas comme un acte extérieur à lui mais comme son acte, c'est-à-dire un acte qui serait son essence même, comme un acte intérieur[1737]. Car « Que cette naissance se produise toujours à quoi cela sert-il si elle ne se produit en moi ? »[1738] La naissance et l'engendrement n'ont donc rien à voir avec des œuvres (*werken*). Elles sont d'un autre ordre. C'est pourquoi, on ne peut les comprendre à partir du temps et du créé. Car Eckhart parle ici de ce qui est éternel et incréé, c'est-à-dire de ce qui passe le pourquoi (*warumbe*) de l'entendement humain.

Or seul l'homme juste connaît Dieu à partir de l'éternité et de l'incréé de son fond, c'est-à-dire dans une parfaite « nescience ». Ainsi, dit Eckhart, « à celui qui demanderait à un homme sincère (*wârhaften menschen*) qui opère de son propre fond (*der dâ würket ûz eigenem grunde*)[1739] : « Pourquoi opères-tu tes œuvres ? » pour répondre justement, il ne devrait pas répondre autre chose que : « J'opère pour opérer » [Ich würke dar umbe daz ich würke][1740]. Le « sans pourquoi » (*âne warumbe*) est alors un acte gratuit, pur, désintéressé, conforme à l'engendrement du Fils par le Père. Car la vie incréée de Dieu est une vie « sans pourquoi » (*âne warumbe*).

L'Amour trinitaire, ou dynamique de donation, est donc à l'image de ce fond (*grund*) incréé – puisqu'elle en émane –, et s'exprime alors « sans pourquoi », dans un Don dépouillé de toute part créée, dans un perpétuel et pur engendrer . Aussi l'homme juste est-il introduit dans la vie trinitaire, et agit alors « sans pourquoi », à l'image même du Vater : « L'homme juste [*gerehte mensche*] n'aime en Dieu ni ceci ni cela, et si Dieu lui donnait toute sa sagesse et tout ce qu'il peut lui offrir, excepté lui-même (*im*), il n'y prêterait pas attention (*ensmackete*) et n'y trouverait pas de saveur (*noch ensochet[1741] niht*), car il ne veut rien et ne

[1735] Nous reviendrons sur cet adjectif qui a toute son importance dans la pensée du Maître. Elle rejoint d'ailleurs l'incipit du sermon : « *der gerehte lebet in die êwicheit* » : « Le juste vit dans l'éternité ».
[1736] Qui a lieu dans le perpétuel présent de Dieu, c'est-à-dire dans son idée incréée.
[1737] Car Dieu le Père engendre son Fils dans l'âme du Juste, qui est une âme noble. Et il l'engendre afin que cette dernière continue à l'engendrer dans toutes ses œuvres.
[1738] Maître ECKHART, Sermon 101, *Dum medium silentium*, citation d'Origène, *Homélies sur Jérémie* IX. Car l'homme juste vit avec le Fils et est la vie même. On peut rattacher ce passage du sermon 101 à celui du sermon 75, Maître ECKHART, *Mandatum novum do vobis*, où il est question de la Vierge Marie : « Je pense parfois à la parole que l'ange adressa à Marie : « Je te salue, pleine de grâce. » A quoi me servirait-il que Marie fût « pleine de grâce » (*'gnâden vol'*) si je n'étais aussi rempli de grâce ? - *Waz hülfe mich, daz Marîâ 'gnâden vol' waere, ich enwaere denne ouch 'gnâden vol' ?* Et à quoi me servirait-il que le Père engendre son Fils si je ne l'engendrais aussi ? » (Traduit par madame Jeanne Ancelet-Hustache, Tome III, page 105, Paris, Seuil).
[1739] Swer nû vrâgete einen *wârhaften menschen*, *der dâ würket ûz eigenem grunde*. Predigt 5b, *DW*, page 92.
[1740] Maître ECKHART, Sermon 5b, *In hoc apparuit caritas Dei*, JAH II, page 78.
[1741] On a demandé un jour à Eckhart pourquoi certaines personnes servent Dieu avec tant de zèle : la cause en est qu'elles ont « goûté » Dieu, dit-il. Cette expression surprenante montre que la véritable expérience de Dieu (*versuochet*) relève d'une grâce mystique : le goût de Dieu est celui même de son Don incréé, de son Verbe qui

cherche rien, car en tout ce qu'il fait il agit « sans pourquoi », de même que Dieu agit « sans pourquoi » et n'a pas de « pourquoi » [*warumbe*][1742]. Eckhart le disait déjà dans le sermon 28, *Ego elegi vos de mundo* : l'amour divin n'a pas de *warumbe*. Or l'homme juste demeure dans la nature même de Dieu ; ses actes n'ont donc aucun pourquoi : « Dieu prend le relais », selon l'expression d'Emilie Zum-Brunn[1743] : l'homme juste laisse l'initiative à Dieu parce qu'il s'est détaché de toutes choses et de lui-même, s'étant ainsi rendu totalement disponible. La nescience de toutes choses créées fait alors parvenir l'homme juste au stade de la connaissance incréée[1744]. Tourné vers sa véritable intériorité, celle de son propre fond et de son propre être, l'home juste atteint à « la connaissance transintellective du non-savoir divin »[1745] Cette connaissance est celle même du « Néant de Dieu » ou Dieu inexprimé (*ungeworteten*), c'est-à-dire de Dieu en tant qu'Il est incréé. Or cette connaissance du Fon incréé de Dieu par mon propre fond est un savoir inexprimable autrement que par négation de la connaissance ordinaire. C'est un savoir « sans pourquoi », savoir supra-formel qui nous constitue de toute éternité en Dieu. Il s'agit là de la réalisation de la vertu du détachement. En effet, l'homme pleinement détaché est inconnaissant de connaissance. Et c'est parce qu'il ne sait rien que Dieu se révèle à lui, dans le fond incréé de son âme. Comprendre quelque chose de Dieu reviendrait alors à tomber dans l'incompréhension :

Un maître dit: Si j'avais un Dieu que je puisse comprendre, je ne le tiendrais jamais pour Dieu. Si tu comprends quelque chose de Dieu, il n'est rien de cela, et du fait que tu comprends quoi que ce soit de lui, tu tombes dans l'incompréhension, et de l'incompréhension tu tombes dans l'animalité[1746], car ce qui, dans les créatures, est sans entendement, tient de l'animal. Si tu ne veux pas tenir de l'animal, ne connais rien du Dieu

---

emplit l'âme de véritable félicité. C'est pourquoi : « Si l'âme a le goût d'elle-même en tant qu'âme, et si elle a le goût de Dieu en elle-même, ce n'est pas bien. Elle doit avoir le goût de Dieu en lui-même, car Il est absolument au-dessus d'elle. » *Smecket diu sêle ir selber, als si sêle ist, und smecket ir got mit der sêle, dem ist unreht.. Ir sol got in im selber smecken, wan er ist alzemâle ob ir.* (Predigt 17, *Qui odit animam suam*) On comprend alors pourquoi le Christ dit : « Celui qui aime son âme la perd ».

[1742] Maître ECKHART, Sermon 41, *Qui sequitur Iustitiam*…, JAH II, page 71, Paris, Seuil. *Der gerehte mensche der enminnet niht an gote weder diz noch daz ; und gaebe im got alle sîne wîsheit und allez, daz er gleisten mac ûzer im, er enahtete sîn niht und ensmackete im niht, wan er enwil niht noch ensuochet niht ; wan er enhât kein warumbe, dar umbe er iht tuo, alsô als got würket sunder warumbe und kein warumbe enhât. DW,* Stuttgart, Kohlhammer, page 289.

[1743] Emilie Zum-Brunn, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, page 173, éd. Beauchesnes.

[1744] Car Dieu peut œuvrer en l'âme de façon incomparablement plus noble qu'elle ne saurait le faire elle-même » Emilie ZUM BRUNN, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, page 174.

[1745] *Ibidem*, page 175.

[1746] Notre part animale correspondrait ainsi à tout ce qui nous rattache au créé, au « mien », à la subjectivité. Et, en effet, comme le dit Emilie Zum-Brunn « Pour conduire à ce vrai savoir en lequel réside la seule paix véritable, Maître Eckhart cherche à percer la muraille derrière laquelle nous enferment nos représentations conditionnées par la nature, c'est-à-dire par le cosmos où règ,ne la loi de l'extériorité, de l'accident, de la division, du temps et de l'espace. » La part animale conditionnée par le temps et l'espace doit donc être dépassée.

inexprimable. – Ah ! Comment dois-je donc faire ? – Tu dois totalement échapper à ton être-toi et te fondre dans son être-Lui et ton être-toi et son être-Lui doivent si totalement devenir un « mien » que tu comprennes éternellement avec lui son être originaire incréé et son Néant innommé[1747]. En tant qu'Incréé, Dieu se donne comme « uber wesende nitheit » (Néant superessentiel) ou encore « uber swebende wesen » (Être suréminent), autant d'expressions qui signifient l'Absolu divin, l'*ungenschaffen* de la *Gottheit*. Tel est le sens de l'*Ungewordene istikeit*. L'Incréé de Dieu correspond donc à son être originaire, c'est-à-dire à son être d'avant la création, au pur demeurer de sa Déité. Là, Dieu est sans pourquoi

Le « sans pourquoi » n'entre donc plus dans la recherche des intentions et des significations. Il préconise en lui-même et par lui-même la nescience qui est l'attitude de l'homme juste à l'égard de Dieu. Et celle-ci consiste en une dynamique de retour au fond de l'âme devenu incréé par grâce comme le fond de Dieu l'est par nature. L'homme est ainsi devenu ce qu'il était éternellement en Dieu, il a « totalement échappé à son être-lui pour se fondre dans l'être de Dieu (*sinekeit*) ». Aussi s'est-il détourné de sa part animale et créée pour revenir à cette part proprement humaine qu'est l'image de Dieu en lui, c'est-à-dire son intellect. Or, Emilie Zum-Brunn note : « Quoique que ce qu'il y a de proprement humain en l'homme soit souvent défini par l'intellect qui transcende sa part animale, selon la perspective de l'Ecole colonaise, il faut, à un moment donné, sur la route, savoir se dépouiller même de la connaissance intellective car elle n'atteint pas Dieu en son fond.[1748] » Or « atteindre Dieu en son fond » c'est l'atteindre ou le connaître comme Incréé, dans la nudité de son essence divine, c'est-à-dire le connaître et l'aimer en tant qu'Il est un « Non-Dieu, un Non-Intellect, un Non-Personne, un non-Image.[1749] » Et Maître Eckhart va plus loin en disant : « en tant qu'il est un Un-pur, clair, limpide, séparé de toute dualité. Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer : du Quelque chose au Néant. [*als er ein luter pur clar Ein ist, gesundert von aller zweiheite, und in dem einen sulen wir ewiklich versinken von nite zu nute.*] [1750]» Face à l'incommensurabilité de cette nature et à sa profondeur, l'intellect humain

[1747] *Es spricht ein meister : Hette ich einem got, den ich verstan mochte, ich wolt in niemer vur got gehan. Verstast du nu iht von ime, des en ist er nit, unde mi dem, so du iht von imev verstast, so kumest <du> in ein unverstandenheit, und von der unverstandenheit kumest du in ein vihelicheit; wan swas unverstendig ist an den creaturen, das ist vichelich. Wiltu nu nit vihelich werden, so vesrtant nut von dem ungeworteten gote. – Ach, wie sol ich danne tun ? –*
Du solt alzemal entzinken diner dinisheit und solt zer fliesen in sine sinesheit und sol din din und sin sin éin min werden als genzlich, das du mit ime verstandest ewiklich sin ungewordene istikeit und sin ungenanten nitheit.
Maître Eckhart, Die Deutschen Werke I, 3, Predigt 83, Renovamini... spiritu mentis vestrae, Stuttgart Kohlhammer, 1971; pages 442 – 443.
[1748] E. ZUM BRUNN & A. DE LIBERA, *Métaphysique du Verbe et théologie négative*, p. 176.
[1749] Maître ECKHART, Sermon 83, JAH III, page 154, Paris, Seuil.
[1750] *Ibidem*.

semble bien indigent. L'incréé de Dieu se donne donc comme un « Un » originel transcendant le temps et l'espace, c'est cette Obscurité au-delà de toute lumière dont Denys avait parlé :

« Nous prions de pouvoir arriver à cette obscurité qui est au-delà de la Lumière et, sans voir et sans connaître, voir et connaître ce qui est au-dessus de la vision et du savoir, en réalisant que, en ne voyant pas et en ne connaissant pas, nous atteignons le vraie vision et le vrai savoir. »[1751]

Le *gotlîden* de la mystique eckhartienne est donc une connaissance « sans pourquoi » de Dieu, c'est-à-dire une nescience.

Toutefois, au sermon 30, *Praedica verbum*, quand Eckhart demande : « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? », il répond de la manière suivante : « … Il s'est fait homme afin de pouvoir t'engendrer comme son Fils unique et non pas moindre (*ist er mensche worden, daz er dich geber sînen eingebornen sun und niht minner*) »[1752] Or Eckhart semble ici se contredire avec la prédication du « sans pourquoi ». Comment interpréter un tel paradoxe ?

Si en engendrant son Fils dans l'âme du juste, Dieu obéit à une nécessité de la nature, poussé qu'Il est par ce désir d'engendrer. Car sa nature est Amour. Or c'est par une adhésion totale à Dieu que l'homme juste permet cet engendrement du Fils en lui-même[1753]. En effet, parce que l'homme juste fait la volonté du Père et non pas la sienne propre, le Fils naît en lui, dans chaque pensée, chaque acte, chaque intention bonne : il est ainsi de tout temps engendré et de nouveau né dans le Fils. Il est devenu un en Dieu car il n'a d'autre pensée que lui : « Dieu et le juste ont la même façon d'agir : « sans pourquoi », et de même que la vie vit pour elle-même et ne cherche pas pourquoi elle vit (*daz leben lebet umbe sich selben und ensuochet kein warumbe* [1754]), c'est aussi « sans pourquoi » que le juste fait quelque chose. »[1755]

Or la contradiction est ici levée : car si le Père prononce son Verbe, et donc si le Fils s'incarne, c'est « afin de pouvoir t'engendrer comme son Fils et non pas moindre [*und niht minner*] », nous dit le Maître. Or cette volonté de Dieu, son acte même d'engendrement, c'est-à-dire son essence divine (sa *Gotheit*) – c'est tout un – s'inscrivent dans le sans pourquoi d'un

[1751] DENYS, *La Théologie mystique*, c. 2, PG 3, col. 1025. C'est en cela que consiste le savoir caché de la théologie mystique de Denys. Il faut s'élever au-dessus de tout mode et de tout être dans l'obscurité cachée et silencieuse afin de parvenir à la connaissance de Dieu inconnu au-dessus de Dieu.
[1752] Maître ECKHART, Sermon 30, *Praedica verbum*, page 244. *DW* 2, page 98.
[1753] Car le prédicateur assimile l'amour de la justice à l'amour pour la volonté de Dieu.
[1754] *DW*, page 289 ; *cf* sermon 5b, In hoc apparuit caritas Dei : « la vie vit de son propre fond et jaillit de son être propre, voilà pourquoi elle vit sans pourquoi parce qu'elle vit pour elle-même. » JAH I, page 78.
[1755] Maître ECKHART, Sermon 41, Qui sequitur justitiam, JAH II, page 71, Paris, Seuil.

Don absolu, c'est-à-dire d'une pure gratuité. La dynamique de la donation qui imprime le cœur même des relations intratrinitaires, est donc une dynamique « sans pourquoi », « incréée » puisqu'elle est tout entière comprise dans l'essence du Père, dans son idée, et ne peut pas ne pas s'exprimer, se déployer ou s'épanouir dans le Fils, et du Fils en moi. Car cette diffusion de grâce, d'amour, sourd du Fond incréé de la divinité. C'est pourquoi « qu'Il le veuille ou non (*er welle order enwelle*), la nature de Dieu Le contraint à m'aimer.[1756] »

Or, dans *Justus vivet in perpetuum*, Eckhart montre que l'ardeur du dynamisme paternel réside dans ce désir tout-puissant d'engendrer. Arrêtons-nous plus en détail sur cet acte paternel d'engendrer le Fils et demandons-nous quelle est précisément la nature de cet engendrement. Que recouvre-t-il exactement dans la pensée du Maître ? Et en quoi est-il essentiel pour comprendre l'incréé de Dieu, et de là, l'incréé de l'homme ?

A travers ses réflexions sur l'incréé de Dieu et l'incréé de l'âme, Eckhart développe toute une mystique de l'être (*Wesenmystik*) qui n'est d'ailleurs pas sans faire penser à celle de Marguerite Porete[1757] :

« Aussi ne puis-je être ce que je dois être jusqu'à ce que je sois de nouveau là où je fus, en ce point ou je me trouvais avant que je sortisse de lui, aussi nue qu'il est nu lui-même, aussi nue que j'étais quand j'étais celle qui n'était pas. Voilà ce qu'il me faut obtenir si je veux rentrer en possession de mon bien, sans quoi je n'aurai rien du tout.[1758] »

En effet, il s'agit bien ici de revenir au principe incréé, tel qu'il faut déjà exposé au sermon 52[1759], et qui relie le « pur-engendrer » de Dieu le Père au « pur-demeurer » de la Déité-Désert.

Chez Eckhart, le Père s'énonce dans l'engendrement qu'Il fait de Son Fils. C'est dans cet acte qu'Il a toute sa raison d'être paternelle, et d'ailleurs aussi toute sa joie[1760]. Le Maître ne cesse-t-il de le répéter comme s'il voulait mettre l'accent sur cette joie paternelle d'engendrer, et nous montrer ainsi qu'en elle réside quelque chose d'essentiel : Dieu se réjouit, est même rempli de joie : *Got ervröuwet, jâ durchvröuwet*. Et d'ajouter cette phrase

[1756] *er welle oder envelle, sîn natûre twinget in dar zuo. Predigt 73,Dilectus Deo hominibus, DW* I, 3, page 269.
[1757] Et sur ce point nous reviendrons plus en détail un peu plus loin dans le développement.
[1758] Marguerite PORETE, *Le Miroir des Ames simples anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, trad. Claude Louis-Combet, chapitre CXI, éd. Jérôme Million, page 211.
[1759] Il s'agit ici du retour à l'origine par le dépouillement qui dénude l'âme de sa volonté propre afin que l'âme puisse rentrer en possession de ce qui lui appartient. On retrouve l'opposition fondamentale entre « celui qui est » et celle « qui n'était pas », et qui doit retrouver ce non-être originel, pour pouvoir participer de l'être divin.
[1760] Le Père engendre son Fils et dans cet engendrement, le Père recueille tant de *quiétude* et de *joie* qu'il y consume toute sa nature. Sermon 39, *Justus in perpetuum vivet,* JAH II, page 59, Paris, Seuil.

capitale sur laquelle nous reviendrons : « et rien ne demeure en son fond qui ne frémisse de joie » *wan ez enblîbet niht in sînem gunde, ez enwerde durchkützelt von vröude*[1761]. Quelle est cette joie ? Pourquoi est-elle si intimement liée à l'acte d'engendrer du Père ? Car il faut bien comprendre que chez Eckhart, la joie c'est la vie. Or si l'essence même de la vie (la vie « sans pourquoi ») est en Dieu, c'est parce qu'en Lui réside toute joie parfaite[1762]. Or toute la vie trinitaire manifeste cette plénitude (« surabondance » devrait-on dire) de joie ; et si son essence consiste en un engendrement perpétuel (qu'il n'y a pas de distance entre l'engendrer et l'essence de Dieu – le repos –), il faut comprendre que cette Joie est toute entière contenue dans le Fils, qui en est comme le dépositaire, dans la mesure même où le Père engendre son Fils dans la Joie, qu'il manifeste ainsi son être-acte d'amour. Toute la nature du Père est donc un pur-engendrer. Et si la vie trinitaire rayonne de cette joie à travers ses trois hypostases, il ressort que le fond incréé de Dieu est l'idée même de cette joie qui s'actualise alors au sein même de la Trinité, et donc, dans l'acte d'amour qui unit le Père, le Fils et le Saint Esprit. Et cette actualisation doit se comprendre d'abord comme un don d'amour pour l'homme - grâce que l'homme actualise lui-même quand il est détaché de tout le créé (Car quand nous nous détournons des créatures, Dieu répand sa grâce increée en nous. C'est pourquoi le Maître invite l'âme à monter toujours vers l'origine sans la médiation des créatures, afin de recevoir du Père, dans le Fils et par le Fils, tout ce que le Père peut donner), et donc quand il se tient dans l'*Etwas in der Seêle* , ce « Quelque chose dans l'âme » ou Fond incréé (Car où le Fils se manifeste dans l'âme, l'amour de l'Esprit Saint se manifeste aussi. C'est pourquoi je dis : la nature du Père est d'engendrer le Fils et la nature du Fils est que je naisse en lui et selon lui ; la nature de l'Esprit Saint est que je sois consumé en lui, et totalement fondu en lui, et que je devienne totalement amour) -. C'est ainsi que l'homme devient ce qu'il a été éternellement en lui, c'est-à-dire qu'il est dans sa cause première (*in mîner êrsten sache*[1763]).

[1761] Maître ECKHART, Predigt 39, *Justus in perpetuum vivet*, *DW*, Kohlhammer, page 253. Et Eckhart ajoute cette phrase, non sans une certaine note d'humour : « Les gens frustes doivent le croire, les gens éclairés doivent le savoir. » *Diz ist groben liuten ze gloubenne und erliuhten ze wizzenne. Ibidem*.

[1762] Rappelons-nous en effet que le Christ dit qu'Il est venu pour que les hommes aient la joie, et que leur joie soit parfaite. Car précisément cette joie la vie en surabondance qu'Il tient de Son Père comme Fils unique plein de grâce et de vérité.

[1763] Maître ECKHART, *Predigt* 52, *Beati pauperes spiritu, DW*, Kohlhammer, p. 494. Ainsi, dans sa cause première, l'homme est dépris de lui-même, en tant que créature, il est non-né à son être créé, et laisse ainsi Dieu opérer ce qu'il veut : *und lâze got würken, waz er welle, und stâ der mensche ledic (Qu'il laisse Dieu opérer ce qu'Il veut et que l'homme soit dépris).*

3.2 *von sînem grunde… von sîner wesunge… von sînem wesene*

On ne peut donc concevoir la nature du Père sans cet engendrement : *von sînem wesene wirt der vater beweget ze geberne.* Aussi cet acte est-il un « pur-engendrer » car il lui est consubstantiel :

« Par son fond, par sa nature, par son être, le Père est poussé à engendrer (*geberne*)[1764] »[1765]

Il n'est donc rien dans le Père qui ne soit son « pur-engendrer ». Telle est sa vérité simple, essentielle. Il est ainsi dans la Trinité la Figure de la Fécondité. Le Père, Principe d'engendrement, est ainsi rendu à toute sa transcendance dans l'éminence de sa fonction génératrice. Que faut-il donc en déduire ?

Maître Eckhart parle du « pur-engendrer » du Père comme si, par cet acte, la Première hypostase trinitaire reflétait l'Absolu de la Déité ou le Fond incréé de Dieu : « Car tout ce qui est en Dieu le pousse à engendrer : oui, par son fond, par sa nature, par son être, le Père est poussé à engendrer. »[1766] Mais quel est ce « fond » (*grund*) du Père ? Est-ce le Père lui-même ou quelque chose de distinct de Lui ? Eckhart l'assimile à la « nature » (*wesung*) ou encore à « l'être » (*wesen*) paternel. Il faut noter la préposition : *von sînem grunde… von sîner wesunge… von sînem wesene* : « par son fond, par sa nature, par son être » : cela signifie qu'Il est « poussé par » ou « mû par » disons un « quelque chose » qui émane de son fond, de sa nature, de son être. Comment Eckhart l'entend-il ?

Dans de nombreux sermons, Eckhart fait référence au Père qui engendre son Fils, mais aussi au Père qui demeure « en son Fond ». Dans le sermon 75, on pourra noter que l'être divin (*götlîche wesen*), selon Eckhart, est « celui qui ne cherche rien hors de lui, mais tout demeure en lui-même (*in im selber*). »[1767] Ou encore : *Wan ez ist mit dem vater als ein wurzel in aller der natûre des vaters natiurlîche, als der vater selber ist*, c'est-à-dire : toute la nature du Père, c'est d'être naturellement [comme la racine de la Trinité], voilà ce que le Père

[1764] *jâ, von sînem grunde und von sîner wesunge und von sînem wesene wirt der vater beweget ze geberne. Predigt 39, Kohlhammer, p.263.*
[1765] Maître ECKHART, Sermon 39, II, p 59
[1766] *Ibidem*.
[1767] *Ez enist niht ûzer im suochende, mêr : alles in im selber blîbende*. *DW*, III, page 294. Nous soulignons afin de pouvoir le mettre en rapport avec le pur-engendrer.

est en lui-même (*der vater selber ist*) [1768]. Le « naturel » du Père ou ce qui lui est « propre », se donne ainsi comme un pur « Lui-même » (*selber*). Or c'est précisément sur ce terme que nous devons nous arrêter. Car ici le sens en demeure ambigu puisqu'en effet, il recouvre à la fois l'acte paternel et son contraire : l'engendrement et son repos (ruowe). Mais cette apparente contradiction recouvre au contraire un sens profond. Certes le Père est naturellement (natiûrliche) Celui qui engendre le Fils. Toutefois, Il L' « engendre » dans la mesure même où Il « demeure » (blîdende) en Lui-même.

Aussi dans la théologie trinitaire d'Eckhart, l'un ne va-t-il pas sans l'autre. Pourquoi ?

Il est ici question du Got et de la Gotheit, autrement dit du Dieu « devenu » et du Dieu « dédevenu ». Et si apparemment ils n'ont rien à voir l'un avec l'autre, on va voir qu'en réalité, Eckhart ne les pense pas l'un sans l'autre. En effet, il serait absolument impossible de concevoir le *Got* s'il n'avait pas de *Gotheit* où il serait « in selber », dans un « pur-demeurer »[1769].

Si le Père exprime sa fécondité et son amour absolus dans Son Don (le Verbe-Fils[1770]), Il est antérieurement à ce dernier, dans un pur repos (*ruowe*). Mais où se repose-t-il ? Maître Eckhart parle souvent de ce lieu comme d'un « fond » : « in sîner wüestunge und in sînem eigenen grunde »[1771]. Madame Jeanne Ancelet-Hustache traduit : « dans son désert et dans son propre fond »[1772] On constate alors qu'il s'agit d'un lieu propre à l'être même de Dieu, c'est-à-dire à sa nature en tant qu'elle est dépouillée de tout reliquat créé, de tout intermédiaire. « C'est, dit Eckhart dans le même sermon, Dieu dans sa Déité et dans la particularité de sa nature propre[1773] » : In sîner Gotheit und in sînem eigentuome sîner eigenen natûre[1774]. Aussi peut-on dire d'après ces approches de définition, que ce « fond » désignerait ce qu'est Dieu « en propre ». Mais quel est précisément ce « propre » de Dieu ?

Il s'agit, à n'en pas douter, de sa nature, de son être, mais non pas en tant qu'ils tombent sous des attributs, mais au contraire en tant qu'ils ne sont ni nommés ni compris. C'est pourquoi Maître Eckhart utilise la métaphore du « Désert » (*Wüestung*) car l'entendement humain ne peut rien en donner une définition claire et précise. Cela échappe à

[1768] Maître ECKHART, Sermon 49, *Beatus venter qui te portavit*, traduit par Madame Jeanne Ancelet-Hustache, Tome II, page 119, Paris, Seuil ; *DW*, Stuttgart, Kohlhammer, page 435.
[1769] Et comme tel, le « pur-demeurer » de la Déité serait antérieur à son « pur-engendrer ». Et par cette antériorité s'érigerait alors au statut de Principe : le *Got* serait ainsi le fondement de la *Gotheit*. Et cette dernière serait alors principe du *Got*.
[1770] *Ze disem însprechenne*. Littéralement : à ce parler intérieur. Tel est ainsi nommé l'opération paternelle, ou son acte d'engendrer son Fils, dans le sermon 101.
[1771] Maître ECKHART, *In diebus suis*, Predigt 10, Kohlhammer, page 171.
[1772] Maître ECKHART, Sermon 10, JAH I, page 111, Seuil.
[1773] *Ibidem*.
[1774] *In diebus suis*, Predigt 10, Kohlhammer, page 172.

toute catégorie, à tout schème. Pour comprendre cette « nature propre », il faut revenir au sermon capital qu'est le *Sermon* 52. Pourquoi ?

Parce que c'est précisément là que le Maître rhénan s'explique au sujet de cette nature ou de cet être ou encore de ce fond (les dénominations sont plurielles parce que cela échappe aux mots, étant au-delà même du langage). Et voici qu'en ce sermon, il nous parle d'un Dieu « d'avant Dieu » : « Car avant que fussent les créatures, dit-il, Dieu n'était pas « Dieu », mais il était ce qu'il était. » Il faut entendre ici que Dieu n'était pas Dieu dans sa nature propre, selon l'« in sînem eigentuome sîner eignen natûre » dont on a parlé plus haut. Ce « Dieu d'avant Dieu » désignerait ainsi le fond de Dieu, lieu du repos divin, en tant que Dieu y s'aimerait lui-même et réfléchirait sur Lui-même sa propre Lumière[1775]. Ainsi, quand Dieu « était ce qu'il était (*er was, daz er was*) », il était pleinement en Lui-même, dans son Fond, Il ne faisait rien, et donc il ne créait pas. « Mais lorsque furent les créatures et qu'elles reçurent leur être créé, Dieu n'était pas Dieu en lui-même, il était « Dieu » dans les créatures »[1776] : *er was ‚got' in den crêatûren*. Dans cette mesure, Dieu créé quand il n'est pas « Lui-même », quand Il ne se repose plus, quand Il n'est plus dans son Fond, quand Il ne se tient plus dans son être « pur et nu ». Car quand Dieu créé, il devient Dieu dans les créatures, Il n'est donc plus « Lui-même en Lui-même ». L'intériorité divine, ou le repos divin, correspondent ainsi à l'être même de Dieu. Or Eckhart entend cet « être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction »[1777] comme sa *Gotheit*, c'est-à-dire sa Déité. Le Dieu Principe des créatures (*Got*) se distingue donc de sa *Gotheit*. Toutefois, jusqu'où peut-on et doit-on opérer ce discernement ?

Si le Dieu devenu Créateur n'est plus ce « Dieu au-delà de Dieu », du moins en « découle »-t-il, pourrait-on se risquer à dire. En effet, si la retraite ou le repos divin[1778] correspondent à sa nature propre - *Abgrunt götlîches wesens* -, l'acte même de créer, et celui d'engendrer en son issus. Comment ? Revenons à notre question initiale : qu'est-ce qui pousse le Père à engendrer ? Autrement dit : d'où lui vient sa force d'engendrement ? *Der vater beweget ze geberne* (« Le Père est poussé à engendrer »), dit Eckhart. Et il l'est *von sînem grunde… von sîner wesunge… von sînem wesene* : « par son fond, par sa nature, par son être », c'est-à-dire par tout ce qu'Il est en Lui-même. Mais qu'est-Il en lui-même sinon Lui-

[1775] Celle même qui engendre le Verbe lorsqu'elle émane du Fond.
[1776] Wan ê die crêatûren wâren dô enwas got niht ‚got', mêr: er was, daz er was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfiengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht ‚got' in im selben, mêr: er was ‚got' in den crêatûren. Maître ECKHART, Sermon 52, *Beati pauperes spiritu*, JAH II, page 146.
[1777] Maître ECKHART, Sermon 52, II, page 148 ; ou encore dans "l'être éternel de Dieu » : *in der êwigen art gotes.*
[1778] Que Maître Eckhart nomme aussi „l'abîme éternel de l'être divin » : *abgrunt götlîches wesens*. 52, II, . 146

même ? Qu'est-ce alors que « Lui-même » ? Eckhart désigne souvent cette nature propre, ou Déité, comme une Lumière (*lieht*) ou plutôt *daz waerliche got ist*, c'est-à-dire « la lumière qui est vraiment Dieu[1779] … telle qu'elle plane en elle-même »[1780] Ce « Lui-même » serait donc un pur jaillissement intérieur de lui-même, la force sans mesure de son Esprit divin qui réfléchirait sur lui-même sa propre ardeur. Aussi c'est de cette énergie de l'Abîme éternelle de sa Déité » qu'il sourd toute sa fécondité, manifestée dans la création et dans cette création continuée que représente l'engendrement du Fils, Parole du Père faite chair. Or tout ce qui a un nom sourd du Sans-Nom ou du Néant de Dieu qu'Eckhart identifie à l'Incréé de Dieu. Aussi peut-on dire que tout ce que Dieu créé et engendre, sa création et son Verbe, Il le fait « poussé par ce Fond »[1781], c'est-à-dire sous l'action d'une Force intérieure qui va bien au-delà de tout ce que l'on peut en dire, qui est une Lumière dans son pur éclat : « c'est la lumière de la grâce. En comparaison, la lumière naturelle est aussi petite que ce que la pointe d'une aiguille peut saisir de la terre par rapport à la terre entière »[1782] Or cette incommensurable lumière dans laquelle Dieu se repose dans toute sa divinité n'a de raison d'être que dans son jaillissement même. C'est pourquoi Dieu est poussé à engendrer, à donner. Car cette lumière qu'est la grâce (daz lieht der gnâde), si elle est pure lumière en elle-même, n'a de sens que si elle se répand. Mais alors pourquoi cette lumière ne peut-elle pas ne pas se répandre ?

Parce qu'il est nécessaire au Père d'engendrer son Fils, à Dieu (Got) de donner l'amour et la vie à ses créatures, il est nécessaire à l'homme de recevoir. Cette nécessité à une résonance incréée dans la théologie d'Eckhart, car elle est toute entière inhérente à l'idée même de la divinité absolue. Car cela se joue à la fois dans l'ordre du temps et du créé, mais aussi dans l'ordre de l'éternité. Aussi, dans la pensée de la mystique de l'être, selon Maître Eckhart, il faut devenir ce que nous avons été éternellement en lui-même :

Lorsque j'étais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu et j'étais cause de moi-même ; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité. Je me voulais moi-même et je ne voulais rien d'autre ; ce que je voulais, je l'étais et ce que j'étais, je le voulais et là j'étais dépris de Dieu et de toutes choses, mais lorsque, par ma libre volonté, je sortis et reçus mon être créé j'eus un Dieu, car avant que

[1779] Sermon 71, JAH III, page 80.
[1780] dâ ez in im selben swebende ist. *Ibidem*.
[1781] *Cf* Maître ECKHART, sermon 41, *Qui sequitur justitiam* : « Soyez certains que Dieu ne néglige pas de nous donner tout, et même s'il l'avait juré, il ne pourrait pas s'empêcher de nous donner. Il est beaucoup plus nécessaire pour lui de nous donner qu'à nous de recevoir » JAH II, page 73, Paris, Seuil.
[1782] daz lieht der gnâde; gegen dem ist daz natiurlich lieht als kleine als einer nâdel spitze mac begrîfen des ertrîches gegen dem ganzen ertrîche, oder daz einer nâdel spitze möhte begrîfen des himels, der unglouplich groezer ist dan allez ertrîche. *Sermon 73, III, 90.* DW, p 262

fussent les créatures, Dieu n'était pas « Dieu », mais il était ce qu'il était. Mais lorsque furent les créatures et qu'elles reçurent leur être créé, Dieu n'était pas Dieu en lui-même, il était « Dieu » dans les créatures. *Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledie sîn und ein bekenner mîn selbes nâch gebrûchlîcher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was daz wolte ich, und hie stuont ich ledie gotes und aller dinge. Aber dô ich ûzgiene von mînem vrîen willen und ich enpfiene mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen got; wan ê die crêatûren wâren dô enwas got niht ‚got', mêr: er was, daz er was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfiengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht ‚got' in im selben, mêr: er was ‚got' in den crêatûren*[1783].

C'est dans cet adverbe que réside tout l'enjeu de l'incréé dans la *Wesenmystik* du maître rhénan. Autrement dit l'éternité donne ici sa pleine mesure à l'incréé de Dieu comme à l'incréé de l'homme. Et en effet, dans *Justus in perpetuum vivet*, Eckhart met cette idée en avant : « L'Ecriture dit : « Avant le monde créé, je suis ». C'est-à-dire quand l'homme est élevé au-dessus du temps, dans l'éternité, l'homme opère une seule œuvre avec Dieu. » La grâce de Dieu est donc l'égalité. Car il s'agit ici d'une égalité d'œuvre selon la grâce, l'homme juste étant devenu par grâce ce que Dieu est par nature, ni plus ni moins (car cette égalité est parfaite). Que peut-on en déduire quant à l'éternité de cette œuvre égale ? Il s'agit ici d'un perpétuel présent ou d'un maintenant éternel. C'est pourquoi la naissance de Dieu dans l'âme est une naissance éternelle : elle a lieu de toute éternité. La Parole de Dieu n'est donc pas engendrée dans le temps, mais dans l'éternité. Elle est, antérieurement à sa venue dans le monde[1784], tout entière contenue dans l'Idée de Dieu ; elle est donc *ungeschaffen und ungeschepfellich*.

Ainsi l'amour de Dieu pour l'homme, s'il est inscrit dans l'éternité même du Fond incréé, est aussi ce qui vise au déploiement, c'est-à-dire au don dans le temps. C'est d'ailleurs pourquoi le Père prononce une seule Parole, son Fils unique. « 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.[1785] » C'est un « pur dire » ou un dire d'amour absolu car il vient tout droit du Fond incréé de Dieu. C'est pourquoi quand l'homme est transféré dans l'amour de Dieu, il

[1783] Maître ECKHART, Sermon 52, JAH II, p. 149.
[1784] Et donc antérieurement à l'Incarnation du Fils de Dieu.
[1785] Maître ECKHART, Sermon 30, *Praedica verbum*, JAH I, page 244.

est tout entier compris dans ce dire. Il ne pourrait pas ne pas l'être car Dieu ne pourrait pas ne pas le faire. L'amour du Père est une pure nécessité d'amour pour son Fils unique et pour ses fils, appelés par grâce à être comme un Fils : le devenir (*gewerden*) et l'être (*wesen*) sont donc attachés au donataire qui reçoit ou non ce don. Mais même en refusant Dieu, la créature ne pourrait pas défaire cet amour divin. Car cela est de toute éternité. Cela relève d'un ordre incréé. Et comme tel cela se cache et cependant se montre au sens où cela s'applique à la fois au registre de l'éternel et au registre du temporel. « Mais nous dit le Maître au sermon 101, si cela se montre et se manifeste quelque peu, c'est pour ravir et entraîner l'âme, pour la dérober et la prendre à elle-même.[1786] »

« Saint Paul dit : « Nous sommes ravis dans l'amour. » Notez bien ce mot : 'Dieu aime.' Quel émerveillement (*wunder*) ! Mais qu'est-ce que l'amour de Dieu ? Sa nature et son être (*sîn natûre und sîn wesen*) : tel est son amour (*minne*). Celui qui priverait Dieu de nous aimer le priverait de son être et de sa Déité. Car tout son être tient en ce qu'Il m'aime. Et c'est pour cette raison que l'Esprit Saint jaillit. Quelle bénédiction divine ! Quel émerveillement c'est là ! Si Dieu m'aime avec toute sa nature – puisqu'elle en dépend –, Dieu m'aime comme si son devenir et son être en dépendaient (*als sîn gewerden und dîn wesen dar ane hange*). Cette phrase que nous soulignons est d'une grande importance car elle explicite bien la nature du Père qui est Amour : Dieu le Père est « contraint » ou encore « poussé » à donner : il ne peut pas faire autrement. Et c'est précisément cette contrainte qui justifie l'absolu de la *minne* divine. Dieu n'a pas le choix : son acte est son amour qui est lui-même son essence. C'est tout un dans le Père et tout un dans le Fils. Et c'est parce que c'est « tout un » en eux, cela doit être tout un chez l'homme juste introduit dans l'amour trinitaire. Dieu n'a qu'un amour : du même (*selben*) amour dont le Père aime son Fils unique, Il m'aime »[1787]. Aucune différence donc entre l'amour dont Dieu m'aime et l'amour dont Il aime son Fils : telle est alors l'immense promesse de la grâce si l'homme se rend capable de l'accueillir. Car c'est de cet accueil même que dépend la naissance. Car si toute la nature du Père consiste à engendrer son Fils dans l'âme humaine, il ne peut pas le faire si celle-ci est encombrée de créé.[1788] En effet, il faut que

---

[1786] Maître ECKHART, Sermon 101, page 58, Arfuyen.

[1787] *Merket diz wort : 'got minnet'. Ein wunder ! Waz ist gotes minne ? Sîn natûre und sîn wesen : daz ist sîn minne. Der gote daz benaeme, daz er uns minnet, der benaeme im sîn wesen und sîne gotheit, wan sîn wesen swebet dar ane, daz er mich minnet. Und in dirre wîse sô gât ûz der heilige geist. Got segen ! waz wunders ist diz ! Minnet mich got mit aller sîner natûre – wan diu hanget hie ane –, sô minnet mich got rehte, als sîn gewerden und sîn wesen dar ane hange. Got enhât niht wan éine minne : mit der selben minne, dâ der vater sînen eigebornen sun mite minnet, dâ mite minnet er mich. Meister Eckhart, Die Deutschen und Lateinischen Werke, I, 2,* Predigt 49, Qui sequitur justitiam, diligetur a Domino, Stuttgart, Kohlhammer, page 287.

[1788] *Cf* dans le sermon 103, Eckhart s'efforce essentiellement de rendre compte de l'attitude requise pour que la naissance de Dieu dans l'âme se réalise : celle de l'accueil, de ce qu'il appelle le *gotlîden* (le « *pâtir-Dieu* ») et la nescience : *Alles fü sich dringen und die mügelicheit erlangen und erfolgen* : pénétrer tout en soi et atteindre et

l'âme de l'homme s'ouvre à la grâce et devienne le pur réceptacle de sa Lumière. Or pour cela, elle doit être vide d'appartenance et de volonté propre, c'est-à-dire de tout attachement au créé :

« Si mon âme était aussi vaste et aussi ample que le séraphin qui est toute vacuité (*Waere min sêle als wît und als breit als der engel von Seraphîn, der niht in im enhât*), Dieu s'épancherait en moi aussi parfaitement que dans le séraphin. Absolument comme celui qui tracerait une ligne circulaire toute couverte de petits points et un point au milieu ; les autres petits points seraient tous également près et également loin de celui-ci ; pour qu'un petit point lui devienne plu proche, il devrait changer de place, car le point demeurerait toujours également au centre. Il en est ainsi de l'être divin : il ne cherche rien hors de lui, mais tout demeure en lui. »[1789] Nous soulignons l'image pour montrer combien est grande l'exigence de la naissance. Car elle requiert une pure vacuité, semblable à celle de l'ange. Car plus l'âme s'ouvre la grâce, plus elle se fait capable de Dieu, et donc, plus elle donne de joie à Dieu qui peut alors se répandre en elle selon son pur-engendrer, épanouissant par là la pur-demeurer de sa Déité. C'est ainsi que le *Got* se comporte avec ses créatures : il leur communique le reflet de sa joie, mais la « racine de toute satisfaction, il l'a gardée seulement en lui-même »

Or dans le sermon 49, il est dit que le Père prononce selon le mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement, dans son Verbe éternel. Or cette Parole est intérieure, au sens où elle demeure cachée. C'est pourquoi le Père ne peut qu'engendrer son Fils dans le plus intérieur de l'âme et engendrer ainsi l'homme en même temps que son Fils unique. Certes cela se passe dans la temporalité des relations créées, mais avant cela même, dans le fond incréé de l'éternité de la *Gottheit*. C'est pourquoi cela se montre et cela demeure caché en même temps, comme s'il était ici question de la partie visible de l'iceberg, et de cette part invisible que l'on devine ou que l'on pressent. C'est de cela que parle saint Augustin : « « J'ai conscience d'une chose en moi qui précède et prépare mon âme : si elle était accomplie et affermie en moi, cela ne pourrait être que la vie éternelle. »[1790] Il s'agit ici de la noblesse que Dieu a mise dans la nature humaine, c'est-à-dire de l'*Etwas in der Seele* ou du quelque chose dans l'âme qui est sa part incréé, Image parfaite de Dieu en elle. « Elle n'est pas encore

---

obtenir cette pure possibilité. Sermon 103. Or pour Eckhart ce n'est que dans cette pure réceptivité que l'homme doit être accompli. […] Jamais cette pure possibilité n'a de repos qu'elle ne soit remplie de la plénitude de l'être. Cette « pure réceptivité » est un néant au sens d'une pure vacuité : il la nomme « obscurité ». Maître ECKHART, Sermon 103, chap. 2, Arfuyen, pp. 98-99.

[1789] Maître ECKHART, Sermon 75, JAH III, page 103.

[1790] *AUGUSTIN, Confessions* X, 40, 65.

tout écrite, nous dit Eckhart, mais demeure cachée.[1791]» C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dans la théologie johannique du Maître, cette Parole – qui est si profondément secrète – vient de nuit[1792]. C'est pourquoi la Parole du Père est essentiellement une Parole éternelle. Car, comme Eckhart le dit au sermon *Adolescens tibi dico Surge*, « dans le Père règne un grand silence - *dâ ist ez gar stille*[1793] »[1794]. Aussi est-ce au milieu du silence (*Dum medium silentium*) que le Père prononce cette Parole. Or le silence est un Néant, un Vide, compris selon le mode de l'éternel et donc comme une pure capacité à se déployer dans le temps, selon cette dynamique de la donation que les relations intratrinitaires manifestent parfaitement.

Et de par sa nature incréée, elle ne peut que venir de nuit[1795] : elle est le fruit de la nuit. Il ne peut en être autrement, car la nature même de cette Parole est incréée[1796].

Aussi peut-on en déduire que l'engendrement du Fils par le Père est lui-même de nature incréée et incréable (*increatus et increabile*). C'est pourquoi Eckhart parle de « pur-engendrer » du Père. Mais cela pose encore un problème d'interprétation. Quel sens donner à un « engendrement incréé » ?

Dans certains sermons, le Thuringien assimile le Père au Fond de Dieu, à la Déité, « pureté nue de l'être de Dieu »[1797] Identifié à la *Gottheit*, le Père est toujours « pur », « nu », « en lui-même »[1798] Le déploiement hypostatique trinitaire est donc ici replié en son origine essentielle. Tel serait le Père pris dans sa genèse même. Toutefois, d'autres textes le situe comme Principe des œuvres divines. Ce Dieu est alors un Dieu qui créé, donne et engendre, c'est-à-dire un Dieu qui s'épanouit dans Son amour et en retire toute sa joie. C'est en effet Dieu le Père qui produit toutes les créatures en un « dire » pour que l'âme devienne vivante,

---

[1791] Maître ECKHART, Sermon 101, page 59, traduit par M. Gérard Pfister, Arfuyen, page 59. « Car ajoute-t-il, ceux qui ont écrit sur la noblesse de l'âme ne s'en sont pas approchés plus que leur intellect naturel ne le permettait. Jamais ils ne sont entrés dans le fond. »

[1792] On doit rattacher cela à l'attitude de nescience qui caractérise l'âme libre de l'homme juste : car cette ignorance est docte (*Cf* Nicolas de Cues, *De la docte ignorance* I, 3)en cela qu'elle élève l'âme au-dessus du créé, la retirant ainsi de toutes choses connaissables comme aussi d'elle-même (au sens de sa volonté égotiste).

[1793] Maître ECKHART, Predigt 42, *DW* , Kohlhammer I, 2, page 307.

[1794] Maître ECKHART, Sermon 42, II, JAH II, page 78, Paris, Seuil.

[1795] Saint Jean dit : « *La lumière est venue dans les ténèbres, elle est venue chez elle, et par son pouvoir tous ceux qui l'ont reçue sont devenus fils de Dieu : il leur a été donné le pouvoir de devenir fils de Dieu. » Jean 1, 5 et Jean 11, 12.*

[1796] L'incréé de la Parole du Père passe ici toute mesure, toute connaissance, tout dire humain. Elle échappe en effet aux catégories du temps et de l'espace, elle s'inscrit toute entière dans l'éternité. « De toutes les vérités que les maîtres ont pu ou pourront enseigner, nous dit Eckhart, jusqu'au Dernier Jour par leur propre intellect et raison , il n'en est aucune qui ait livré jamais le plus infime commencement de ce savoir et de ce fond. » sermon 101, page 60, Arfuyen.

[1797] Maître ECKHART, Sermon 77, JAH III, p. 119.

[1798] « sans être d'accompagnement » Sermon 77, Ecce mitto angelum meum, DW, p. 344 : « *Dar umbe scheit abe allez mitewesen der gotheit, und nim sie blôz in ir selber.,,*

Dieu le Père qui prononce toute sa puissance dans la naissance de celle-ci. Et c'est toujours Dieu le Père qui, dans la naissance éternelle, engendre le Fils dans l'âme, pour qu'elle devienne vivante. Tous ces actes sont posés dans le temps de la création, de la vie temporelle et terrestre. Et ils renvoient ainsi au *Vater* compris comme *Got*. Alors, dans ce cas, comment peut-on parler d'engendrement incréé sans tomber dans une antinomie ?

De la pureté divine du Fond incréé, on passe à la dynamique paternelle où il s'identifie alors à l'Intellect au-delà de l'être et du non-être et engendre ainsi son Verbe. L'Essence génératrice du Père se déploie dans son Fils et de cette relation d'amour qui les unit naît l'Esprit Saint. La dynamique trinitaire insiste sur l'essence commune des trois Personnes qui se fonde elle-même que le Fond incréé de la Déité à partir duquel se déploient les relations entre le Père, le Fils et le saint Esprit. Ainsi la Déité se donne comme le fondement irréductible à tout engendrement. C'est donc en tant qu'il est rattaché à ce fondement de la Gotheit que « l'acte d'engendrer » du Père peut être dit « incréé ». Car toutes les choses divines qui se manifestent dans le créé ont déjà été pensées, de toute éternité, dans le fond incréé, qui les contient toutes, mais comme à l'état de puissance, pourrait-on dire. C'est pourquoi « la grâce est une inhabitation et une cohabitation de l'âme en Dieu » [1799] : « Gnâde ist ein înwonen und ein mitewonen der sêle in gote ». Il est ici capital de le comprendre si l'on ne veut pas commettre l'erreur d'assimiler la pensée d'Eckhart à celle du Libre Esprit qui prêchait l'identification pure et simple de Dieu et de l'homme, sans même faire intervenir la lumière de la grâce[1800] ! Car ici l'homme devient ce qu'il était de toute éternité – c'est-à-dire conforme à l'Image de Dieu en lui, et donc fils dans le Fils et le même fils (cf Predigt Beati pauperes spiritu)[1801] dans et par la grâce (*gnâde*) de Dieu. C'est pourquoi il ne peut ici s'agit d'œuvres (qu'elles soient extérieures ou intérieures), la naissance éternelle de Dieu dans l'âme étant d'une autre nature. Car ici l'âme s'enfante elle-même en elle-même et s'enfante à partir d'elle-même et s'enfante de retour à soi. Ce devenir éternel jalonne tout le discours du sermon 52 où l'inhabitation de l'âme en Dieu, c'est-à-dire la grâce est un *gotlîden* ou pâtir-Dieu[1802], c'est-à-dire, selon Eckhart et sa mystique de l'être, l'attitude noble par

[1799] Maître ECKHART, Predigt 43, *DW*, page 326
[1800] Ce qui est tout à fait contraire à l'esprit chrétien, et donc à celui de Maître Eckhart.
[1801] « Lorsque l'homme se tenait dans l'être éternel de Dieu, rien d'autre ne vivait en lui et ce qui vivait là, c'était lui-même.*(Wan, dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô enlebete in im niht ein anderz ; mêr : waz dâ lebete, daz was er selber)* DW page 146
[1802] C'est un autre point de rapprochement avec Marguerite Porete : la passivité envers Dieu, qui n'exclut pas l'œuvre humaine mais en change la nature.
« Cette œuvre est l'affaire de Dieu qui l'opère en moi. Je ne lui dois aucune œuvre puisque c'est lui-même qui l'opère en moi. D'ailleurs, si j'y mettais du mien, je déferais son œuvre. » (*Miroir*, chap. LXXXIV).

excellence. C'est pourquoi seul l'homme juste en est capable, et de là peut jouir du fruit même de la grâce, c'est-à-dire de la béatitude, qui est la joie même des enfants de Dieu.

C'est pourquoi dans et par cet acte, le Père « consume toute sa nature »[1803] : il est donc pleinement Père en répondant à l'appel de sa fécondité qui sourd du Fond incréé de Dieu. La semence divine, le Verbe, gît donc de toute éternité dans ce Fond incréé de Dieu. Et c'est dans l'engendrement du Fils que le Père manifeste cette énergie intradivine. Aussi le Père ne peut-il donner que ce qu'Il n'a pas, car s'il est par nature ce « pur-engendrer », Maître Eckhart établit son acte comme celui du *Got* et non comme celui de la *Gotheit*, même si cette dernière apparaît comme la condition de possibilité de cet acte lui-même.

Il n'en reste pas moins que dans sa proximité au Fond de Dieu, le Père se donne dans sa transcendance ineffable de Dieu. Et en cela, il dit dans son acte la Déité cachée qui rayonne la lumière. Ainsi, le Père s'exprime dans la simplicité et la pureté de l'être à travers son Don Absolu d'Amour, son Verbe-Fils, à travers cet acte de donation où la Bouche du Père se fait Bouche de silence, où Il donne ce qu'Il n'a pas, son Néant par excès, son Absolu[1804].

[1803] Maître ECKHART, Sermon 39, JAH II, p. 59.
[1804] *in einvalticheit und in blôzheit des wesens :* Dans la simplicité et dans la pureté de l'être (39, II, p 59) : la nature incréée de Dieu.

3.3 Une dynamique de donation incréée

L'Incréé apparaît dans l'équivoque - essentiellement verbal, au sens aussi où il est relié aux *verba* et au *Verbum*[1805], prenant alors un caractère christique et appelant ipso facto au mystère de la transfiguration par l'épiphanie du Visage renouvelé dans et par la Sainte Face, son principe, son image, sa fin en tant que rayonnement d'Amour, de Vérité et de Vie incréées.

Et l'Incréé, s'il transcende le créé, ne le nie pas ni même ne s'en saisit : il est Appel. Mais à quoi appelle-t-il alors ? Il appelle à se détourner de …, à se tourner vers… : ces deux actions n'en formant qu'une et invitant l'homme au chemin de la conversion qui est aussi, pour maître Eckhart, chemin de vie au sens le plus profond du terme, car il est promesse de la joie de la naissance de Dieu dans l'âme.

L'incréé est alors ouverture, chemin, exhortation qui sourd des profondeurs de l'âme, de ce quelque chose en elle qui nous intime l'ordre de la percée, sollicitant ainsi ce qui s'échappe de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir – , à un lieu au-delà de tout lieu, à un fond qui est sans fond (*Abgrund*) comme s'il n'était pas, mais qui dans son néant, traduit au contraire sa pure transcendance. C'est pourquoi « la percée est plus noble que la diffusion » (52, p. 149) si l'on voit dans la noblesse la marque même de ce qui adhère à l'origine, à cette Image première de Dieu en nous. Car, ajoute Eckhart, « dans la percée, je ne suis ni 'Dieu' ni créature, mais je suis plutôt ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à jamais ». Or cette alliance entre un passé, lui-même antérieur à l'histoire, et un présent, relié à l'éternité, est d'essence incréé au sens où il transcende le temps linéaire et rappelle à l'Origine ou Unité de l'Abgrund.

L'Incréé est donc au principe et au terme d'un devenir Dieu par grâce : l'incréé se profile à l'horizon pour que l'homme soit fait Dieu dans et par la grâce. Et ce devenir passe par la dynamique de la donation qui trouve son efficience dans la naissance éternelle de Dieu dans l'âme. C'est donc ici un voyage à l'Invisible, à l'Incréé qu'Eckhart nous propose : ni errance, ni pèlerinage.

[1805] Et le Verbe, contrairement aux verba, s'exprime, se présente en personne. C'est pourquoi il est capable du Don de sa Personne : il se situe au-delà de tous les dons.

Eveillé par l'incréé en sa plus fine pointe de l'âme, tout étant créé frappe déjà à la porte de l'être. On retrouve là le principe de la réminiscence, comme lente affleurement de l'immémorial en nous, de cette Origine éternelle, « dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction ».[1806]

Et le désir qui anime le retour à l'incréé est lui-même fait d'incréé : c'est une vie de la vie qui est au principe de toute vie vivante et incréée, alimentée par un avenir de vie, à un ce qui n'est pas encore et qui pourtant, paradoxalement est un déjà-là, de toute éternité, avant même que je sois : « avant même que je fus j'étais »

L'incréé de Dieu est cette Voix du Verbe née de toute éternité du sein du Père qui par-delà les mots et les idoles, cherche, appelle, frappe à la porte étroite de cet *Etwas in der seele*, de ce quelque chose de l'âme, sommeillant dans le créé et au-delà de lui, et s'offre à l'anticipation.

Mais l'Incréé n'est pas seulement Appel, il est aussi Don : don de soi, don qui est celui même du Père, du Fils et de l'Esprit, don d'amour profondément trinitaire, essentiellement trine parce qu'il est partage, relation, échange et de là, gratuité aussi. Cette pureté et cette simplicité du don n'appelle alors aucun intérêt mais est Offrande absolue pour que l'homme re-devienne Image divine, retrouve son unité originelle perdue. Ce don va donc plus loin qu'à son terme, visant un au-delà des dons, comme le Verbe vise un au-delà des verba.

Et si le Néant de Dieu s'apparente à l'Incréé, il ne s'agit pas du vide d'un néant abstrait, mais d'une Absence qui se fait présence dans son retrait même. Car le secret de cette Présence incréée de Dieu, du plus profond de sa déité, est de porter en elle son Absence, de se dérober, et donc d'être une Absence se référant à l'être suprême. Or cela ne se situe pas dans la perspective du saisissable, mais s'inscrit dans ce qui s'extrait de toute approche possessive. Dans le rapport à l'incréé, la créature quitte son statut d'étant créé, le transcende, et le donne à être – transfiguré. L'incréé se donne alors comme ce présent-futur, ce déjà-là de toute éternité de l'Unité retrouvée – de l'union d'amour.

L'Incréé comme insaisissable se retire alors de tout lieu et de tout temps, dans le « Désert », Fond sans fond de la Déité, par-delà les appréhensions et les anticipations du créé.

L'incréé est Jour et Nuit, sa clarté est obscure. Elle illumine bien que ce soit de nuit. Et ce Soleil Noir traverse les jours et les nuits de la terre des vivants pour appeler à un temps unifié dans l'éternité bienheureuse de l'union à Dieu. La mélancolie de la créature porte alors

[1806] Maître ECKHART, Sermon 52, p.148.

en elle cette réminiscence de l'incréé, réminiscence qui est moteur de transcendance et de percée, source et fin de l'ennoblissement de l'âme.

L'Incréé se dessine comme cette profondeur vertigineuse : vertige de ce qui n'est pas et est pleinement dans la mesure même où il n'est rien. Et de ce fait, l'Incréé ne sollicite ni mes puissances ni mes vertus, mais exige ma nudité, ma simplicité en tant qu'il est retrait dans le fond de son intériorité, tenue dans l'intime de l'âme, à l'étincelle, à la cime.

Mais il ne s'agit pas ici d'un avenir absolu où le sujet s'évaderait et perdrait sa position de sujet, mais d'une Icône au sens d'une Présence de l'Absence, de l'Invisible, de l'Inouï – secret d'une Lumière insaisissable qui bouleverse ma relation avec Dieu et avec moi-même par l'expérience d'une naissance. Mais au terme du parcours spirituel, l'Incréé se dérobe encore, il ne se dévoile pas, ne se disperse pas et dit ainsi l'indicible du sacré permettant l'ultime transfiguration : il est alors cet horizon tout surgit l'unité d'une Parole d'amour de l'âme à Dieu, l'accomplissement d'une réalité mystique qui trouve son plein épanouissement dans le dépouillement le plus suprême, celui même qui ne veut pas le dépouillement mais trouve le sens secret de la relation dans le pâtir consentant de Dieu, donnant alors à Dieu sa pleine mesure de Donateur, son libre champ.

La relation de donation est une relation intérieure : la naissance de Dieu doit se produire en moi. L'extériorité définit l'étant créé comme ce qui attend son être de l'extérieur. Il attend sa signification d'un autre que lui-même.

« *Ungeboren* » (je suis non-né) n'est pas un ceci ou un cela. L'incréé comme essence de cette non-naissance. Non pas le néant, mais ce qui n'est pas encore. L'intime de cette essence se réfère à ce qui la surmonte : l'incréé apparaît sans apparaître, la non-naissance comme toile de fond de la naissance, et comme sa condition de possibilité. C'est là tout le mystère de l'incréé qui se donne comme le secret d'une naissance.

Or la transcendance de cette naissance exige de l'homme un détachement radical. Car la réponse du destinataire doit être à la hauteur du don, à la mesure de son infini incréé : « Toutes les puissances de l'âme et toutes leurs opérations : tout cela, c'est la foule. Mémoire, intellect, volonté, tout cela se démultiplie. C'est pourquoi il te faut laisser tout cela… Ce n'est qu'ensuite que tu pourras trouver cette naissance, et assurément pas autrement[1807]. » Tout ce qui est apporté à travers les sens ne convient pas à trouver cette naissance L'intériorité est chez Eckhart une exigence de chaque instant, un travail spirituel qui demande une concentration absolue. Mais sur quoi s'agit-il de porter toute son attention ?

[1807] Maître ECKHART, Sermon 103, 92.

Uniquement à l'intérieur et en Dieu, répondrait Eckhart. Mais alors qu'est-ce que l'intérieur et qu'est-ce que Dieu ? S'agirait-il ici de trouver un lieu, un endroit, si intérieur soit-il, où se concentrer ? Mais est-ce que le problème se pose en ces termes chez Eckhart ? Car dans le sermon 52, si capital pour comprendre l'essence de sa pensée, ne dit-il pas :

« Nous disons donc que l'homme doit être si pauvre qu'il ne soit ni n'ait en lui aucun lieu où Dieu puisse opérer. » 52, 2, 148. Cette pauvreté est l'exigence de l'homme-donataire : elle est le signe de sa plus grande noblesse. Car « tant que l'homme réserve un lieu, il garde une distinction ». Cette distinction est contraire à l'unité chez Eckhart : elle fait partie du créé et en ce sens s'oppose à l'incréé : « Jamais on ne l'a trouvé parmi les amis et parmi les parents ni auprès des connaissances[1808]. » La distinction appartient au mode créé, et donc apporté de l'extérieur à travers les sens. Car « si cette naissance doit ici resplendir dans sa pureté et sa simplicité, il faut qu'elle prenne sa source uniquement à l'intérieur et en Dieu » 103 p 94. A quoi équivaut donc cette intériorité souligné dans le texte ? Il ne s'agit pas ici pour Eckhart de la simple intériorité d'une vie solitaire et intime, mais l'intériorité qu'il désigne se cherche dans l'au-delà d'elle-même, dans cette capacité intrinsèque à se surmonter elle-même par le fait même qu'elle est cette intériorité reliée à celle du Dieu divin, de la Gottheit, autrement dit qu'elle est l'intériorité sans intériorité du fond sans fond, de l'Incréé.

L'intériorité ne désigne donc pas à proprement parler un ici ou un là, un lieu déterminé, un endroit qualifié – selon le mode créé- mais tenterait plutôt de définir une attitude[1809] : attitude de soi à Dieu et de soi au monde extérieur : cette attitude doit donc être profondément intérieure : se tenir détaché, pauvre de soi et de toutes choses créées si l'on veut que cette naissance resplendisse « dans sa pureté et sa simplicité ». C'est bien là la pierre de touche de la dynamique de la donation qui se fonde sur la relation d'Amour, qui touche essentiellement à l'Incréé de Dieu et à l'incréé de l'âme, à cet *etwas in der seêle* qui demeure dans l'ailleurs de tout lieu et au-dessus de tout temps. Le créé est tourné vers la division. Mais il est appelé à s'en détourner – et non à la supprimer – en réorientant le champ de ses puissances vers l'Unité de l'Incréé qui le somme de revenir à la source, à cette simplicité sans ambages de l'origine. Car cette naissance doit « resplendir dans sa pureté » nous dit Eckhart, car son être est de ne pas être ceci ou cela, mais d'être un Néant de modalités, un Être pur, au-delà des étants, et les contenant tous. La distinction doit « dé-devenir », c'est-à-dire revenir à sa cause première, à l'Unité, à l'Incréé. Car rivée à elle-même, elle ne peut être que terreau d'appartenance, de possession et d'égoïsme trop humain. C'est pourquoi le Rhénan nous

[1808] Maître ECKHART, Sermon 103, p 92.
[1809] c'est-à-dire une manière de se tenir devant Dieu et devant soi-même.

invite à la voie spirituelle du retour à l'Incréé : « Ton activité doit tout entière se tenir au repos et tes puissances servir ce qui est à Dieu, non ce qui est à toi. » 103, p. 94. Je souligne cette dernière proposition pour montrer qu'elle rejoint le sens même de la pauvreté en esprit. Si les pauvres en esprit sont dits heureux parce que le Royaume des cieux est à eux, Eckhart voit dans cette béatitude un principe essentiel de toute vie spirituelle authentique, c'est-à-dire remise entièrement à l'Esprit : « La pauvreté en esprit, c'est que l'homme soit tellement libéré de Dieu et de toutes les œuvres que Dieu, s'il veut opérer dans l'âme, soit lui-même le lieu où il veut opérer » 52, 2, 148. Dans cette réalité de la pauvreté, Eckhart rejoint la voie du détachement, car « le pur détachement est au-dessus de toutes choses, nous dit-il dans son Traité du détachement, car toutes les vertus ont quelque peu en vue la créature, alors que le détachement est affranchi de toutes les créatures[1810]. »

Aussi la prière eckhartienne par excellence sera de « prier Dieu qu'il me libère de Dieu ». Car ce Dieu dont il est question est en quelque sorte créé par l'homme, il est le fruit de son imaginaire. Et l'instruction spirituelle du maître invite au dépouillement de ces formes ou concepts de Dieu, au détachements du Dieu des créatures pour retrouver le Dieu incréé, et donc ce Dieu qui est « avant Dieu ». Parallèlement, il s'agira de revenir au sujet d'avant le sujet, au quelque chose dans l'âme, ou à l'image de Dieu en moi, car dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même. »[1811]

Il faut donc être-pour-l'incréé non pas au sens où l'incréé désignerait un but à atteindre par l'accomplissement de quelques vertus, si nobles soient-elle, mais être-pour-l'incréé signifierait se tenir dans l'Amour, pour l'amour et vers l'Amour, c'est-à-dire consentir tout entier à ce devenir-par-grâce ce que Dieu est par nature. Accueillir la naissance de Dieu en soi et non pas à l'extérieur de soi c'est être-pour-l'incréé au sens où cette attitude intime, secrète et infrangible fait surgir le sens suprême du Don comme offrande, sacrifice : Agneau immolé pour racheter l'âme de chaque pécheur.

[1810] Maître ECKHART, *Les Traités,* JAH p. 177, Paris, éd. Seuil.
[1811] Maître ECKHART, Sermon 52, JAH 2, p.148, Paris, éd. Seuil.

3.4 Le dynamisme de la Trinité éternelle dans l'âme

Eckhart ne cesse d'insister sur cette Essence qui apparaît génératrice comme Origine de la diffusion des Personnes. Il suggère ici la vie de l'Absolu qui s'affirme et s'unifie en elle-même. Si l'insistance spéculative semble placée sur le Fond divin, sur l'incréé, cela ne signifie pas pour autant que ce dernier soit radicalement séparé et séparable de sa manifestation trinitaire.

Il s'agit plutôt d'un double mouvement processif et conversif qui se fonde et s'unifie sous une seule et même dynamique d'amour : Dieu donateur déterminé par une déité suressentielle qui définit toute sa profondeur d'être. Le fond incréé se manifeste alors par son dynamisme d'où émane la Trinité éternelle : il constitue alors en quelque sorte le préambule de la création, à savoir sa procession première, mais aussi sa conversion dernière : Alpha et Omega, l'incréé est principe au sens où il est Source et Point de retour du créé. Car ce dernier a son être dans cette vie incréée.

Ici, l'influence d'Augustin et d'Hilaire de Poitiers demeurent déterminante.

« Quod factum est, in ipso vita erat » : à la suite de saint Thomas, l'interprétation par Eckhart de l'incréé met en avant la thèse de la préexistence, dans le verbe divin de toutes choses sous la forme de leurs idées principielles. Ainsi se trouve indiqué en Dieu un « a priori » d'existence et de vérité des créatures : *omnia per ipsum facta sunt*, comme nous le dit le *Commentaire de l'Evangile de Jean*. La création se trouve alors pensée dans son enracinement incréé au sens où ce dernier prend la forme des raisons éternelles ou des idées principielles. La création n'est alors intelligible qu'en référence à la causalité divine incréée, que l'on pourrait assimiler à cet « a priori » divin désigné plus haut. Et chez le Maître rhénan les causes secondes n'ont pas la même puissance constitutive que chez Thomas. En effet, pour ce dernier, elles constituent les conditions de possibilité effectives des étants dans la création spatio-temporelle (Ainsi on peut en déduire une certaine autonomie du créé qui a sa densité ontologique propre exprimée dans le langage de l'analogie de proportionnalité). En revanche, chez Eckhart, elles interviennent seulement au niveau des modalités de l'étant ceci ou cela : elles n'entrent donc pas dans la constitution de l'étant en son être participé. La causalité

divine, ce principe incréé de Dieu apparaît alors dans l'immédiateté que suggère le langage de l'analogie d'attribution.

Le créé tient alors son être de l'incréé sur le mode de l'emprunt. Ceci explique alors qu'il puisse seulement le signaler, et donc qu'il soit néant en lui-même, c'est-à-dire sans être, et donc créé et non pas incréé. Le statut ontologique de l'étant est donc radicalement dépendant de l'Être en tant qu'absolu, incréé.

Mais, en sa préexistence idéelle, cet étant a son idée principielle incréée : il a ainsi part à la vie intelligible du Verbe divin. Ceci le sépare radicalement de sa position spatio-temporelle qui ressortit précisément de la procession ou de la sortie hors du principe incréé. Son état de créature le comprend alors dans l'espace et dans le temps du monde ; de ce point de vue, il existe avec ses modalités propres et son indigence ontologique le tient rivé à une extrême contingence. C'est pourquoi, à de nombreuses reprises dans ses sermons, Eckhart assimile la créature à un néant[1812] – dans la mesure où n'est pas considéré son être en Dieu - . Car l'être de l'étant est d'être en Dieu. Il n'a pas d'être par lui-même : *aliquid est-ens hoc*. Le langage grammatical appuie cette thèse ontologique en signifiant l'étant avec ses modalités spécifiques extériorisées. Ainsi l'être comme tel n'appartient pas à l'étant. Celui-ci a son être en Dieu qu'il signale à partir de sa position de créature.

L'Incréé, on l'a vu, n'a de réalité propre que dans sa manifestation trinitaire, c'est-à-dire dans cette dynamique d'amour ternaire qui le donne et le dérobe à la fois. L'essence de la manifestation de l'incréé est alors reliée à sa diffusion, certes cachée, mais réelle tout de même, dans le créé. Il faut donc aborder cet Absolu anhypothétique qu'est l'Incréé à partir d'un double mouvement. La procession part de l'Un à la manière d'une générosité initiale pour s'étendre jusqu'aux confins de la matière. Et la conversion retourne vers l'Un à partir de la matière à la façon d'une aspiration spiritualisante.

Ces deux mouvements, apparemment opposés, n'en forment en réalité qu'un. Eckhart s'écarte de la métaphysique néoplatonicienne et ramène l'idée d'incréé dans sa perspective fondamentalement christocentrique. Aussi la place du Verbe incarné demeure-t-elle déterminante pour comprendre et revenir à ce principe incréé qui est l'Absolu anhypothétique de la Déité.

Et en effet, par le Verbe s'opère la création de toutes choses. Car le Verbe est dans la divinité comme une Personne. L'exigence christocentrique prend alors toute sa dimension dans l'incréé en tant que ce dernière pense l'Un comme pure manifestation de l'essence

[1812] Maître ECKHART, *Sermons* 4, 5a, 5b.

divine et donne à penser d'une part l'unicité spécifique de Dieu (Il n'est qu'un seul Dieu qui ne s'affecte nullement de la réalité du nombre. En tant qu'Il est incréé, c'est-à-dire être absolument par lui-même, Dieu ne fait pas nombre avec le monde des étants où règne la contingence), et d'autre part l'unité théologique de la Divinité (Les Personnes émanent au sein même de la Nature divine. Or la substance n'annule pas la relation qu'elle exige pour être puissance actuelle, exprimée et unifiée à travers ses opérations). En tant qu'Incréé, Dieu ne demeure relatif à rien : il est cet Absolu anhypothétique, affranchi de toute série et de l'ordre même de la série. Principe sans principe, Fond sans fond, il est incréé : ni étant, ni le premier des étants, mais unifié en lui-même, dans sa fondation, en sa manifestation et dans sa réflexivité propre qui est dynamique d'amour.

La création constitue alors un tout unifié par son lien au principe incréé qui lui est à la fois immanent et transcendant. Cette dialectique du créé et de l'incréé constitue l'unité des étants. Et l'idée principielle de cet Absolu anhypothétique représente le Verbe divin ; car c'est dans et par le Verbe incarné que le monde créé trouve son principe de réintégration dans l'incréé. Ainsi ce dernier rejoint son principe d'identité et de reconnaissance en tant qu'il se relie à la source de lui-même, comme si rien ne pouvait être laissé en dehors de cette dynamique de la donation qui est assomption de la création.

L'incréé représente alors cette loi anhypothétique d'accomplissement de la création et la validité ontologique de tout étant créé en tant que ce dernier se définit comme recherche même de son Origine.

L'exigence hénologique de la tradition néoplatonicienne se retrouve donc ici aussi bien dans la divinité que dans la création. Et le concept d'incréé qui les rassemble sous une dynamique trinitaire se parachève dans la fécondité de la naissance de Dieu dans l'âme. Car si la pensée est prise dans un mouvement de négativité vers l'incréé comme absolue indistinction de la divinité, cette expérience du Néant incréé, telle que la fit saint Paul sur le chemin de Damas se rend effective dans la fécondité spirituelle de la naissance « dans le fond et dans le plus intérieur de l'âme, là où jamais les images n'ont éclairé ni les puissances reposé »[1813] Car c'est effectivement dans le calme et le silence que cette Parole doit être entendue. Car c'est dans l'ignorance qu'on la comprend vraiment (« Là où on ne sait rien, c'est là qu'elle se révèle et se manifeste »). Le Néant de Dieu appelle le néant de l'âme au sens d'une pure vacuité : c'est sur l'horizon de cette négativité, héritée de Denys, que le Rhénan évoque l'unité indéfectible, dans une perspective mystique, du Fond de Dieu et du

[1813] Maître ECKHART, Sermon 102, p 68, Arfuyen

fond de l'âme[1814]. Le vocabulaire de l'incréé renvoie lui-même à un langage mystique où l'unité se donne comme le centre du discours : il s'agit en effet d'une unité fondamentale du Néant incréé ou Fond sans fond de la Déité et de ce quelque chose de l'âme qui s'apparente en tous points à l'incréé divin : cette unité serait alors une troisième application de la fonction hénologique, réunissant les deux précédentes. Elle accentuerait précisément l'importance de la médiation du Verbe, dans la mesure où la créature est unie à son créateur par le Verbe divin, à fortiori l'âme en ce qu'elle a de plus subtil est-elle unie à cette substance du Fils qui le hisse au-dessus des accidents et des contingences, rendant ainsi possible la naissance éternelle « qui vient de se produire dans le temps et chaque jour se produit dans le plus intime et le fond de l'âme, sans aucun interruption »[1815]. Or celui qui veut prendre conscience de cette naissance en lui « il lui est plus que tout nécessaire d'être dans les choses qui sont au Père »[1816].

Mais alors on peut se demander ce que le Père a en propre. On lui attribue en général la puissance, or Maître Eckhart d'en déduire : « ainsi aucun homme ne peut-il jamais trouver sûrement cette naissance, ni s'en approcher, sans que cela ne se produise par une grande violence. »[1817] Autrement dit, il convient de faire le vide ou de pratiquer le détachement si l'on veut y parvenir. Telle est la principale vertu de l'homme noble qui se résume dans l'humilité. Or l'humilité n'a rien d'une douceur angélique, elle exige le néant le plus radical et comme telle, s'accompagne d'une grande violence : « et cela doit se produire par une grande violence, afin que toutes les puissances soient repoussées et abandonnent leur opération. »[1818] Il ne peut donc en aller autrement que par la violence. Celle-ci est un passage obligé.

L'incréé est donc non seulement une notion radicale dans sa valeur lexicale mais elle incombe également une radicalité dans la réalisation de celui qui l'expérimente et l'inhabite au plus haut sens du terme. Cette violente rappelle la lutte de l'unité incréée contre toute disjonction ou séparation radicale : l'exigence du retour par la médiation du Verbe établit le lien entre créé et incréé. Et ce lien pousse la relation au-delà d'elle-même dans une détachement de l'être créé par la puissance de l'Absolu anhypothétique qui est puissance du Père dans sa fonction hénéologique. De ce fait, l'incréé du fond de l'âme et du fond de Dieu s'ouvre sur une unité dont la radicalité unifiante est éprouvée par l'expérience mystique : la Déité comme Un absolu de la divinité est ce principe incréé où le fond même de l'âme est

[1814] Voir pour cela le sermon de l'homme noble.
[1815] Sermon 104, page 119. Les éditions Kohlhammer propose deux versions du sermons 104. Celle-ci se fonde sur l'édition Pfeiffer.
[1816] *Ibidem*. Luc 2, 49. « Il est nécessaire que je sois dans les choses qui sont à mon Père »
[1817] Maître ECKHART, Sermon 104, p 120, Arfuyen.
[1818] *Id*..

enfoui et où se joue l'enjeu même de la naissance du Fils en moi et de moi-même comme fils dans le sein du Père. C'est ainsi l'Esprit Saint qui contient le fruit même de cette naissance : la quintessence incréée de la Parole du Père, l'unité du souffle trinitaire, qui est le principe même de la vie, de l'être et du connaître. Ainsi l'âme qui cherche Dieu n'a donc de cesse de se vider d'elle-même, des images de la création afin de se laisser féconder par l'Esprit incréé de Dieu. Ce vide appelle donc une plénitude : l'Esprit vient alors habiter le cœur de l'homme en déchirant tous les liens qui l'enlisent dans le créé. Et cette déchirure que le Maître appelle « percée » est une naissance éternelle – l'avènement, en l'homme, d'une transfiguration par l'action de l'Esprit – et c'est là l'opération de la grâce qui du néant créé fait advenir la plénitude incréé : l'homme devient ainsi par grâce ce que Dieu est par nature : « Dieu n'opère pas ses œuvres divines dans la connaissance, car celle-ci comporte une mesure dans l'âme, mais il les opère divinement en tant qu'il est Dieu. Alors se présente la puissance supérieure – c'est l'amour – et fait sa percée en Dieu et conduit l'âme en Dieu avec la connaissance et avec toutes ses puissances et l'unit à Dieu ; alors Dieu opère au-dessus de la puissance de l'âme non pas en tant qu'elle est âme, mais en tant que divine en Dieu, alors l'âme est plongée en Dieu et baptisée dans la nature divine, elle reçoit là une vie divine et elle attire à elle l'ordre divin, en sorte qu'elle est ordonnée selon Dieu. »

Enwürket got sîniu götlîchiu werk niht in der bekantnisse, wa si in der sêle mit mâze begriffen ist; mêr : er würket sie als got götlich. Sô tritet diu oberste kraft her vür – daz ist diu minne – und brichet in got und leitet die sêle mit der bekantnisse und mit allen irn kreften in got und vereinet sir mit gote; und dâ würket got obe der sêle kraft, niht als in der sêle, sunder als in gote götlich. Dâ wirt diu sêle ertoufet in gote und getoufet in götlîcher natûre und enpfaehet dar inne ein götlich leben und ziuhet götlîche ordenunge an sich, daz si geordent wirt nâch gote[1819].

* *

*

[1819] Maître ECKHART, Sermon 60, *In omnibus requiem quaesivi*, JAH III, pp. 11-12 / *DW* III, pp. 22-23.

CONCLUSION

On a su souvent pensé que 'l'incréé' se restreignait à l'œuvre allemande d'Eckhart, on s'aperçoit aujourd'hui que cette notion est au cœur même de son œuvre latine et constitue une articulation théologique majeure dans sa mystique à travers le thème de la filiation qui est le cœur même de sa prédication : « Tout ce qu'a le Fils il le tient de son Père, être et nature, afin que nous soyons le même Fils unique. Le Père et le Fils spirent l'Esprit saint là où l'Esprit saint est spiré, car cela est essentiel et spirituel[1820]. » De l'œuvre latine à l'œuvre allemande, une même intention se dessine : celle de la recherche de l'unité de la relation de l'homme à Dieu – L'auto-constitution » (*das « Sich-Erbilden »*) de Dieu dans sa création et (particulièrement) en l'homme ainsi que la nouvelle constitution (« *Sich-Wiedereinbilden* ») de l'homme et de la création en Dieu – C'est là ce qui se dégage du programme de prédication d'Eckhart, dans le sermon allemand 53.

Et si le premier point en est le détachement, c'est bien que l'homme doit abandonner toute distinction créée et temporelle pour retrouver ce qui le constitue en son essence – qui est cette image incréée de Dieu en lui : « L'homme doit être dégagé de lui-même et de toutes choses[1821] » afin d'atteindre 'l'expérience de l'incréé', c'est-à-dire le dépassement des images et la constitution dans l'Image éternelle du Fils, dans l'unité de la Trinité. L'incréé relève donc d'une expérience mystique, celle même d'un amour intellectuel de Dieu où l'homme sent et expérimente qu'il est éternel par un « quelque chose » en lui-même qui est incréé. C'est pourquoi « se ressouvenir de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme[1822] » apparaît comme l''étape' première pour entreprendre le mouvement de '*durchbruch'* manifestant la participation active de l'homme à la vie trinitaire. Celui-ci s'efforce de faire sa percée de l'extériorité créée vers le Royaume de Dieu qui est l'intériorité incréée, c'est-à-dire sa naissance éternelle : « Cet esprit doit franchir tout nombre et faire sa percée à travers toute multiplicité, et Dieu fait en lui sa percée, et de même qu'il fait sa percée en moi, je fais à mon tour ma percée en lui, Dieu conduit cet esprit dans le désert et dans l'Unité de lui-même, là où

1820 Sermon 29, JAH I, p. 239.

1821 Sermon 53, JAH II, p. 151.

1822 *Ibidem*.

il est l'Un pur et jaillit en lui-même[1823]. » Le « ressouvenir » d'un 'quelque chose' d'incréé en soi, que l'on ne saurait dire mais que l'on pressent, qui est de l'ordre d'une expérience mystique, est donc le point d'appui de la 'percée', le 'déclencheur' de ce désir de l'Unité, de l'Eternité.

La coque du créé doit être brisée pour laisser émerger l'incréé. Cela vise un dépassement du créé, un détachement à l'égard de toute image et de toute multiplicité : l'âme doit se dépouiller de son être naturel créé pour recouvrer son être éternel de grâce, ce « quelque chose » d'incréé qui se situe au plus intime d'elle-même, là où elle ne connaît plus de différence avec Dieu : « Je dis qu'il est quelque chose au-dessus de la nature créée de l'âme. Et certains clercs ne comprennent pas qu'il y ait ainsi quelque chose qui soit de la parenté de Dieu et qui soit ainsi un. Cela n'a rien de commun avec quoi que ce soit. Tout ce qui est créé et créable est néant, mais toute le créé et tout le créable est loin de cela et lui est étranger. *C'est un Un en soi qui n'accueille rien d'extérieur à soi*[1824]. » L'âme qui perçoit la diversité, qui se situe depuis le temps, dans le créé, n'est pas telle qu'elle doit être. Pour accomplir ce qu'elle est essentiellement, c'est-à-dire de toute éternité, elle doit revenir à ce 'point' le plus intérieur d'elle-même, et qui concentre la présence la plus pure et la plus nue de Dieu – c'est-à-dire sa Déité – Là, elle accomplit pleinement sa filiation.

On peut ainsi en déduire que l'incréé est un thème essentiellement relié à la naissance de Dieu dans l'âme qui est au cœur du *Commentaire de l'Evangile de Jean* et du cycle des Sermons 101 à 104 authentifiés par Georg Steer, car c'est dans le plus intime et le plus pur de l'âme que le Père engendre sa Parole éternelle : « Tu peux bien recevoir le don de l'Esprit saint ou la ressemblance avec l'Esprit saint, mais cela ne demeure pas en toi, c'est fluctuant. De la même manière que si un homme devient rouge et pâle de confusion, c'est un hasard et cela passe. Mais l'homme qui est rouge et beau par nature le demeure constamment. Il en est de même pour l'homme qui est le Fils unique : l'Esprit saint demeure en lui essentiellement[1825]. » Que l'Esprit saint demeure 'essentiellement' en l'homme qui vit pleinement sa grâce d'adoption, c'est là ce qui nous permet de comprendre l'incréé, réalité depuis l'éternité, dans le temps de notre création. L'Esprit que le Christ nous a laissé nous confirme ainsi en cette appartenance éternelle au Principe, à la Trinité ad intra : Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit. *Jean* 14, 26. Ainsi le 'départ' du Christ constitue une

1823 Sermon 29, JAH I, p. 237.

1824 Nous soulignons. Sermon 29, JAH I, p. 240.

1825 Sermon 29, JAH I, p. 240.

éducation de l'homme au détachement du créé, nécessaire à l'expérience de l'incréé en soi, comme expérience d'une intimité profonde à l'Esprit qui procède du Père et du Fils. C'est pourquoi le Christ dit : « C'est votre avantage que je m'en aille ; en effet, si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; si, au contraire, je pars, je vous l'enverrai. » *Jean* 16, 7. L'Esprit comparé à la fleur du Père et du Fils dans le *Commentaire de l'Evangile de Jean* (§ 164), représente l'épanouissement de la Parole : *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet : 'Radix' pater, 'virga' filius, 'flos' spiritus sanctus.*
Une bouture s'est élevée de la racine de Jessé, et de celle-ci une fleur a éclos : la racine est le Père, la bouture, Son Fils, et la fleur en est le Saint Esprit.

Or si l'Esprit saint a sa raison d'être dans le lien qui unit le Père au Fils, Il en manifeste la communion d'amour dans le temps, depuis l'éternité de ce fond trinitaire où le Père engendre son Fils. En quoi ce rôle de l'Esprit est-il essentiel pour comprendre l'incréé dans le temps ? C'est l'Esprit qui nous pousse à dire « *Abba*, Père » - c'est lui qui nous confirme comme fils dans le Fils, qui fait de nous pleinement des fils adoptifs d'un même Père. Ainsi la mission de l'Esprit incréé dans le temps, et particulièrement dans le cœur de l'homme, dans le fond de son âme, est l'accomplissement de la Parole, son épanouissement : « Là où ne sait rien, c'est là qu'elle se révèle et se manifeste[1826]. » C'est en ce fond de 'non savoir', de 'non avoir' et de 'non vouloir', dans le plus grand dénuement intérieur qui est un silence véritable, inhabité de la Présence divine, que l'homme 'pâtit Dieu' et reçoit pleinement la visite de l'Esprit : « Tu entends sa voix et tu ne sais ni d'où il vient ni où il va » (*Jean* 3). Or cet Esprit dont on ne sait rien mais dont on entend la voix est précisément cette réminiscence de l'Incréé, ce goût de l'éternité en tout – cette saveur du Principe qui nous fait désirer d'aller toujours au-delà de Dieu lui-même ; et c'est là le propre de la grâce d'inhabitation, la présence sans pourquoi de l'Esprit saint en nous : « Le propre de toute réalité divine, et principalement de la grâce, c'est qu'elle est elle-même pour elle-même et en vue d'elle-même (*ut sit ipsa pro se ipsa et propter se ipsam*). Car où la fin et le principe sont identiques, l'œuvre est toujours pour elle-même sa propre fin, l'œuvre pour l'œuvre, l'œuvrer pour l'œuvrer. C'est le propre de Dieu et de Dieu seul, et par conséquent des mystères divins, en tant que divins. De là vient qu'en eux la fleur et le fruit son identiques. *Eccl*. 24 : « Mes fleurs sont des fruits » (*Unde in ipsis flos et fructus idem*, *Eccl*. 24 : « *Flores mei fructus* »)
Ou bien disons : grâce sur grâce. Car la grâce de l'Incarnation, dont il est dit : « le Verbe s'est

1826 Sermon 102, *Ubi est*, Arfuyen, p. 82.

fait chair », est en vue de la grâce d'inhabitation dont il est dit : « Il a habité en nous », et réciproquement[1827]. »

L'homme qui se laisse toucher par la grâce reçoit le souffle de l'Esprit saint et il est ainsi transporté au-dessus de lui-même, dans le plus intérieur de son être, où ni temps ni créé n'ont plus prise, mais où seul règne la Trinité dans l'unité de son fond, dans l'éternité : « C'est pourquoi l'homme doit être détruit et totalement mort, n'être rien en lui-même, dépouillé de toute ressemblance et ne ressembler à personne, alors il est véritablement semblable à Dieu. Car c'est l'être propre de Dieu et sa nature d'être dissemblable et de ne ressembler à personne[1828]. »

Ainsi nul ne peut recevoir l'Esprit incréé s'il n'est établi au-dessus du temps dans l'éternité, c'est-à-dire détaché de toutes choses temporelles et créées. La lumière qu'il y voit est 'l'étincelle de l'âme'. Cependant cette lumière est corporelle (*lîplîch*), matérielle (*materie*), en ce sens qu'elle est liée à un corps, mais elle est invinciblement attirée vers les régions d'en haut, comme le fer par la pierre magnétique. Elle rencontre alors l'esprit et poursuit son ascension jusqu'à la cime et l'origine : « A cette même lumière ne suffit même pas l'être divin simple et impassible qui ne donne ni ne reçoit ; elle veut savoir d'où vient cet être ; elle veut pénétrer dans le fond simple, dans le désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard, ni Père ni Fils ni Esprit saint, le plus intime où nul n'est chez soi[1829]. »

De la dissemblance à la ressemblance, Eckhart propose un chemin de retour au Principe l'actualisation de l'image de Dieu en l'homme. Et chez lui, ce recouvrement équivaut à parvenir à être un Fils unique du Père. Et qui dit Père, affirme Eckhart au *Livre de la Consolation divine*, ne dit pas ressemblance mais naissance. Ici l'anthropologie eckhartienne s'enracine dans une christologie par laquelle l'incréé se pense comme une constitution du créé en tant qu'*imago Dei*, comme dépassement des images créées pour revenir à l'image incréée (*ürbild*) Comment l'homme peut-il y parvenir ? Eckhart s'en explique dans le sermon 46 : « Le Verbe éternel n'assuma pas cet homme-ci ni cet homme-là, mais il assuma une nature humaine libre, indivise, qui était simple, sans trait particulier (*bilde*), car la forme simple de l'humanité est sans figure (*bilde*). Et c'est pourquoi, lorsque la nature humaine fut assumée par le Verbe éternel, simplement, sans figure particulière (*bilde*), l'image (*bilde*) du Père qu'est le Fils éternel est devenue la figure (*bilde*) de la nature humaine. »[1830] D'où l'injonction

1827 *Commentaire de l'Evangile de Jean*, § 177, p. 317, Cerf.

1828 *Ibidem*.

1829 Sermon 48, JAH II, p. 114.

1830 46, II, p. 102.

du Maître : *Wellet ir ein sun sîn, so scheidet iuch von allem nihte, wan niht machet undrscheit*[1831]. Si vous voulez être un seul Fils détachez-vous de tout ne-pas car ne-pas créé la différence. Le détachement prépare en l'âme la vacance d'un lieu où Dieu accomplit l'engendrement de la forme christique, c'est-à-dire l'être par quoi l'homme, par la grâce, acquiert l'accomplissement de son être par le Fils. C'est par le Verbe que Jésus est Christ et c'est par la Verbe que l'homme est noble lorsqu'il se retranche en lui, dans la nature humaine assumée par l'Incarnation.

Ainsi, de même que l'homme intérieur échappe spirituellement à son être propre, étant un seul fond avec le fond divin, de même l'homme extérieur devrait aussi être dépouillé de son propre suppôt et recevoir totalement le suppôt de l'être personnel éternel qui est ce même être personnel. Or il y a ici deux modes d'être. L'un est le pur être substantiel selon la Déité, l'autre est l'être personnel du Christ. Tous deux cependant ne sont qu'une seule substance. Comme cette même substance de la personne du Christ, porteuse de l'éternelle humanité du Christ, est aussi la substance de l'âme et comme, selon l'être aussi bien que selon la personne, il n'y a qu'un Christ dans la substance, nous devons aussi être le même Christ. Nous devons l'imiter dans ses œuvres, car il est dans son être un seul Christ selon le mode humain[1832]. L'homme juste, noble, n'agit donc plus par lui-même mais par la Christ qui vit en lui. Car il est tout entier recentré en l'incréé de lui-même : « Etant, selon mon humanité, de la même nature que le Christ, je suis uni à son être personnel de telle sorte que je suis par grâce dans l'être personnel un avec lui, et même cet être personnel lui-même (*daz ich von gnâden in dem persônlîcen wesene bin ein undouch daz persônlich wesen*). Comme Dieu [le Christ] demeure éternellement dans le fond du Père, et que je suis en lui comme un seul fond et le même Christ, porteur de mon humanité, celle-ci est aussi bien à moi qu'à lui dans l'unique substance de l'être éternel, en sorte que l'être de l'âme aussi bien que celui du corps sont parfaits en un Christ : un Dieu, un Fils (*ein got, ein sun*). »[1833] La grâce établit ainsi ce lien entre le temps et l'éternité. Et c'est par la grâce d'inhabitation que l'homme peut parvenir à toucher ce fond sans fond de l'âme qui est uni au fond sans fond de Dieu. Car le Verbe ne se prononce que dans le lieu le plus intime, le plus profond, le plus silencieux de l'âme : Au commencement était le Verbe, et le Verbe était près de Dieu et Dieu était le Verbe. Eh bien ! Celui qui doit entendre cette Parole dans le Père – où règne un grand silence – celui-là doit être très silencieux et détaché de toutes les images et même de toutes les formes.

1831 *DW* II, p. 382.

1832 67, JAH III, p. 50.

1833 *Ibidem*.

Der nû diz wort hoeren so in dem vater – dâ ist ez gar stille -, der mensche, der muoz gar stille sîn und gescheiden sîn von allen bilden, jâ, und von allen formen.

Du créé à l'incréé et de l'incréé au créé le centre comme principe et fin c'est le Christ-chemin, vérité et vie : voie de retour au Père et promesse du fruit de l'esprit. Devenir fils dans le Fils permet de repenser le créé à partir de l'incréé, de transfigurer le rapport de l'homme à Dieu, à lui-même et aux autres. L'eucharistie comme communion de l'âme à Dieu établit alors ce point de jonction entre le créé et l'incréé, et permet de penser la transformation dans le concret du temps, l'éternité dans l'ici et le maintenant des choses :

Quand, dans la Cène, l'âme goûte la nourriture et que la petite étincelle de l'âme saisit la lumière divine, elle n'a plus besoin d'autre nourriture elle ne cherche pas au-dehors et se tient complètement dans la lumière divine. Saint Augustin dit : Seigneur, si tu te refuses à nous, donne-nous un autre toi-même ; nous ne trouvons de satisfaction en rien d'autre qu'en toi, car nous ne voulons que toi. Notre Seigneur priva de lui ses disciples comme Dieu et homme et il se donna de nouveau à eux comme Dieu et homme, mais selon un autre mode et dans une autre forme.

Swenne diu sêle gesmecket in der âbentwirtschaft der spîse mê und ensuochet niht ûzen und heltet sich allez in dem götlîchen liehte. Nû sprichet sant Augustînus : herre, benimest dû uns dich, sô gip uns einen andern dich, anders uns engenüeget niht dan an dir, wan dir enwellen niht dan dich. Unser herre nam sich sînen jüngern got und menschen und gap sich in wider got und menschen, aber in einer andern wîse und in einer andern forme.[1834]

L'enjeu anthropologique se joue ici autour de la liberté : « Acceptez-vous selon une nature humaine *libre* et *indivise* » (*ungeteilten menschlîchen natûre*) nous dit le Maître, au sermon 46[1835]. Si la modalité du créé maintient une dualité, celle de l'incréé établit l'homme dans la non-dualité d'un rapport à Dieu, repensant ainsi la relation dans l'ordre d'un dialogue restauré par la présence du Verbe dans l'âme – dialogue dans lequel l'homme s'accomplit et devient fécond selon l'âme, à partir du 'fond sans fond' de l'âme, de son 'quelque chose' [*Etwas in der sêle*] compris comme puissance séparée du néant créé et tournée vers le néant incréé de Dieu. Car il est dans l'âme une puissance qui est séparée du « néant » (*ne pas*) parce qu'elle n'a rien de commun avec aucune chose ; rien n'est dans cette puissance que Dieu seul, il projette sa pure lumière dans cette puissance. *Wan ein kraft ist in der sêle, diu ist*

1834 Sermon 20b, I, 178 / *DW* I, page 343.

1835 Sermon 46, II, p. 102 / *DW* II, p. 382.

gescheiden von nihte, wan si enhât niht gemeine mit deheinen dingen ; wan niht enist in der kraft wan got aleine : der liuhtet blôz in die kraft[1836].

Eckhart établit alors un rapport de réciprocité qui est celui même de la dynamique de donation reliant le créé à l'incréé. C'est peut-être là son originalité et la relecture qu'il propose du « *Deus interior intimo meo et superior summo meo* » d'Augustin, et par laquelle la nature incréée du Principe n'est plus rendue impossible mais devient possible par grâce, du point de vue de Dieu. L'espace intérieur chez Augustin est plus qu'un monde personnel et privé, c'est ce « for intérieur » dans lequel l'âme trouve la vérité intelligible et, par-dessus tout la Vérité intérieure du Verbe – et donc celle de la Trinité : *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*. Le terme « vérité » se retrouve aussi chez Eckhart ; il désigne par lui l'expérience de cette 'intimité plus intime à soi-même que soi', de cette Présence incréée de Dieu qui ravit l'âme à elle-même, comme saint Paul fut ravit dans le troisième ciel[1837]. Cela passe les mots humains, le langage des concepts ('*geworten'*, « entrer dans le mot » est une expression spécifique de la mystique allemande), et relève d'une intelligence intuitive : « Si vous pouviez le reconnaître avec mon cœur, vous comprendriez ce que je dis ; car c'est vrai, et la vérité le dit-elle-même[1838]. » ; « Ce que je vous ai dit là est vrai ; je vous en donne la vérité comme témoin et mon âme comme gage[1839] » Et à la fin du sermon 52, Eckhart affirme également : « Tout le temps que l'homme n'est pas semblable à cette vérité, il ne peut pas comprendre ce discours, car c'est une vérité sans voile qui est venue directement du cœur de Dieu[1840]. »

Le prédicateur et ceux qui comprennent qu'il s'exprime depuis l'éternité du Principe, c'est-à-dire depuis le plus intime de l'âme ou le quelque chose d'incréé en elle (l'image divine en elle, comme étant sa parenté éternelle avec son Créateur) peuvent ainsi prétendre à une reconnaissance intérieure au-delà de la vérité des concepts et des sens créés, au-delà même du temps. Placée dans un contexte mystique, cette vérité est intuitive : l'intellect sent et expérimente une dimension incréée en son âme, et cette dimension est éternelle et infinie. Par le terme d'incréé en l'âme, d'*etwas in der seele*, nous nous trouvons en présence d'une « confession cachée » d'Eckhart sur sa propre expérience mystique, sur laquelle il observe une *discretio*, comme les Pères du désert, car il sait qu'elle se situe au-delà des mots et de la pensée des hommes. Dans le *Livre de la Consolation*, il nous dit : « Il me suffit que ce que je

1836 *Ibidem*.

1837 2 *Cor*. 12, 2 & 4. *Cf* Sermon 71, JAH III.

1838 Sermon 2, JAH I, p.56 / *DW* I, p. 41.

1839 *Ibidem*, p. 44.

1840 Sermon 52, JAH I, 149 / *DW* II, p. 506.

dis et écris soit vrai en moi-même et en Dieu[1841]. » Cette parole du Maître se retrouve dans sa défense, lors de sa déclaration adressée publiquement en l'église des Dominicains de Cologne où il cite saint Augustin : « Celui qui, sans de multiples pensée sans toutes sortes de représentations et d'images, reconnaît intérieurement ce qu'aucun regard extérieur n'a mis en lui, sait que ces choses sont vraies. Mais celui qui n'en sait rien, rit et se moque de moi ; et j'ai pitié de lui. Cependant de tels gens prétendent contempler et goûter les choses éternelles et les œuvres divines, être dans la lumière de l'éternité, alors que leur cœur vole encore d'hier à demain[1842]. » Par l'incréé Eckhart se situe du point de vue de ces « choses éternelles » qu'il tente de rendre « accessibles » à tous : « Si l'on instruit pas les ignorants, personne ne sera jamais instruit … Mais si quelqu'un comprend mal ces paroles, qu'y peut celui qui exprime justement ces paroles qui sont justes ? Saint Jean annonce le saint Evangile à tous les croyants et aussi à tous les incroyants pour qu'ils deviennent croyants ; pourtant il commence l'Evangile par les choses les plus sublimes qu'un homme puisse dire de Dieu ici-bas ; c'est pourquoi aussi ces paroles ainsi que celles de notre Seigneur, ont été souvent mal comprises[1843]. » Si l'incréé dans l'âme n'a pas été compris des auditeurs d'Eckhart, qu'y pouvait-il en effet ? La réponse d'Eckhart à ses juges est une profession de foi et va au-delà du Livre de la consolation divine. Car elle montre en Eckhart un homme intimement touché par la grâce et se faisant un devoir chrétien de la transmettre à ses frères. Si Eckhart a mené jusqu'au bout son rôle de prédicateur, il l'a aussi exercé de façon détaché, c'est-à-dire en laissant l'Esprit œuvrer dans les cœurs des fidèles, et sans lui-même se prendre pour Dieu. Il renvoie la compréhension de l'auditeur à sa capacité même de s'identifier à la vérité divine. C'est pourquoi l'homme qui n'entend pas ce discours depuis l'éternité ne peut pas le comprendre, car « c'est une vérité sans voile qui est venue directement du cœur de Dieu[1844]. » Or cette vérité est celle qu'il énonce depuis l'incréé dans l'âme, c'est-à-dire depuis son unité intérieure avec la Trinité.

L'*etwas in der seele* d'Eckhart reprendrait ainsi le *Deus interior intimo meo et superior summo meo* d'Augustin, c'est-à-dire cet espace intime de l'âme, ou la dimension de l'être éternel propre à l'âme. Or il ne s'agit pas vraiment d'un lieu situable, circonscrit, car l'âme n'a pas un mode d'être spatial comme le corps, mais il est bien plutôt question d'un « lieu sans lieu », d'une pointe de l'âme où celle-ci trouverait sa « chambre intérieure », c'est-

1841 *DW* V, p. 60.

1842 *Confessions* XI, 8, 10 et 11, 13.

1843 *Livre de la consolation*, 60, 13-61, 9.

1844 Sermon 52, JAH II, p. 147.

à-dire d'un 'lieu' qu'elle n'habiterait pas au sens mondain du terme, mais qui serait comme un 'château' inhabité par la Présence trinitaire, un secret repli incréé en lequel l'âme trouverait son essence éternelle. Or ce « lieu » dépouille l'âme d'elle-même, la fait accéder au-dessus d'elle-même, en la rendant absolument pauvre d'elle-même, de sa nature créée, pour la rendre riche de sa nature incréée. Eckhart insiste davantage sur la manière d'habiter ce lieu éternel dans le temps que sur ce lieu lui-même qui finalement relève de l'indicible. Le *Lebemeister* conduit ainsi l'homme à se déprendre de son propre savoir afin de 'goûter' la Parole et de l'enfanter en lui : la condition de la naissance doit être une attitude essentiellement pauvre de l'homme, et cette 'pauvreté' correspond chez Eckhart à la plus grande intériorité : « Nous disons donc que l'homme doit être aussi dépris de son propre savoir qu'il l'était lorsqu'il n'était pas ; qu'il laisse Dieu opérer ce qu'il veut et que l'homme soit dépris[1845]. » En son être incréé par grâce, l'âme trouve ainsi son éternité, son identité à Dieu.

Or pour habiter le 'fond de l'âme' Eckhart insiste sur la nécessité d'une attitude de profonde humilité : « L'âme dans laquelle doit se produire cette naissance doit donc se tenir toute pure et mener une vie très noble, toute une et intérieure. Elle ne doit pas s'évader par les cinq sens dans la multitude des créatures, mais être totalement intérieure et une[1846]. » Or pour mener cette « vie très noble », l'homme doit être totalement mort au créé, détaché des images, et tout entier concentré en l'image incréée en lui, en ce repli du plus intime qui n'est ni une solitude, ni un isolement, mais une relation intime à Dieu, une participation pleine et active au fond de la vie trinitaire. Car c'est dans le plus pur et le plus nu d'elle-même qu'est le véritable lieu de l'âme – c'est pourquoi elle se refuse à tout ce qui l'est moins. L'incréé est donc cette réalité mystique qu'il s'agit beaucoup plus de vivre que de penser, cette intuition de la Présence divine depuis l'éternité qu'il s'agit de rendre possible pour l'homme dans le temps de sa vie mortelle pour sa plus grande béatitude. Ainsi, l'incréé est cette exigence de Dieu qui requiert l'âme en son plus intime, et la convie à la plus grande pauvreté et donc à l'attitude intérieure la plus dépouillée d'elle-même et du créé.

Maître Eckhart invite donc au détachement, non pas pour rester en cette « phase négative » mais en vue de l'accomplissement de l'image de Dieu en soi : parler depuis l'éternité revient donc à transmuer le temps dans cette parole éternelle par la grâce trinitaire elle-même, et la connaissance unitive de Dieu – connaissance qui est une docte ignorance de sa Présence : « Car cette ignorance te ravit et t'enlève à la toutes choses connaissables comme

1845 Sermon 52, JAH II, p. 147.

1846 Sermon 101, Arfuyen, p. 37.

aussi à toi-même[1847]. » Il s'agit donc d'une réalité mystique à vivre, d'une conscience du 'plus intime que soi' qui invite l'homme à la plus grande attention, à la plus haute vigilance, et le requiert comme « veilleur » en sa plus grande intériorité. L'attitude de cet homme est celle même du juste ou de l'homme noble qui se tient également en toutes choses, de façon détachée et humble, car il est au plus profond de lui-même enraciné dans la Présence. Eckhart met l'accent sur l'exigence d'une attention constante de l'homme à la Parole incréée en lui, au souffle de l'Esprit qui est cette « voix de fin silence », comme Thérèse d'Avila le fera deux siècles après lui, dans *Le château intérieur* (1577) : « J'ai l'air de dire une sottise : puisque ce château est l'âme, il est clair qu'elle n'a pas à y pénétrer, puisqu'il est elle-même, tout comme il semblerait insensé de dire à quelqu'un d'entrer dans une pièce où il serait déjà. Mais vous devez comprendre qu'il y a bien des manières différentes d'y être ; de nombreuses âmes sont sur le chemin de ronde du château, où se tiennent ceux qui le gardent, peu leur importe de pénétrer à l'intérieur, elles ne savent pas ce qu'on trouve en un lieu si précieux, ni qui l'habite, ni les salles qu'il comporte[1848]. » L'incréé dans l'âme est donc beaucoup plus une attitude intérieure, celle de l'homme noble, une attention concentrée à la Parole, qu'un lieu proprement dit ou qu'un concept sur lequel spéculer. Par l'incréé, nous sommes donc renvoyés à une éthique de vie chrétienne, à une exigence d'humilité qu'Eckhart porte en sa radicalité. C'est pourquoi à la question de la Samaritaine qui demande à Jésus en quel lieu se tiennent les 'véritables adorateurs du Père', le Christ répond qu'ils sont « en esprit et en vérité [1849]» et non pas dans tel ou tel lieu ou de telle ou telle nationalité. Autrement dit, les véritables adorateurs du Père se tiennent dans leur retraite intérieure, en ce quelque chose d'incréé dans l'âme qui et le point central de leur union mystique au Principe, leur « château intérieur ».

Si l'homme se place à partir de l'éternité, ne regarde plus à partir de sa modalité créée mais de l'incréé de Dieu, toutes choses sont transfigurées, et alors véritablement s'opère le détachement comme voie d'accès à l'unité. Tel est le noyau de l'anthropologie d'Eckhart : devenir par grâce ce que Dieu est par nature. Ni plus ni moins : « Car aussi vrai que Dieu est devenu homme, aussi vrai l'homme est devenu Dieu. »[1850] : *Wan als daz wâr ist, daz got mensche worden ist, als wâr ist daz, daz der mensche got worden ist.*[1851] Et ainsi la nature humaine est transfigurée du fait qu'elle est devenue l'image divine qui est l'image du Père :

1847 Sermon 101, Arfuyen, p. 61

1848 Sainte Thérèse d'Avila, *Le Château intérieur*, trad. M. Auclair, in Œuvres complètes, DDB, pp. 871 & 873.

1849 *Jean* 4, 23.

1850 46, II, p 106.

1851 *DW* II, 380-381.

Und alsô ist diu menschlîche natûre überbildet in dem, daz si worden ist daz götlîche bilde, daz dâ bilde ist des vaters.[1852] Le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu, c'est que l'homme soit par grâce d'adoption ce qu'il est, lui, par nature : « Car il serait de peu de prix pour moi que le Verbe se fût fait chair pour l'homme dans le Christ s'il ne s'était pas aussi fait chair en moi personnellement, afin que moi aussi je sois fils de Dieu » On comprend que l'enjeu anthropologique de la dialectique du créé et de l'incréé repose sur la naissance de Dieu dans l'âme, sur cette grâce de la filiation par laquelle l'homme accède à sa pleine liberté. Et la notion d'incréé s'éclaire à la lumière de la métaphysique johannique du Maître : Or qu'est-ce qui va pouvoir entériner l'inhabitation du Verbe dans l'âme ?

La voie du détachement opère le devenir de la créature comme un devenir un en Dieu et un avec Dieu, comme un retour au Principe incréé ainsi que le montre le remarquable sermon 52 sur lequel nous reviendrons. L'homme ne doit plus se comprendre en tant qu'il est créé mais en tant qu'il est « fils », c'est-à-dire à partir de l'image incréée de Dieu par laquelle il goûte Dieu comme Présence incréée et peut alors vivre, par grâce, selon l'éternité du Principe : « Et ainsi, si vous devez être un seul Fils, il faut que vous soyez détachés et séparés (*abescheiden und abegân*) de tout ce qui introduit en vous une différence (*machende ist*). Chaque être humain est accidentel (*Wan der mensche ist ein zuoval der natûre*), et c'est pourquoi séparez-vous de tout ce qui est en vous accident et acceptez-vous selon la nature humaine libre, indivise (*ungeteilten menschlîchen natûre*). Par cette nature humaine libre et indivise, Eckhart désigne la constitution de l'homme comme image incréée de Dieu. Dans cette image, Dieu est en tout temps opérant dans le maintenant de l'éternité et son opération est d'engendrer son Fils. La liberté correspond donc à une naissance éternelle de Dieu dans l'âme, à une fécondité de l'âme, à l'image de ce la vie intratrinitaire. Car l'âme qui possède Dieu est en tout temps féconde, car elle introduite à la vie trinitaire, elle est devenue par grâce ce que Dieu est par nature. Une telle âme est ainsi en tout temps féconde (*Also ist der sêle, diu geistlîche gebirt : der geburt ist vil mê*)[1853].

Par la naissance de Dieu dans l'âme, par l'expérience de la fécondité, il y va donc de l'introduction de l'homme à la vie trinitaire. C'est là le thème de la naissance de l'âme en Dieu qui est au cœur du *Commentaire de l'Evangile de Jean*. C'est le sens du *Verbum erat apud Deum* : « Le Verbe était auprès de Dieu Il n'y a pas : au-dessous de Dieu, ni : descendit de Dieu, mais le Verbe était auprès de Dieu. En effet, l'expression auprès de Dieu laisse entendre une certaine égalité. Il faut remarquer ici que dans les réalités analogiques le produit

1852 *DW* II, 381 / Predigt 46, *Haec est vita aeterna*.

1853 Predigt 43, DW II, p. 319.

est toujours inférieur, moindre, moins parfait et inégal par rapport au producteur, tandis que dans les réalités univoques le produit est toujours égal au producteur : il n'a pas seulement part à la même nature ; il la reçoit, au contraire, tout entière de son principe, absolument, intégralement, et à égalité avec lui. C'est pourquoi ce qui procède est fils de ce qui produit. Car un fils devient autre selon la personne et non autre selon la nature[1854]. »

A l'image du Verbe qui est auprès du Père, nous sommes appelés à être des adverbes, « toujours présent à Dieu et toujours près de lui, également proche, élevé au-dessus de toutes choses terrestres, comme une étoile du matin[1855]. » Car « le Père prononce selon le mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement, dans son Verbe éternel » (*Der Vater spricht erkennend in Fruchtbarkeit seine eigene Natur ganz in seinem ewigen Worte*)[1856] Or prononcer le Verbe est pour le Père une nécessité de nature ; la nature incréée du Père comme racine de la Trinité, s'exprime dans son Verbe : ce que le Père est en lui-même, sa nature incréée, est de prononcer ce Verbe conformément à sa nature et non par un acte de sa nature incréée. A l'image du Père dans la Trinité, l'âme est appelée à devenir féconde, à engendrer le Verbe en elle, à son tour, à partir de ce fond le plus noble d'elle-même. Comment est-ce possible ? Et dans quelle mesure Eckhart le concevra-t-il ? Ici intervient la grâce comme l'œuvre de Dieu en cette part incréée de l'âme, car « ce que l'âme a dans son fond personne n'en sait rien. Ce que l'on peut en savoir doit être surnaturel et donné par grâce : *Waz diu sêle in irm grunde sî, dâ enweiz nieman von. Waz man dâ von gewizzen mac, daz muoz übernatiurlich sîn, ez muoz von gnâden sîn*.

« Dans ce Verbe, nous dit Eckhart, le Père prononce mon esprit et ton esprit et l'esprit de tout être humain, semblable à ce même Verbe. » [1857] Mais la grâce en elle-même, en sa nature incréée, semble elle-même devoir échapper à toute œuvre créée[1858]. Comment est-ce possible ? Car Eckhart ne nous dit-il pas : « La grâce n'opère pas d'œuvre, nous dit le Maître au sermon 38, elle est trop subtile pour cela. Car en effet : 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,

1854 *Commentaire de l'Evangile de Jean* I, 1a, p. 33, Cerf.

1855 Sermon 9, JAH I, p. 104.

1856 49, II, 119 / *DW* II, p. 715

1857 49, II, 119-120 / *DW* II 716. *In diesem selben Sprechen bist du und ich ein natürlicher Sohn Gottes wie dasselbe Wort.*

1858 Lorsque la grâce est dans l'âme, c'est si pur et si semblable à Dieu et tellement de sa parenté, et la grâce y est aussi dépourvue d'œuvre que dans la naissance. Sermon 38 JAH II, p. 52. 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. *Idem*, p. 53.

telle est la grâce. Là, Dieu est « avec toi », car c'est ce qui suit immédiatement : « Dieu avec toi » - alors a lieu cette naissance. Il ne doit sembler impossible à personne d'y parvenir.[1859]

L'inhabitation du Verbe dans l'âme s'entérine par la grâce : il n'est pas impossible d'enfanter le Verbe à partir du fond le plus noble de soi, de l'incréé de l'âme. L'incréé pour l'homme devient alors une naissance éternelle du Verbe en lui qui correspond à un devenir soi, à l'image du Verbe incréée, autrement dit un devenir par grâce l'incréé que Dieu est par nature.

« Dieu produit toutes les créatures en un dire (*Got machet alle crêatûren in einem spruche*), mais pour que l'âme devienne vivante, Dieu prononce toute sa puissance dans la naissance de celle-ci. »[1860]

Or, nous dit Eckhart, l'âme est créée « comme un lieu entre le temps et l'éternité qu'elle touche l'un et l'autre »[1861] (*Diu sêle ist geschaffenn als in einem orte zwischen zît ud êwicheit, die si beide rüerende ist*[1862]) Avec ses puissances supérieures, elle touche à l'éternité, mais avec ses puissances inférieures, elle touche au temps[1863].

L'enjeu anthropologique que soulève le Maître est que l'homme se connaisse lui-même comme fils dans le Fils et vive ainsi pleinement et véritablement sa relation à Dieu. Et pour ce faire, il doit se détacher de son être propre. Dieu engendre son Fils dans l'âme pour que l'âme devienne vivante. Dieu se prononce lui-même dans son Fils. Et c'est dans ce dire où il se prononce dans son Fils qu'il parle à l'âme. Par le Fils, la création est renouvelée, rétablie en son image. Où il existe une division vers l'extérieur, on ne trouve pas Dieu, dit Eckhart. Lorsque l'âme pénètre dans l'image et se trouve uniquement dans l'image, elle trouve Dieu dans l'image (*in dem bilde vindet si got*), et du fait qu'elle se trouve et trouve Dieu, c'est une seule opération hors du temps. »[1864] Dans la mesure où l'âme est à l'intérieur, dans cette mesure elle trouve Dieu : elle est « un » avec Dieu : « dans la mesure où l'on est inclus là où l'âme est l'image de Dieu (*Als verre si dar inne ist, als verre ist si mit gote ein*).[1865] Le créé doit être levé comme on lève un écran, un film opaque qui obstruerait la vision, la connaissance et par là le véritable amour. Découvrir au Dieu incréé « ce qui est à nous » en tant que créé suppose, du point de vue anthropologique, un dépouillement, une mort

1859 Sermon 38, JAH II, p. 52.

1860 Sermon 43, II, 84.

1861 Sermon 47, II, p. 108.

1862 *DW* II, p pp. 404-405.

1863 *Ibidem*.

1864 Sermon 44, II, p. 90.

1865 *DW* II, p. 340 / Predigt 44.

à tout ce qui marque le néant de la créature, tous ces désirs multiples qui écartent l'homme du chemin de retour vers l'incréé : « Où que nous nous trouvions, dans la fortune ou l'infortune, la joie ou la souffrance, quel que soit notre penchant, il nous faut nous en dépouiller » La vie nouvelle, l'être meilleur, ne viennent qu'au terme d'une mort au créé. Car « tant qu'un aspect d'une chose garde son propre être, ce n'est pas recréé, c'est restauré ou rénové seulement comme un sceau ancien que l'on répare et rénove »[1866] Qu'est-ce qu'Eckhart cherche à nous dire ? Et que peut-on en déduire sur le plan anthropologique ? « Le temps a deux conséquences nous dit Eckhart, : vieillissement et déclin. Toutes les créatures sont maintenant et sont « de » Dieu (*Alle crêatûren die sint nû und sint von gote.*)[1867] Mais Eckhart ajoute que « là où elles sont « en » Dieu, elles sont aussi dissemblables à ce qu'elles sont ici que le soleil comparé à la lune » (*aber dort, dâ sie in ote sint , dâ sint sie als unglîch dem, als sie hie sint, als diu sunne wider dem mânen und verre mê*)[1868] Il faut mourir au créé pour revenir à la source incréée de l'être, à ce noyau de la vie éternelle : en ce dépassement même des créatures, l'homme accède à une autre connaissance de Dieu et de lui-même. Il s'achemine vers ce devenir autre que lu-même, vers l'*Etwas in der seele* comme espace de sa véritable liberté[1869]. Car « la moindre image créée qui se forme en toi, nous dit Eckhart, est aussi grande que Dieu est grand. Pourquoi ? Parce qu'elle est pour toi un obstacle à un Dieu total (*Daz minneste crêatiurlîche bilde, daz sich iemer in dir erbildet, daz ist als grôz, als got grôz*

1866 Sermon 44, JAH II, 92.

1867 Sermon 44, JAH II, 93 / *DW* II, p 350.

1868 *DW* II p. 350.

1869 L'incréé rattache l'homme à une sphère surhumaine, divine ;

Thomas d'Aquin peut nous instruire sur le paradoxe de cette transcendance. Après avoir montré que la liberté de l'homme ne peut trouver son achèvement dans plusieurs fins ultimes, et après avoir examiné tour à tour les biens particuliers dont aucun ne peut donner à l'homme son achèvement, il montre que seul le Dieu infini peut combler l'aspiration de la liberté humaine. (Somme théologique 1, 2, q. 2)

La Toi absolu et infini ne pourra s'ouvrir à l'homme qu'avec une liberté parfaite, et par une grâce pure, toute gratuite. Par essence, il n'y a aucune exigence de l'homme à l'égard de Dieu, même si l'homme ne peut s'achever lui-même sans que Dieu s'ouvre librement à lui. Ceci met en relief l'essence intimement paradoxale de l'homme.

Car on ne peut forcer le Dieu absolu à ouvrir par grâce son domaine intime.

Que la liberté de l'homme soit ordonnée à ce domaine le plus libre de tous, telle est la noblesse de l'homme, supérieure à tout ordre de la Nature. Thomas d'Aquin sait bien que Dieu a doté l'homme (comme les autres êtres naturels) des moyens et des instruments nécessaires pour ses fins et ses buts terrestres provisoires, mais il sait aussi que, lorsqu'il s'agit du sens ultime de la liberté humaine, de telles lois naturelles sont insuffisantes, et qu'un autre principe prend de la valeur : « Un être qui peut atteindre le bien parfait, même s'il a besoin pour cela d'une aide extérieure, est d'une constitution plus noble qu'un être qui n'atteint qu'un bien imparfait par ses propres forces » (Ibidem, q. 5, a. 5)

Ainsi est prise au sérieux l'image de Paul devant l'Aréopage : l'homme y est décrit comme un être limité dans le temps et l'espace (« des temps déterminés » lui sont assignés), mais aussi comme un être qui cherche l'absolu à tâtons (afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver, Actes 17, 26 sqq), Dieu se réservant de venir au-devant de cette recherche pour la mener à son achèvement.

ist. War umbe ? Dâ hindert ez dich eines ganzen gotes). »[1870] Donc, quand cette image sort, Dieu entre. Eckhart aura soin de noter qu'il s'agit là de l'œuvre de Dieu, car « l'œuvre est si noble et si élevée que Dieu seul l'opère »[1871] Mais où l'opère-t-il ? Qu'est-ce qui, en l'homme créé, reçoit cette œuvre divine ? Quel est ce lieu secret qui en la créature est rendu capable d'accueillir la grâce ? Dans le sermon 42, Eckhart assimile le détachement, le dépouillement du créé – le moment négatif de la dialectique – comme une percée (*durchbruch*) : « Toute notre perfection et toute notre béatitude, c'est que l'homme fasse sa percée et dépasse tout le créé et toute la temporalité et tout l'être, et pénètre dans le fond qui est sans fond. (*daz der mensche durchgange und übergange alle geschaffenheit und alle zîtlicheit und allez wesen und gange in den grunt, der guntlôs ist*.)[1872] Mais à quoi la Maître fait-il référence par ce « fond qui est sans fond » ? L'incréé semblerait s'y rattacher. Un reversement s'opère ainsi : on passe du point de vue de l'homme au point de vue de Dieu : le créé devient premier et l'homme, en tant qu'il est image de Dieu, peut alors s'expérimenter lui-même à partir de cet incréé de Dieu en lui. Donc il ne s'agit plus de comprendre l'homme à partir du temps, mais à partir de l'éternité, « là où l'être et le devenir sont un » *daz wesen ist und dâ ein gewerden ist*[1873]. Il s'agit donc d'une grâce béatifiante qui unit l'âme de façon totale et immédiate avec le Verbe incarné lui-même et substitue à sa nature d'être créé une autre nature supérieure, céleste, incréée.

En rejoignant l'incréé en lui, l'homme déchiffre le livre de la Création, de même que celui de la Révélation. Toute la création restaurée grâce à l'Incarnation du Verbe, à sa Passion et sa Résurrection, est alors ramenée dans le sein de Dieu. L'Esprit de Dieu est à l'œuvre dans le monde et en l'homme lui-même, comme dispensateur de la grâce unificatrice. En l'incréé, le niveau de la pneumatologie rejoint celui de la christologie, par l'expérience de la filiation divine qui est celle de la naissance de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu. C'est pourquoi Eckhart dit, dans le sermon allemand 38 : « 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[1874]. »

L'incréé en l'âme est la vision de la Jérusalem céleste qui englobe toute l'humanité appelée à la totalité de l'être, à la plénitude de la vie en Dieu, grâce à la sanctification, fruit de

1870 5b, I, p. 78 / DW I, p. 92.

1871 42, II, p. 78.

1872 42, II, pp. 78-79 / *DW* II, page 309.

1873 *DW* II, p. 350.

1874 Sermon 38, JAH II, p. 53.

la grâce et des vertus, qui l'établit dans un état plus haut que celui qu'elle avait dans l'état d'innocence originelle. Cette « récapitulation » au sens que lui donne saint Paul (*Ep* 1, 10) et saint Irénée de Lyon, s'exalte ainsi dans une célébration finale où résonne le chant symphonique des hommes et des anges, le concert inouï de l'Incréé dans la Création.

La notion d'incréé est très probablement liée à une expérience profonde d'Eckhart des plus hauts mystères de Dieu. La connaissance de Dieu apparaît ainsi comme la vie d'une Présence infinie en soi – présence qui nous dépasse et qui habite le plus intime de notre être – telle est la béatitude éternelle chez Eckhart – la joie en plénitude : non pas comprendre, mais accueillir sans médiation et dans le détachement, le Verbe de Dieu –

« Quand le Père te donne et te révèle cette connaissance, il te donne sa vie et son être et sa Déité, absolument, véritablement, en vérité[1875]. » Si l'âme n'est pas l'incréé – mais vit le mystère de la Présence incréée en elle – c'est qu'il n'y a pas d'amour de Dieu, de connaissance de Dieu, sans la reconnaissance de l'incréé en soi – d'un quelque chose dans l'âme : un Absolu de l'Altérité absolue. La vie éternelle n'est donc pas absorption en Dieu, mais participation, par l'unité du fond de l'âme, à l'incréé de la vie intratrinitaire, au « plus intime où nul n'est chez soi », à ce désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard, ni Père ni Fils ni Esprit saint[1876]. »

La conscience de l'incréé en soi, en tant qu'elle est conscience de l'éternité de l'âme, mémoire immémoriale de l'unité du fond de l'âme au fond de la Trinité, requiert donc d'abord l'homme en sa condition d' « image de Dieu » – Or Eckhart ne l'envisage ni dans le sublime, ni dans l'exaltation, comme le prouve son éloge de Marthe, dans le sermon 86 –sous-entendant par là même, « l'inachèvement » de Marie, perdue dans sa contemplation, dans le tuf affectif et la matière émotionnelle, et ainsi coupée du réel à accomplir –, mais dans la simplicité de la vie humaine, dans le temps et dans les œuvres – où l'homme doit se tenir détaché du temps et des œuvres. Parce que Marthe se tient détachée dans le dedans, elle ne peut jamais, aussi peu que ce soit, être séparée de Dieu. Et cette conscience d'être un homme au monde, n'est plus alors « vécue » de la même manière : elle est excédée par l'intuition et la pensée de l'incréé en soi[1877].

Marthe est dans « la maturité du fond de l'être », autrement dit il lui a été donné le pouvoir de devenir pleinement « fille de Dieu », c'est-à-dire de faire naître la Parole en elle : « Marthe était dans un état de vertu mûre et affermie, elle avait un esprit libre que rien

1875 Sermon 49, JAH II, p. 120.

1876 Sermon 48, JAH II, p. 114.

1877 Le quelque chose dans l'âme : une empreinte de la substance incréée de Dieu dans l'âme

n'entravait[1878]. » Telle est l'enjeu spirituel du détachement eckhartien : demeurer dans le seul désir de Dieu, impassible à tout ce qui peut venir troubler l'âme de l'extérieur. Ainsi l'objet du cœur de Marthe n'est ni ceci ni cela, alors que Marie cherche encore un ceci et un cela. Le cœur détaché de Marthe lui permet donc d'agir tout en demeurant en Dieu, car il « ne désire rien et n'a rien non plus dont il aimerait être libéré. C'est pourquoi il est détaché de toute prière, et sa prière n'est rien d'autre que d'être conforme à Dieu[1879]. » Son âme a ainsi une entrée secrète dans la nature divine où toutes choses ne sont plus rien pour elle[1880] – et sur terre, cette entrée, selon Eckhart, n'est que le détachement – un détachement qui, dans son accomplissement, permet la filiation divine. Marthe n'est donc pas à l'extérieur d'elle-même, dans un imaginaire métaphysique, un désir d'idoles, mais dans la faim du Principe incréé – et donc, entièrement au-dedans d'elle-même. Son âme est ainsi accordée à l'harmonie inouïe de Dieu, à l'essence incréée du Principe[1881] – et Eckhart de citer l'admirable Denys : « Cette course ne consiste en rien d'autre qu'à se détourner de toutes les créatures pour s'unir à l'Incréé[1882]. »

Car le Christ, s'il a pleinement vécu sa condition d'homme, l'a aussi excédée, en tant que Fils de Dieu – Il l'a vécue dans le sentiment de présence à l'incréé qu'il était, dans l'unité d'essence à son Père, de par sa nature divine. C'est pourquoi il nous a laissé l'Esprit saint comme trace de sa présence incréée dans le fond de l'âme. Le Christ ouvre ainsi la frontière entre le temps et l'éternité, entre le créé et l'incréé – faisant tomber le mur qui séparait l'homme de Dieu, depuis le péché originel, et rétablissant la création dans sa dignité, comme matière transfigurée. On comprend ainsi la place centrale que le mystère de l'Incarnation occupe dans l'œuvre d'Eckhart – et surtout celui de la dynamique pascale qui exprime précisément le mouvement de la réintégration de la création dans l'incréé. Car sans l'exigence active et kénotique du Verbe incarné, l'affranchissement du monde créé dans la divinité n'aurait aucune réalité. Et c'est selon cette logique de la génération de toutes choses dans le Verbe, qu'Eckhart place l'accomplissement de l'homme qui doit réaliser une Pâque, à l'image de la Pâque de Dieu – c'est-à-dire passer par une mort du créé pour que ce qui est créé en lui renaisse, par la grâce de l'Esprit, en son origine incréée, et trouve ainsi sa raison d'être. Cette

1878 Sermon 86, JAH III, p. 176.

1879 *Traités*, *Du détachement*, p. 168-169.

1880 Le Principe incréé fait fondre l'âme et la fait s'évanouir quand il prononce sa Parole : « Lorsqu'il est entré, il m'a fallu disparaître » (Sermon 101, p. 58). Celui dont on ne peut parler, parle. L'Ineffable se manifeste et s'exprime dans le quelque chose d'incréé dans l'âme.

1881 Trinité inspirée : amour maternelle de Dieu : la terra materna du *grund öhne grund.*

Trinité expirée : amour paternel : l'expression dynamique et viride de Père

1882 *Traités*, *Du détachement*, p. 169.

réalité du passage ouvre à jamais l'homme en ce qui le détermine en son essence incréée ou éternelle, c'est-à-dire en tant qu'il est de toute éternité dans l'idée de Dieu – selon la logique de la préexistence – Or cela nécessite la position de la Trinité, sans quoi la création serait enfermée à jamais dans une tension inaccomplie vers le Principe qui la fonde. L'homme continue donc d'être dans le monde sans être du monde, à l'image du Christ, au plus près de la Présence incréée en lui. C'est là, chez Eckhart, la condition de l'homme noble ou juste, dont la figure de Marthe représente un archétype. L'ontologie s'articule à la mystique sur l'horizon même de la vie – la naissance de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu.

Si Eckhart développe la voie négative, il la parachève en quelque sorte, dans la *filiatio* qui est *conformatio* au Verbe, illumination ou repos en Dieu (trois images augustiniennes). L'incréé, comme clef de voûte de son œuvre allemande, pose la question de la *deificatio* à tel point qu'il devient difficile de discerner entre ontologie et mystique. Dans cette dialectique, l'âme apparaît comme le ressort central, elle qui est « *capax Dei* ». Car c'est elle qui peut et doit devenir par grâce ce que Dieu est par nature. La fin de l'homme est donc bien de vivre l'union à l'incréé du Principe dans l'incréé de son âme, par relation d'analogie : unité dans l'*Abgrunt*, théophanie de l'étant dans l'être. Or l'incréé est cette notion qui en indiquant l'éternité et l'unité de l'âme à Dieu et de Dieu à l'âme, insiste mieux que les autres sur la dépendance ontologique directe de la créature à son Créateur, faisant ainsi en sorte que l'altérité de la créature soit mieux assumée en Dieu : l'âme demeure ainsi en Dieu comme Dieu demeure en lui-même. Il s'agit de l'instant d'éternité ou de l'actuel présent dont Eckhart parle dans ses sermons allemands : « Dans l'âme qui est située en un actuel présent, le Père engendre son Fils unique et dans cette même naissance, l'âme renaît en Dieu. C'est là une seule naissance ; chaque fois qu'elle renaît en Dieu, le Père engendre dans l'âme son Fils unique[1883]. »

Quand l'âme parvient à ce point d'accomplissement, elle perd son nom : « Cette ignorance te ravit et t'enlève à toutes choses connaissables comme aussi à toi-même[1884]. » Car Dieu l'attire en Lui, en sorte qu'elle n'est plus rien en soi. C'est parce qu'il le pressentait et le vivait aussi, que saint Paul affirmait : « Je suis certain que ni la mort ni aucun supplice ne peut me séparer de ce que je perçois en moi[1885]. » La conscience de quelque chose de plus intime à soi-même que soi oriente alors le désir vers la faim essentielle – sans cesse excédée – du Principe incréé : « J'ai conscience d'une chose en moi qui précède et prépare mon âme : si

1883 Sermon 10, JAH I, p. 111.

1884 Sermon 101, p. 61.

1885 *Romains* 8, 38.

elle était accomplie et affermie en moi, cela ne pourrait être que la vie éternelle[1886]. » Si tout ce qui est corporel et déficient était ainsi compris dans l'Unité, ce ne serait rien d'autre que ce qu'est l'Unité elle-même : « Si je me trouvais un instant dans cet être, je n'attacherais pas plus d'importance à moi-même qu'à un vermisseau de fumier[1887]. » C'est pourquoi, si l'homme était tout entier ainsi il serait totalement incréé et incréable.

* *
*

1886 *Confessions* X, 40, 65.

1887 Sermon 12, JAH I, p. 122.

ABREVIATIONS

DW	*Die deutschen Werke*, Kohlhammer, Stuttgart
LW	*Die lateinischen Werke*, Kohlhammer, Stuttgart
OP	*Opus propositionum*
OQ	*Opus quaestionum*
OE	*Opus expositionum*
OLME	*Œuvre latine de Maître Eckhart*
LCD	*Livre de la consolation divine*
THN	*Traité de l'homme noble*
IS	*Les instructions spirituelles*
PF	*Deutsche Mystiker des 14. Jahrunderts, ed. Franz Pfeiffer, vol. 1: Hermann von Fritslar, Nicolaus von Strassburg, David von Augsburg; vol. 2: Meister Eckhart, Leipzig, 1845 / 1857.*
QUINT	*Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke, ed. Josef Quint, Stuttgart, 1936-76 (vol. 1-3 : Sermons; vol. 5: Traités)*
Bihlmeyer	*Heinrich Seuse. Deutsche Schriften,* éd. Karl Bihlmeyer, *Stuttgart, 1907.*
EZB	Emilie Zum-Brunn
AL	Alain de Libera
JAH	Jeanne Ancelet-Hustache
PP	Paul Petit
JPL	Jean-Pierre Labarrière
MAV	Marie-Anne Vannier
PG	Patrologie grecque (Paris, Migne)

PL	Patrologie latine (Paris, Migne)
BA	Bibliothèque augustinienne
EA	Etudes augustiniennes
JSE	Jean Scot Erigène
LC	*Liber de Causis*
L24P	*Livre des 24 Philosophes*
SPL	*Sentences de Pierre Lombard*
ST	*Somme théologique de* Saint Thomas d'Aquin
ET	*Eléments de théologie* de Proclus
Enn	*Ennéades* de Plotin
RthPh	*Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne)
FZPhTh	***Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie***
Cerf	Editions du Cerf, Paris
Seuil	Editions du Seuil, Paris
Vrin	Editions J. Vrin, Paris
Arfuyen	Editions Arfuyen, Orbey
DDB	Editions Desclée de Brouwer, Paris
SC	Sources chrétiennes
BAD	Bulle de Jean XII : *In agro Dominico* (dans le champ du Seigneur)
Théry	« Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33 b de la Bibliothèque de Soest », in Archives…, 1926
Trusen	Winfried Trusen, *Die Prozesse gegen Meister Eckhart*. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen (Rechts – und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen des Görres-Gesellschaft. N.F. vol. 54), Padeborn / Munich / Vienne / Zurich, 1988.
Laurent	M.-H. Laurent, « Autour du procès de Maître Eckhart. Les

documents des Archives Vaticanes », *Divus Thomas*, III 13, 1936, p. 331-348 et p. 430-447.

Haas, Sermo mysticus — Alois Maria Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik* (Dokimion 4), Fribourg / Suisse, 1979.

Koch, *Kleine Schriften* — Joseph Koch, Kleine Schriften, 2 vol. (Storia e letteratura 127 / 128), Rome, 1973.

Koch, *Kritische Studien* — Joseph Koch,"Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts", *Archivium Fratrum Praedicatorum*, 29, 1959, p. 5-51; et 30, 1960, p. 5-52.

MOTS CLES

Incréé / créé (***Increatus*** / ***Ungeschaffen*** / *Creabile /Geschaffen*).

Incréable / créable (***Increabile*** / ***Ungeschepfellilch*** / *Creabile / Geschepfellich*).

Créateur (*schepfer*) / créature (***crêatûre*** / *crêatiurlicheit*)) / création / créer (***schepfen***)

Esse in / Esse ad

Dieu / Déité (*Deus / **Deitas** - Got / **Gottheit***); Trinité (***Trinitas ad intra*** / ***ad extra*** / *drîvalticheit*) ; Communion trinitaire / Fond trinitaire ; Trinité économique / Personnes divines / Inhabitation de la Trinité dans l'âme.

Die drîe persône sint ein got in einer nâtûre und unse nâtûre volge götlîcher nâtûre in êwiger bewegunge [In F. PFEIFFER, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. 2 – Meister Eckhart, p. 530]

Ungeschaffen guot unûzsprechenlîcher gottheit

Quicumque **(Symbole d'Athanase)**

Mansio

Bullitio / Ebullitio

Quo est / Quod est : le *quo est* (« ce par quoi est ») désigne la source divine de l'existence (l'être divin est l'actualité de tout), tandis que le *quod est* (« ce qui est ») pris en lui-même n'est autre que la forme ou essence (*quod quid est*). *Cf Commentaire de l'Exode*, § 85 : « Le quo est est propre à Dieu ; le quod quid est à la créature, comme on le voit dans le traité « Du quo est » (LW II, p. 89 et sermon latin XXV § 251, LW IV, p. 230 et la note)

Théophanie / Révélation ; Dieu caché (***Deus absconditus***) / Dieu inexprimé (***ungeworteten***).

Père (*Pater / Vater / **Abba***) / Racine (***Radix***) / Engendrer (*gignere* / *gebern*)
Der vater ist ein begin der gotheit und ist ein brunne in der gotheit, der an allen dingen ûz

fliuzet in der êwikeit und in der zît.

Fils -Verbe / Logos (*Filius / **Verbum** / Sûn*) ; Monogène, Fils unique ; le Verbe non-dit (*das ungewortet wort*) / Pousse ou bouture (*virga*) ; la Sagesse incréé (***Sapientia increata***) ; la Justice (*Justitia*) ; la Vérité (*Veritas*) ; Image du Père (***Patris Imago** / Bild*)
Sortir de / s'élever / outrepasser, excéder : *egredior*, eris, di, gressus sum

'requiescet super eum', scilicet florem, 'spiritus domini'.
'sur Lui repose l'Esprit du Seigneur', autrement dit la fleur (*Commentaire de l'Evangile de Jean*, § 164)

Esprit saint (*Spiritus sanctus / heilige geist*) / Souffle / Voix / Pneumatologie / Dons du Saint Esprit ou Fruits du Saint Esprit

'Temple du Saint Esprit'
Vous êtes le temple du Saint Esprit (saint Paul)
Intravit Jesus in templum (sermon allemand 1)

Jésus-Christ / Noël / Pâque / Christologie / Mystères de la vie du Christ

Voie / Vérité / Vie – *Via / Vita / Veritas*

Incarnation / *Cur Deus homo*

Transfiguration

Dynamique pascale / kénose / Don absolu d'amour / Gratuité

Baptême / Eau / Feu / Homme nouveau / Revêtir le Christ

Pentecôte / Ascension / Saint Esprit ou Esprit saint / Feu (*viur*) / Fleur (*Flos*) / Fleurir (*bluegen, blüejen*)

Eglise / Plérome

Opération / Dynamique / Acte

Donateur / Donataire / Donation

Principe (*Principium / Archè*) / ***Puritas essendi***

Commencement, au commencement (*in principio*) - Fin / Alpha - Omega

Transcendance / Immanence

Présence (*gegenwerticheit*) / Absence / secret / caché (*absconditus*)

Ténèbre / Lumière

Existence / Préexistence

Infini / fini

Substance / Accident ; *understôz*

Inhérence

Intérieur / Extérieur (*ausserlich, ûzer, ûzerlich, ûzwendic*);
Demeurer à l'extérieur (*ûzeblîben*) / Demeurer à l'intérieur (*inblîben*).
Jaillir à l'extérieur (*entspringen*, *ûrbrechen*) / Jaillir à l'intérieur (*inspringen*)

Flux (*ûzvluz*) / Reflux (*daz wider vlissende*) / Sortie (*uzgân* : sortir) / Retour.

Epectase

Image de Dieu (*Imago Dei*) / Archétype / modèle.

Image (*Bilde*) / ***Entbildung- Einbildung – Überbildung.***

Bilde sunder bilde und bilde über bilde.

***Ungeschaffen** bilde*

ÜRBILD : image incréée (*Vera Icona*)

L'image est associée chez Eckhart à une réalité toujours fuyante. C'est un « symbole utopique », dit W. Wackernaegel, un « signe du non-lieu » (*YD*, p. 189).

Entbildung : éthique du détachement. Il s'agit, pour Vladimir Lossky (*Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*), « à partir d'un regard principiellement antérieur aux images dans l'âme et la conscience du sujet, de les fonder et de les régénérer. … L'abstraction eckhartienne, comme l'affirmation du néant des choses créées, et donc des images, ne détruit pas leur être, bien au contraire, nous dit Eckhart, elle les fonde. » (pp. 192-194).

Eckhart ne tolère les *Abbilder* – qui relèvent des accidents – que parce que l'âme, par un regard originel, par un désir conscient de l'incréé de Dieu et de l'incréé dans l'âme, les contemple avec l'œil incréé de l'*Urbild*.

Cette médiation cathartique de l'image par l'incréé est antérieure au surgissement de l'image elle-même. L'image ne trouve donc sa raison d'être que dans son origine incréée, dans cette instance de l'icône éternelle – sainte Face de Dieu, l'Omnivoyant – Image-Principe sans principe, antérieur à toute médiation sensible.

Bîwort, adverbe au Verbe.

Participation / Analogie.

Connaissance vespérale (*âbentbekanntnisse*) / Connaissance matutinale (***morgenbeknntnisse***).

Puissances (*Kraft*) : Mémoire / Intellect / Intelligence / volonté

Intellect agent (***wirkende vernunft***) / intellect patient (*lîdende vernunft*)

Âme (*Seele / Sêle*) / Quelque chose dans l'âme (***Etwas in der Seele** / Sêle*).

« Petite étincelle dans l'âme » (***Vünkelîn in der Seele***)

Lumière (*Lux* / *Lumen* / ***Lieht***) / Lumière de l'âme (***lieht der sêle***) / ***ungeschaffen*** *liehtes*
Daz meinte Dâvît, dô er sprach ‚ô got, in dînem liehte sehen wir daz lieht'.

« Fond de l'âme » / Fond de Dieu (***Abgrunt****, Gruntelos, Ungrunt*).

« Fond sans fond » (*Grunt öhne grunt*) / Lieu sans lieu *:* ***Weder diz noch daz*** / Désert (*wüeste, wüestunge*)

Raison sans raison (*Comm. Ev. Jean*, § 35, *OLME* 6, p. 83 : Dieu était le Verbe, c'est-à-dire la raison, car il n'y a pas de raison de la raison : *rationis enim non est ratio*)

« principe de raison suffisante » : à la fois *principium reddendae rationis* et *Satz vom Grund*

Origine (*ursach, ursprinc,* ***ursprunc***).

Grâce (***Gnâde***) / inhabitation de la grâce.

Nature / Surnature (*supernaturalis*) : nature originelle de l'âme ou son essence en Dieu

Percée (***Durchbruch***) / faire sa percée (*durchbrechen*)

Filiation (***filiatio***) / Fils unique / fils dans le Fils / Fils adoptif

Divinisation (***deificatio***) / Devenir par grâce ce que Dieu est par nature.

Naissance du Verbe dans l'âme (***Gebern***, engendrer, enfanter, naître / *ingeberunge*).

Homme (*man, mensch*) / Anthropologie

Etre né / être non-né (***ungeboren***)

Pourquoi (*warumbe*) / Sans pourquoi (***ahne warumbe***); mode / sans mode ; 'ceci ou cela' / 'ni ceci ni cela'.

Parole / Silence

Apophatique / cataphatique / Négation

Nommable / Innommable / Ineffable / Indicible

Maître en écriture (*Lesemeister*) / Accompagnateur spirituel (*Lebemeister*)

Temps (*zît*) / Eternité / Le maintenant présent (*daz gegenwertige nû*)

Être (*iht, isticheit, wesen*) / Néant (*niht*) / rien de rien (*nihtes niht*) / Quelque chose (*iht, ihtes iht*) / Du néant au quelque chose (*von niht zu iht*)

Détachement (***Abgeschiedenheit*** / *Gelâzenheit*) / Attachement, propriété (*eigenschaft*).

Passif / Actif ; *vita contemplativa* / *vita activa* (vie contemplative / vie active) ; agir et prier.

Pur / Nu (***blôz***) / Vide

Libre (*vrîheit / vrî*) / affranchi

Vierge (virgo), virginité (*juncvröuwelicheit*) dépris (*ledic*), dépouillé (*abegeschelt*) / rendu désert (*werwuestet*)

Femme (***vrouwe****, wîp*), fécond (***baerhaft****, vruhtbaer, vruhtbaerlich*)

Vierge Marie, Mère de Dieu (*Gratia plena*)

Visitation

Pauvreté (***armuot***) / Humilité.

Noblesse / Justice (*gerehticheit*); homme noble (***edel***) / homme juste

Laisser-être (*Gelassenheit*) / Pâtir-Dieu (***Gottleiden*** / *Gottlieben*) / Abandon

Mort mystique (*mors mystica*) / s'anéantir (*sich vernihten*)

Egal / égalité (*Glîch / gelicheit*)

Un (*daz ein, daz einez, daz einz*), unité (*einicheit*), union, identité (*ein / einic*) / non-dualité.
Uni-formité (*einförmicheit*) / hénologie

Union noétique du créé et de l'incréé

Béatitude (*beatitudo*) / Joie / Sainteté

INCREE & INCREABLE

A l'incréé du point de vue de l'âme se rattache l'image en tant qu'elle est au-dessus de l'image, c'est-à-dire en tant qu'image incréée. Un « au-delà » de l'image implique alors un « au-delà » du modèle comme tel. Du centre même de ce lieu de coïncidence entre *Gottheit* (*Deitas*) et ce « quelque chose dans l'âme (*Etwas in der Seele*) émerge la notion controversée se rapportant aussi bien à Dieu qu'à l'âme. Une même notion, l'*increatus* / *Ungeschaffen*, pour dire une même réalité, mais selon deux points de vue différents. Du point de vue de l'âme, la syndérèse ou l'étincelle, du point de vue de Dieu, la Déité ou le Fond. On remarque que la rareté des occurrences aussi bien dans l'œuvre latine que dans l'œuvre allemande, serait le signe que l'incréé représente pour le Maître cette réalité spirituelle la plus haute, ce qu'il y a en l'homme de plus noble (la grande noblesse du troisième point du programme de prédication), autrement l'image en tant qu'elle est au-dessus de l'image (*Überbildung*) – cela expliquerait la raison pour laquelle Eckhart n'emploie ce terme qu'avec circonspection et déférence. Car il s'agit de l'image incréée de Dieu dans le fond de l'âme – et, nous dit Eckhart, « dans le fond de l'âme ne peut être que la pure Déité » (Sermon 21, JAH I, p. 185). En ce quelque chose d'incréé en elle, « l'âme est si pure et si délicate qu'elle n'accueille rien que la nue et pure Déité. » (*Ibidem*).

Ainsi, l'âme reçoit Dieu en ce qu'elle a de plus noble, c'est-à-dire en ce 'quelque chose' d'incréé en elle et qui est l'image divine en elle : « La nature de Dieu est de se donner à toute âme bonne, et la nature de l'âme est de recevoir Dieu c'est-à-dire dans ce que l'âme recèle de plus noble. Là, l'âme porte l'image divine et est semblable à Dieu. » (Sermon 16b, JAH I, p. 149).

Voilà pourquoi il faut s'abstraire des images créées en tant qu'elles nous attachent à la division et au temps ; se détacher de toutes les images que sont les créatures et qui ne sont pas 'l'image sans image' ou l'image incréée en laquelle le fond de l'âme s'unit par grâce à la Trinité incréée et c'est là la naissance éternelle du Verbe incréée dans l'âme, c'est-à-dire l'accomplissement de la donation du Père, à savoir le don de l'Esprit Saint, de cette Présence incréée dans le créé, de cette lumière éternelle dans le temps : « C'est là une plénitude dans le royaume de Dieu. Je dis : la

grâce n'unit pas l'âme à Dieu, elle est un accomplissement. » (Sermon 22, JAH I, p. 186-187). Et par cet accomplissement, Eckhart entend l'*Überbildung*. Ainsi l'œuvre de la grâce consiste ramener l'âme à Dieu. C'est là la mission du Fils et de l'Esprit : ramener l'âme au Père, l'introduire ainsi à la plénitude de la vie trinitaire. « Là où elle reçoit le fruit né de la fleur » (*Id.*, p.. 187) - et ce fruit est le Saint Esprit incréé qui est un épanouissement du Père et du Fils incréés : un seul Dieu incréé depuis l'éternité, manifesté en trois Personnes dans le temps : « Du fait que Dieu est Un, la Déité de Dieu est accomplie. » (Id, p. 187). Et par cet Un, Eckhart n'entend rien d'autre que la Trinité qui « accomplit » sa réalité *ad intra* dans sa réalité *ad extra*.

Ainsi l'image n'est pas dans l'Esprit Saint, mais dans le Fils qui est Image du Père : « Voilà pourquoi dans la Déité le Fils se nomme la Sagesse du Père. » (Sermon 16 b, p. 150). Or si l'image n'est pas dans l'Esprit Saint, l'intellect de l'âme, quand il est fixé en Dieu, est « conduit par l'Esprit Saint dans l'image et y est uni » (Sermon 23, JAH I, P ; 200). Et avec l'image (le Fils en lui – « Là où le Fils est formé, là aussi l'âme doit être formée » *Id.*) et avec l'Esprit Saint il est « conduit et introduit dans le Fond » (*Id.*), l'Origine, le Père. Ainsi l'âme est pleinement « enclose » en Dieu, introduite à la vie trinitaire, participant pleinement de l'amour divin. C'est à ce terme de participation que l'on peut parler d'unité du fond de l'âme au fond de Dieu. « C'est certes un grand don pour l'âme d'être ainsi introduite par l'Esprit Saint, car de même que le Fils est nommé Verbe, l'Esprit est nommé Don : ainsi le nomme l'Ecriture.

En redonnant toute sa place au Fils, à l'Image, dans la vie mystique de l'âme, Eckhart redonne de ce fait même une place centrale à la présence de l'Esprit Saint incréé qui est nommé Don. Ainsi par l'incréé repris du symbole d'Athanase, Eckhart met aussi bien l'accent sur la théologie des missions divines dans l'âme en grâce (c'est-à-dire l'envoi de la présence des Personnes du Fils et de l'Esprit Saint dans l'âme) que sur la théologie de l'unité noétique de l'âme à la Trinité en son fond.

Dans l'unité du fond de l'âme au fond de Dieu, on peut parler d'union noétique du créé et de l'incréé. Seule l'opération intellective peut instaurer l'union, *conjunctio*, du sujet créé à ce bien incréé qu'est la béatitude.

« Ici, Dieu est directement dans l'image et l'image est directement en Dieu. Cependant Dieu est dans l'image bien plus noblement que ne l'est l'image en Dieu. Ici, l'image ne saisit pas Dieu en tant que Créateur, elle le saisit en tant qu'être intelligible, et ce que la nature divine a de plus noble se forme très véritablement dans l'image. C'est une image naturelle de Dieu que Dieu a imprimée naturellement dans toutes les âmes. Je ne peux pas attribuer davantage à l'image ; si je lui attribuais quelque chose de plus, elle serait Dieu lui-même, mais il n'en est pas ainsi, car alors Dieu ne serait pas Dieu. » 16b, JAH I, p. 150

si je lui attribuais quelque chose de plus, elle serait Dieu lui-même, mais il n'en est pas ainsi, car alors Dieu ne serait pas Dieu … autrement dit, l'image serait incréée et incréable – ou Dieu lui-même. Or Eckhart ne prêche pas que l'image soit de nature incréée, mais qu'elle est incréée par grâce, c'est-à-dire qu'elle reçoit l'incréé de la Trinité et non d'elle-même, sans quoi elle se confondrait à Dieu. Par image incréée ou suressentielle dans l'âme et non de l'âme, Eckhart entend l'opération de la grâce qui s'accomplit dans la naissance éternelle. Car

« L'image n'est pas par elle-même, elle n'est pas pour elle-même… mais elle provient véritablement de ce dont elle est l'image et lui appartient totalement. » Sermon 16b, JAH I, p. 150. "C'est là qu'elle prend son être et elle est le même être » (id) Depuis l'éternité, c'est-à-dire dans le fond de la Trinité, dans la Déité, cette image est incréée, mais du point de vue du temps, du créé, c'est une image différente, car elle est créée. Seule la grâce lui permet de se « ressouvenir de son quelque chose d'incréé en elle » c'est-à-dire de se rappeler telle qu'elle était dans l'Intellect divin. Dans ce fond, l'image est dégagée de toute image, dégagée de toute ressemblance dans le Fond incréé de la Trinité qui est Dieu lui-même. C'est là une connaissance matutinale (*morgenbekantnisse*) de Dieu, de soi-même et du monde. Le matin signifie la proximité avec la Trinité incréée, c'est-à-dire dans ce « fond » où l'âme recouvre sa lumière originelle, son essence éternelle. Là, la syndérèse s'élève et vient s'unir à l'indistinction même du fond incréé, dans l'enceinte de la Déité. Elle est ici établie dans l'unité, dans la pureté première, dans l'impression de la pure essence. Il en fut ainsi pour saint Paul : « Alors que le clair soleil de la déité lui traversait l'âme de sa lumière, le flot d'amour de la contemplation divine fut propulsé hors de la rose lumineuse de son esprit. C'est ainsi quel e prophète dit : « L'impétuosité du flot

réjouit ma cité. » c'est-à-dire mon âme, et il en fut ainsi pour lui à cause de la clarté de son âme : l'amour le pénétra grâce à la puissance génératrice de la Déité. » (Sermon 23, JAH I, p. 202).

Les références aux « maîtres » (*Un maître a dit…*) et à l'Ecriture, notamment à l'Evangile de Jean et aux Epîtres de saint Paul, montrent qu'Eckhart se situe dans une Tradition relativement à ce terme d'incréé, notamment, nous l'avons vu quant à sa thématique de l'*Entbildung* qui a une origine essentiellement augustinienne. Toutefois, Eckhart développe aussi un discours original où l'incréé du point de vue de l'âme rejoint l'incréé du point de vue de Dieu dans la « grossesse du néant » (sermon 71), c'est-à-dire dans l'enfantement réciproque en ce « fond sans fond », qui est la naissance éternelle de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu : « Lorsque le Père t'accueille dans cette même lumière afin que tu connaisses et contemples cette lumière dans cette lumière, de la même manière dont il se connaît lui-même et toutes choses selon sa puissance paternelle en ce Verbe – ce même Verbe selon l'intellect et la vérité, ainsi que je l'ai dit –, il te donne le pouvoir d'engendrer avec lui toi-même et toutes choses et il te donne sa propre puissance comme à ce même Verbe. Ainsi, avec le Père, dans la puissance du Père, tu engendres sans relâche toi-même et toutes choses en un continuel présent. Dans cette lumière, ainsi que je l'ai dit, le Père ne connaît aucune différence entre toi et lui, ni aucun avantage, ni plus ni moins qu'entre lui et ce même Verbe. En effet le Père et toi-même et toutes choses et ce même Verbe êtes un dans la lumière. » (Sermon 49, JAH II, p 120). Et cette lumière est celle de l'Esprit Saint, de sa présence incréée en l'âme. Dans la naissance éternelle est contenue tout le mystère de l'Annonciation : Notre Dame dit : « Comment cela se fera-t-il ? » L'ange Gabriel dit : « L'Esprit Saint descendra d'en haut en toi », du trône le plus élevé du Père de la lumière éternelle. » (Sermon 22, JAH I, p. 192). L'âme, à l'image de celle de la Vierge Marie, doit être vierge et femme, nous dit Eckhart dans le sermon 2, accueillir la parole dans le plus pur d'elle-même, le plus nu et le plus vide, pour enfanter cette même parole dans l'âme. Car avant de donner naissance à Jésus, Marie l'enfanta dans son cœur. « Je dis : si Marie n'avait pas d'abord conçu spirituellement Dieu, il ne serait jamais né d'elle corporellement. » (Sermon 22, JAH I, p. 192) ; ainsi « Dieu préfère être né spirituellement de chaque vierge, de chaque âme bonne, plutôt que d'être corporellement né de Marie. » (*Ibidem*) Or, affirme le Maître,

dans le sermon 49, celui qui entend la Parole et la garde est bien plus heureux que Notre-Dame d'avoir été corporellement la mère du Christ : « Celui qui entend la Parole et la garde reçoit un tel honneur et infiniment plus. » (Sermon 49, JAH II p. 119).

*

L'œuvre latine

[In LW I-V]

- ***increabilis*** :

  - ***In Gen.* I**, n. 112, *LW* II, p. 267,4

Ubi notandum quod vivum in ratione vivi increatum est et ***increabile****. Hinc est quod ubicumque invenitur purum et simplex vivere, ita ut non sit esse aliud praeter vivere, increatum est.*

Il faut noter ici que le vivant pris dans la raison du vivant est incréé et **incréable**. De là vient que chaque fois que l'on rencontre acte de vivre pur et simple, tel qu'il n'y ait en lui point d'autre être que le vivre, cela est incréé.

[*Commentaire de la Genèse* I, 20-22, *OLME* I, p. 378-379].

- ✓ ***In Exod.***, n. 111, *LW* II, p. 109,11.

Expositio Libri Exodi :

Quomodo enim infinito, immenso, invisibili poneretur similitudo visibilis et ***increabili*** *figura imaginis ? Propter quod doctores quidam antiqui ponebant deum in se ipso nec a beatis posse videri, sed tantum in quibusdam theophaniis. Et usque hodie doctiores (Thomas d'Aquin, ST, question 12, a 1) dicunt quod per nullam similitudinem inferioris ordinis deus potest repraesentari, ut ipsa mediante in ipsa et per ipsam possit videri divina essentia. Genesis tamen 1, 26 Deus ait : 'faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. Et in Ioh 3 'similes ei erimus et videbimus eum sicuti est.'*

- ✓ ***In Sap.***, n. 24, *LW* II, p. 344,9. 11. 345,1.

Expositio libri Sapientiae ; Cap. 1 v. 14 a ; § 24, pp. 344-345.

Rursus sexto notandum quod ratio creabilitatis est esse, secundum illud : prima rerum creatarum est esse. Unde res producta a deo, quamvis sit ens, vivens et intelligens, ratione tamen solius esse est creabilis. Unde si quid esset vivens aut intelligens, non habens esse aliquod praeter et extra vivere et intelligere, ipsum esset ut sic ***increabile****. Propter quod signanter et subtiliter dictum est : quod factum est in ipso vita erat, Ioh 1, quasi dicat : ipsum factum a deo, quod est quidem in se ipso, in deo vita erat et ut vita* ***increabile****, sicut deus ipse* ***increabilis****. Ad quod significandum apte dicitur : creavit, ut essent, id est in ratione esse. Verbi gratia : pomum est coloratum, est et sapiendum, odoriferum, grave aut leve et huiusmodi, tamen ipsum visum tantum-modo movet et est visibile ratione solius coloris, in nullo vero penitus ratione saporis, odoris et ceterorum huiusmodi.*

... De là il faut noter que « le vivant » ou « l'intelligent » qui n'a pas en dehors de lui-même sa raison de vivre ou d'intelliger, son « être en soi » est incréé. (...) de là en Jean I il est dit que « Ce qui a été fait en lui était vie » Ce qui a été fait par Dieu est en Dieu lui-même, et la vie était d'abord en lui de telle sorte qu'elle était incréable comme Dieu lui-même est incréable ...

- ✓ ***Sermo*** **XXIX**, n. 301, *LW* IV, p. 268,9 :

Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam quod nihil praeter ipsum potest esse purum intelligere, sed habet aliquod esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura, tum quia intelligere est ***increabile****, tum quia „prima rerum creatarum est esse"* (*Cf. Liber de Causis*, prop. 4).

Pour cette raison seul Dieu produit les choses dans l'être par son intelligence, parce qu'en Lui seul l'être c'est [(identique au] connaître. De même, rien, à part Lui ne peut être intellect pur, mais [la créature] a un être différent du connaître, autrement elle ne serait pas créature, parce que ce qu'on nomme intellect est **incréable**, et que 'la première des choses créées est l'être'.

***Quaest. Paris.* I** (*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*), n. 4, *LW* V, p. 41,11 : *Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis.*

Or la Sagesse qui se rapporte à l'Intellect n'a pas la raison du créable.

[Question parisienne 2, Utrum in Deo, § 4 in *Maître Eckhart à Paris /* traduction d'Alain de Libera, p. 179-180.]

« Toutes choses ont été faites par Lui » [Jean I, 3] doit être lue ainsi : « Toutes choses faites par lui – sont », de sorte que, les choses étant faites, l'être leur advient ensuite. C'est pourquoi l'auteur du De causis dit que « la première des choses créées est l'être ». Aussi, dès que nous accédons à l'être, nous accédons à la créature. L'être a donc en premier lieu la raison du créable, et c'est pourquoi certains disent que dans la créature l'être ne se rapporte à Dieu que sous la raison de la cause efficiente, tandis que l'essence se rapporte à lui sous la raison de la cause exemplaire.

***Quaest. Paris.* III** (*Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*), n. 11, *LW* V, p. 60,11.

(*Maître Eckhart à Paris* ; traduction d'Alain de Libera
« La question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart »)

p. 208-209 :
Item : est increabile in quantum hujusmodi. Unde arca in mente non est creabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere. Quare, etc.

- ***increatus*** :

  - ***In Gen.* I**, n. 112, *LW* I, p. 267,4. 6.

Expositio Libri Genesis n. 112, *LW* I :

*Ubi notandum quod vivum in ratione vivi **increatum** est et increabile. Hinc est quod ubicumque invenitur purum et simplex vivere, ita ut non sit esse aliud praeter vivere, **increatum** est.*

Il faut noter ici que le vivant pris dans la raison du vivant est incréé et incréable. De là vient que chaque fois que l'on rencontre acte de vivre pur et simple, tel qu'il n'y ait en lui point d'autre être que le vivre, cela est incréé.

[*Commentaire de la Genèse* I, 20-22, *OLME* I, p. 378-379].

- ✓ ***In Gen.* II**, Tab. Auct., *LW* I, p. 468,15 ; n. 34, p. 502,3-4.

Tabula auctoritatum Libri parabolarum Genesis, *LW* I, p. 468,15 :

Dixit quoque dominus deus. Ibi invenies aliqua notabilia de verbo ***increato****, quod 'erat in principio apud deum' 'et deus erat', item de verbo creato, temporali, sensibili.*

… au sujet du Verbe incréé qui 'était dans le Principe auprès de Dieu' et 'était Dieu', de

même au sujet du Verbe créé, temporel et sensible.

Liber parabolarum Genesis, *LW* I, n. 34, p. 502,3-4 :

Haec enim duo differunt in omni creato et sunt rerum creatarum omnium principia et proprietates. In solo autem ***increato*** *id ipsum est quo est et quod est, hoc ipso quod* ***increatum*** *est.*

En tout le créé on distingue les principes des choses créées et les propriétés [de ces choses]. Cependant dans le seul incréé le quo est est semblable au quod est, et ceci en raison même que c'est incréé.

Quo est / Quod est : le *quo est* (« ce par quoi est ») désigne la source divine de l'existence (l'être divin est l'actualité de tout), tandis que le *quod est* (« ce qui est ») pris en lui-même n'est autre que la forme ou essence (*quod quid est*). *Cf Commentaire de l'Exode*, § 85 : « Le *quo est* est propre à Dieu ; le *quod quid est* à la créature, comme on le voit dans le traité « Du quo est » (*LW* II, p. 89 et sermon latin XXV § 251, *LW* IV, p. 230 et la note).

*

In Eccli., n. 7, *LW* II, p. 235,9. 12 ; n. 13, p. 243,5.

n. 7 :
Ego quasi vitis, etc. Verba ista scribuntur de sapientia dei **increata**, leguntur autem hodie in

epistula de matre dei intemerata, per quam et in qua ipsa dei sapientia misericorditer est

incarnata.

n. 13 :

*sapientia vero **increata**, de qua est sermo, 'in altissimis' habitat, Eccli. 24.*

Commentaire du Livre de la Sagesse :

In Sap., *Tab. Auct.*, *LW* II, p. 307,16 ; n. 23, p. 344,1 ; n. 38, p. 359,12 ; n. 60, p. 388,5 ; n. 92, p. 425,4 ; n. 93, p. 426,7. 427,5 ; n. 94, p. 428,7 ; n. 282, p. 614,11.

Tab. Auct., p. 307 :
*Inextinguibile est lumen illius. Exponitur hoc tam de lumine sapientiae **increatae** quam sapientiae participatae.*

n. 23, p. 344 :
Indivisa sunt opera Trinitatis in creaturis quidem, quia trium personarum est unum esse. Secus in **increatis**, ubi pater generat, non filius, spiritus sanctus spiratur et non spirat notionaliter. Et hoc est quod hic signanter dicitur quod deus creavit, ut essent omnia. In esse enim solo proprie creatura assimilatur deo, suae causae.

n. 38, p. 359 :

*Creatum enim hoc ipso quod descendit ab uno et ab indistincto, cadit ab uno et cadit in distinctionem et per consequens in inaequalitatem. E converso **increatum**, quia a nullo cadit nec descendit, propter hoc manet et stat in fontalitate unitatis, aequalitatis et indistinctionis. Hinc est quod tres personae in divinis, quamvis sint plures, non tamen multa, sed unum, etiam si essent personae mille, Ioh 1 : 'pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt.'*

n. 60, p. 388 :

*Item ipsi debetur indistinctio et intraneitas. Ipse enim indistinctus, utpote **increatus** et causa prima.*
...
Item ipsi creaturae debetur alienitas et extraneitas, ut stet forinsecus, utpote creata et sic distincta.

n. 92, p. 425 :

*Dupliciter potest hoc accipi : primo de sapientia **increata**, secundo de sapientia participata. Si primo modo, manifestum est. Hoc enim, sapientia, deus, utpote primus et supremus omnium, cum primum sit semper maxime tale, hoc lumen non potest exstingui sive occultari aliquo majori lumine ad modum, quo lumen stellae exstinguitur lumine solis, sed potius e converso*.

n. 93, p. 426 :

*Secundo modo exponitur verbum praemissum de lumine sapientiae participatae, et videtur sic magis proprie accipiendum, tum quia de sapientia **increata** hoc dicere non esset quid magni, tum etiam quia deus magis lux est proprie quam lumen, Ioh 1 : 'lux in tenebris lucet'.*

n. 93, p. 427 :

Ad hoc facit quod expositores philosophi dicunt intellectum agentem esse aliquid animae, eo quod ipsum vocat lumen, tam de **increato** quam de creatis dicatur in scriptura, Gen I : 'fiat lux' ; Psalmus : 'in lumine tuo videbimus lumen'.

n. 94, p. 428 :

*Lumen quidem sapientiae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo intellectu, in quantum intellectus est, superius aliquid est est divinius, secundum quod genus dei sumus, Act 17, secundum quod ad imaginem sumus **increati** dei. Eo enim imago est, quo dei capax est, ut ait Augustinus. Patet igitur ratio, quare lumen sapientiae hoc ipso est inexstinguibile, quo in intellectu recipitur.*

n. 282, p. 614 :

*Secundo, quia hoc et hoc omne sive quodlibet est creatum, deus autem **increatus**.*

*

In Ioh., n. 82, *LW* III, p. 70,6 ; n. 122, p. 107,1 ; n. 468, p. 400,6 ; n. 470, p. 403,4-6 ; n. 490, p. 422,8. 10 ; n. 491, p. 423,5 ; n. 515, p. 446,6 ; n. 518, p. 447,12 ; n. 559, p. 487,14, n. 641, p. 557,12 ; n. 692, p. 608,8 ; *Tab. Auct*., p. 686,10. 687,2.

Commentaire de l'Evangile de Jean § 82

Postremo dicamus resumendo quod principium hujus capituli docet generalia totius entis, tam ***increati*** *quam creati. Quantum enim ad* ***ens increatum*** *docet primo in divinis esse emanationem personarum, et quod tres sunt personae, et ipsarum ordinem originis ad invicem, dicens : in principio erat verbum. Nomine enim principii pater intelligibitur, nomine verbi filius, et quia verbum non est sine spiritu, consequenter intelligitur spiritus sanctus. Nec generatio sine amore est : generatio filii est, amor spiritus sancti.*
Secundo docet personarum procedentium, specialiter filii, de cujus incarnatione hic intendit, proprietates in quantum deus, dicens : verbum erat apud deum quantum ad personalem distinctionem, et deum erat verbum quantum ad essentiae unitatem, hoc erat in principio apud deum quantum ad ejus cum patre coaternitatem.
Tertio docet totius trinitatis generalem causalitatem, dicens : omnia per ipsum facta sunt, et hoc quantum ad rerum omnium creationem ; et sine ipso factum est nihil, quantum ad rerum creatarum in esse conservationem.

Car concernant l'être incréé, il enseigne d'abord qu'il y a émanation des Personnes en Dieu, qu'il y a trois Personnes et l'ordre d'origine qu'il y a entre elles, en disant : dans le Principe était le Verbe. En effet par le nom de principe on comprend le Père, par le nom de Verbe le Fils, et puisque le Verbe n'est pas sans Esprit, on comprend, de ce fait même, le Saint-Esprit. ***(cf § 35 Cm. Ev. Jn., pp. 81-83)****. Et aussi, parce qu'il n'est pas de génération sans amour, la génération (passive) se rapporte au Fils, l'amour au Saint-Esprit.*
Il enseigne les propriétés des Personnes qui procèdent, en particulier celles du Fils – dont il considère ici l'Incarnation -, en disant : Le Verbe était auprès de Dieu quant à la distinction des Personnes ; le Verbe était Dieu quant à l'unité de l'essence ; et, quant à sa coéternité avec le Père, il était dans le Principe auprès de Dieu.
Il enseigne la causalité générale de la Trinité tout entière en disant : Toutes choses ont été faites par lui, et cela quant à la création de toutes choses ; et sans lui néant a été fait quant à la conservation des choses créées dans l'être.

§ 35 Cm. Ev. Jn., p p. 81-83 *: « En Dieu il y a émanation et génération personnelle du Fils à partir du Père… Le Nouveau Testament parle partout du Fils, tantôt dans sa divinité, tantôt dans son humanité.*
Pour ce qui est de la divinité, ces paroles indiquent quatre choses concernant le Fils de Dieu dans son rapport au Père (ces quatre exégèses sont vraisemblablement directement reprises du commentaire d'Albert le Grand dans In Joan., I, I ; Borgnet, 24, p. 24 a –b) :

- *Il lui est consubstantiel, ce qui est noté quand il est dit qu'il est dans le Père : Dans le Principe était le Verbe. En effet tout ce qui est dans le Père est consubstantiel au Père.*
- *Il y a entre eux une distinction selon la personne : le Verbe était auprès de Dieu.*
- *Ils possèdent l'unité la plus pure en être et en nature, unité où les parties de la raison ou de la définition, à savoir le genre et la différence, n'ont pas de place. Cela est indiqué par Dieu était le Verbe, c'est-à-dire la raison, car il n'y a pas de raison de la raison.*
- *Il y a coéternité du Fils au Père : ce Verbe était dans le Principe auprès de Dieu.*

On voit donc dans ces paroles que l'émanation du Fils ou Verbe à partir du Père est personnelle. « Mais il faut que le Verbe ait un Esprit. En effet, notre verbe à nous n'est pas non plus sans esprit », comme le dit le Damascène (De fide orthodoxia, Buytaert, C. 7, § I, p. 25, 3-4). Il appert alors que dans ce passage est indiquée la distinction mêmes des trois Personnes dans la divinité.

« Il n'y a pas de raison de la raison » :
Cette formulation latine sera développée par l'expression de « fond sans fond » (*grûnt ahne grûnt*) dans la prédication allemande. L'intrication des termes de « raison » et de « fond » ou « fondement » que l'on entend encore dans la version allemande moderne du « principe de raison suffisante », à la fois *principium reddendae rationis* et *Satz vom Grund* est un fait linguistique, mais aussi, indissolublement, un fait d'histoire et de culture tant religieuse, que philosophique et théologique. La transposition eckhartienne de la ratio en *grûnt* est un événement de la pensée dont la philosophie allemande n'est pas la seule héritière. De fait, il y a aussi là tous les éléments d'une théologie où, comme « fondement infondé » de l'étant dans sa totalité, l'Être-Dieu est identifié à une « raison de toutes choses » « elle-même sans raison » - ou comme le dit encore Eckhart à la suite des mystique rhéno-flamandes, « sans pourquoi », « *ahne warumbe* », [Sermon allemand 29, JAH I, p. 237].

Commentaire de l'Evangile de Jean § 122, *OLME 6, p. 240-241.*

Ad litteram. Secundum Chrysostomum evangelista, volens breviter concludere gloriam verbi, quod caro factum est, esse ineffabilem secundum se totam per singula, ait quod gloria ejus erat qualis decet unigenitum a patre. Talis enim naturaliter habet omnia quae pater, infra : « omnia quae habat pater, mea sunt », et tertio decimo : « sciens quia omnia dedit ei pater in manus », « et omnia mea tua sunt, et tua mea », et « quod dedit mihi pater, majus omnibus est », quia « omnia per ipsum facta sunt », ipse autem factus non est, sed majus accepit a patre, naturam scilicet patris ***increatam****, quae utique majus aliquid est omnibus, utpote creator, principium et finis omnium.*

Au sens littéral, d'après Chrysostome, l'Evangéliste voulant montrer brièvement que la gloire du Verbe, qui s'est fait chair, est ineffable en elle-même tout entière, en chaque trait singulier, dit que sa gloire était celle qui convient au Fils unique du Père. Car il est tel que par nature il a tout ce qu'a le Père – plus loin il est dit : « Tout ce qu'a le Père est à moi » ; et au chapitre treizième : « Sachant que le Père avait remis toutes choses entre ses mains » « et tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi » ; et « ce que m'a donné le Père est plus grand que tout », parce que « toutes choses ont été faites par lui », tandis que lui-même n'a pas été fait, mais a reçu du Père quelque chose de plus grand, à savoir <u>la nature incréée du Père, laquelle est assurément quelque chose de plus grand que tout, en tant qu'il est créateur, le principe et la fin de toutes choses</u>.

<u>n. 468</u>, p. 401 :

Universaliter enim quale est principium formale et caput generationis, tale est in omnibus condicionibus et proprietatibus id quod ab ipso genitum est et procedens, tam in deo quam in creaturis. Unde si principium formale est ***increatum****, immensum, aeternum, omnipotens, deus, dominus, et sic de aliis, tale semper est et id quod ab inde gignitur et procedit.*

<u>n. 470</u>, p. 403 : Reprise du ***Quicumque*** d'Athanase

Ratio praemissorum est, tum quia simile semper producit sibi simile, ut dictum est, tum quia filius, in quantum filius, totum id quod est et omne esse suum totaliter a solo patre accipit et in patre. Unde si gignitur ab aeterno, aeternus est ; si ab ***increato****,* ***increatus*** *est, si ab immenso, immensus est, et sic de aliis, sicut optime ait Athanasius : « qualis pater, talis filius, talis spiritus sanctus ;* ***increatus*** *pater,* ***increatus*** *filius,* ***increatus*** *spiritus sanctus. Quod quidem verum est sicut in deo exemplari, sic et in omni patre et filio in creaturis exemplatis a deo, plus tamen et minus perfectius et imperfectius, prout in ipsis verius et minus proprie paternitas et filiatio invenitur, secundum illud Eph. 3 : « ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur. »*

… De là s'il engendre depuis l'éternité, il est éternel ; depuis l'incréé, il est incréé,… comme le dit Athanase : tel est le Père, tel est le Fils et tel est l'Esprit saint ; le Père est incréé, le Fils est incréé et l'Esprit Saint est incréé…

n. 490, p. 422 :

Adhuc autem verbum hoc ex se ipso patere potest; esse enim prius est quam fieri, sicut perfectum prius imperfecto. Ait enim : antequam Abraham fieret, ego sum. Exodi 3 : 'ego sum qui sum'. Sic generaliter aeternum ante temporale, ***increatum*** *ante creatum. Secundum hoc convenienter exponi potest illud Eccli 24: 'ante saecula creata sum', id est ante saecula creata sum sive antequam crearentur saecula, sum ego, scilicet sapientia* ***increata****, deus verbum dei. Hebr. 11: 'fide intelligimus aptata esse saecula, ut ex invisibilibus visibilia fierent.'*

… Avant qu'Abraham ne soit, moi je suis. *Exode* 3,14 : 'Je suis qui je suis'. Ainsi en général l'éternité est avant le temps, l'incréé avant le créé. *Eccli* 24 : 'Avant les siècles créés je suis' , c'est-à-dire avant les siècles créés, ou encore avant que les siècles ne soient créés, je suis, à savoir [je suis] **la sagesse incréée**, Dieu, le Verbe de Dieu…

n. 491, p. 423,5 :

Sapientia ***increata*** *est ante saecula creata, sicut hic dicit : antequam Abraham fieret, ego sum.*

n. 515, p. 446 : *Bullitio / ebullitio*

Ex quo concluditur quod ipsum unum ex sui ratione propria redundat, germinat, floret et spirat sive diffunditur in omne ens tam ***increatum*** *quam creatum, secundum illud : „flecto genua mea ad patrem ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur". Pater autem ipsum est, ut dictum est supra.*

De là on peut conclure que l'un lui-même de sa propre raison (intellect) revient, germe, fleurit et spire ou encore se diffuse en toute chose aussi bien incréée que créée : 'je dérive du Père de qui toute chose tient sa paternité sur la terre comme au ciel

n. 518, p. 447 :

*Quinto habes ordinem processus sive originis a patre procedentium tam in **increatis**, ubi filius a solo patre, spiritus sanctus a patre et filio, quam in creatis, ubi primo procedit ens cognitivum et ab ipso descendit ens extra in rebus naturalibus, utpote sub illo et posterius illo. Sic enim, ut dictum est, verum descendit immediate ab uno, bonum autem ab uno mediante vero. Patet hoc manifeste ex libro Procli (Eléments de théologie, prop. 12) et De causis (prop. 9), scilicet naturam sive ens naturale esse sub ente cognitivo et illo mediante produci in esse. Tota enim natura agit tamquam rememorata a causis altioribus, ut commentator (Averroès, Métaphysique XII, com 18) inducit ex Themistio.*

n. 559, p. 487 :

*Adhuc autem quinto decimo ex jam dictis : descendens ab aequalitate et unitate accedit et incidit in inaequalitatem et per consequens in mutabilitatem et defectibilitatem et multitudinem. Haec enim omnia uni non competunt nec **increato**, cum quo, uno scilicet, esse, verum et bonum convertuntur et solum deum sapiunt in se ipso per essentiam, qui solus animae sufficit.*

n. 641, p. 557 :

*Praedictis consonat illud Rom. 8 : 'cum illo omnia nobis donavit', et Sap. 7 : 'venerunt mihi omnia bona pariter cum illa', sapientia scilicet **increata**, genita quidem quae filius est.*

n. 692, p. 608 :

*Quantum ergo ad primum, sciendum primo quod proprietas divinae naturae **increatae** est unitas et per consequens immobilitas, immutabilitas et quies; nulla ibi negatio nec per consequens multitudo, quin immo est in ea omnis negationis negatio, consequenter nulla prorsus imperfectio, defectus, sed plenitudo esse, veritatis et bonitatis.*

***Tab. Auct.*, *LW* III p. 686,10. 687,2.**

Ego et pater unum sumus. QUARTA AUCTORITAS. LW III, pp. 686 -687

*Ibi multa pulchra invenies de his quattuor quae convertuntur : ens, unum, verum, bonum. Iterum etiam habes ibidem post quinque. Primo quod in divinis est invenire patrem et filium unum in essentia, distinctos relatione. Secundo quod in divinis essentia nec gignit nec gignitur. Tertio quod essentia sub proprietate unius redundat in omne ens, tam **increatum** quem creatum. Quarto quod in divinis est dare unicum patrem et unicum filium. Quinto habes ordinem processus sive originis procedentium a patre tam in **increatis** quam in creaturis. Et haec singula ostenduntur naturali ratione ibi.*

Moi et le Père nous sommes un. Quatrième autorité. *Œuvre latine* III.

L'être, l'un, le vrai, le bon sont convertibles pour cinq raisons. En premier lieu, parce que dans la divinité, le Père et le Fils sont *un* dans l'essence et *distincts* dans la relation.

*

Sermons latins (LW IV): « incréé » et « incréable » :

***Sermo* XII,1**, *LW* IV, n. 123, p. 118,3 ; **XLIX,3**, n. 512, p. 427,2. 9 ; **LV,1**, n. 536, p. 451,5 ; **XXIX**, n. 301, p. 268,9.

- ✓ ***Sermo* XII,1**, *LW* IV, n. 123, p. 118,3 :

Tertium scilicet commnicabilitas, notatur „in Verbo“. Verbum enim solum manifestat dicentem, et quae in ejus sunt animo communicat. Exemplum in ipso verbo ***increato*** *per quod pater communicat et transfundit omnia.*

En effet, seul le Verbe se manifeste en disant, et il donne (communique) à ceux qui sont en lui. L'exemple est dans le Verbe incréé lui-même par lequel le Père communique et fonde toutes choses.

- ✓ ***Sermo* XLIX,3**, n. 512, p. 427,2. 9 :

Ex praemissis patet primo quod imago proprie est tantum in vivo intellectuali ***increato****, utpote circumscripto et non cointellecto efficiente aut fine. Secundo, quod imago habet rationem partus sive prolis et filii, utpote procedens in eadem natura, aequalis et similis per omnia producenti. Patet iterum quod filius, imago, est in patre et pater in ipso, ipse unum in patre. Patet quarto quod filius « non est factus nec creatus ». Rursus : non est filius nec productus voluntate, sed natura sive naturaliter. Adhuc autem sexto patet quod filius, utpote similitudo perfecta, spirat amorem, spiritum sanctum, qui et ipse utique* ***increatus****, utpote manens in imagine et haec in illo ut docet Augustinus IX De Trinitate c. 10. Patet septimo quomodo 'imago', filius, 'primogenitus', est 'omnis creaturae' unum cum patre et spiritu sancto principium. Oportet enim prius se toto bullire quidpiam et sic tandem ebullire, ut sit in se toto perfectum, exuberans plus quam perfectum. Vide Avicennam, VIII Metaphysicae c. 6 in principio. Sic et natura prius nutrit, augmentat, perficit et sic extra producit simile.*

Il résulte d'abord des prémisses que l'image est en particulier dans la vie de **l'intellect incréé**, en raison qu'il est délimité et non pas avec l'intellect efficient ou qui a une fin.

Or il résulte de là un sixième point : c'est que le fils, en raison de sa parfaite ressemblance, spire l'amour, à savoir le **Saint-Esprit**, qui est lui-même **incréé**, dans le mesure où il demeure dans l'image et elle en lui, comme l'enseigne Augustin au livre IX, chapitre 10 du *La Trinité*.

- ✓ ***Sermo* LV,1**, n. 536, p. 451,5 :

Qui in sapientia morabitur. 'Neminem diligit deus, nisi cum sapientia inhabitat', id est in filio ; vel 'cum sapientia' filio patrem inhabitat ; vel 'cum sapientia' creata deum 'inhabitat', qui est sapientia ***increata****.*

Celui qui demeure en la sagesse. Dieu n'aime personne, s'il n'habite dans la sagesse, c'est-à-dire en Son Fils ; ou bien s'il n'habite dans le Père avec le Fils, [c'est-à-dire] la Sagesse ; ou bien s'il n'habite 'avec la sagesse' créée en Dieu qui est la 'Sagesse incréée'.

- ✓ ***Sermo* XXIX**, n. 301, *LW* IV, p. 268,9 :

Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam quod nihil praeter ipsum potest esse purum intelligere, sed habet aliquod esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura, tum quia intelligere est ***increabile****, tum quia „prima rerum creatarum est esse"* (*Cf. Liber de Causis*, prop. 4).

Pour cette raison seul Dieu produit les choses dans l'être par son intelligence, parce qu'en Lui seul l'être c'est [(identique au] connaître. De même, rien, à part Lui ne peut être intellect pur, mais [la créature] a un être différent du connaître, autrement elle ne serait pas créature, parce que ce qu'on nomme intellect est **incréable**, et que 'la première des choses créées est l'être'.

Sermo die b. Qugustini Parisius habitus, n. 3, ***LW*** **V (voir au Saulchoir ou à l'IEA ; pas en place à la BnF)**, p. 91,7.

Proc. Col. **I**, <*Acta Echardiana* – 46> n. 3, *LW* V, p. 198,15 ; n. 10, p. 202,15-16 ; n. 19, p. 206,17-18 ; n. 25, p. 209,9. 12 ; n. 27, p. 209,16 ; n. 60, p. 218,19 ; <*Acta Echardiana* – 47> p. 227,9 ; p. 228,5-7.

p. 198 :
Secundus. "Bonus in quantum bonus est non factus et ***increatus****, tamen est genitus puer et filius bonitatis. »*
Und der guote, als verre sô er guot ist, ist ungemachet und **ungeschaffen** und doch geborn

kint und sun der güete.

p. 202 :
Tunc nihil est quod possit ipsum contristare vel conturbare, nec deus nec creatura nec aliquod

creatum nec **increatum**. Totum suum esse, vivere, nosse, scire et amare est ex deo et in deo et

deus.

... weder got noch crêatûre, noch geschaffenez noch ***ungescheffenez****...*

p. 206 :

Igitur oporter esse aliquid magis intrinsecum et altius et **increatum**, sine mensura et sine

mode, in quo pater caelestis se totum sicut in imagine infudere, ostendere et repraesentare

possit.

*Und dâ von sô muoz etwaz innigers und hoerers sîn und **ungeschaffen**, âne mâze und âne wîse, dâ sich der himselsche vater ganze înbilden und îngiezen und bewîsen müge.*

p. 209 :
*Qui ex simplicitate crederet, diceret et scriberet aliquid **increatum** in anima ut partem animae, non esset hereticus nec damnaretur. Et addit quod magister Sententiarum (Pierre Lombard, Sententiae, I d. 17 c. 6 – éd. Grottaferrata 1971, 148-152). Sic mortuus est quod credidit, docuit et scripsit non esse in anima habitum aliquem creatum caritatis, sed ipsam moveri a solo spiritu sancto **increato**.*

p. 209 :
*Tertius. Quod bonus in quantum bonus totum suum esse recipit a bonitate **increata**.*

p. 218 :
*Item alibi quod « in anima sit una virtus vel potentia, que non sit creata vel creabilis, et si tota anima esset hujusmodi, ipsa esset **increata** », et anima, inquantum esset natura in tantum esset **increata.***

*Ain kraft ist in der sel di ist **ungeschaffen**, und wer disev sel als disev kraft, so wer si **ungeschaffen**.*

227
*Una virtus est in anima, si anima esset tota talis, tunc esset **increata**.*
*Und waere diu sêle alliu alsô, sô waere die **ungeschaffen** und **ungeschepflich**.*

228
*Virtus quaedam in anima est **increata**; si tota anima esset talis, esset **increata** et **increabilis**.*
Ain kraft ist in der sel di ist **ungeschaffen**, und wer disev sel als disev kraft, so wer si

ungeschaffen.

*

L'ŒUVRE ALLEMANDE

Sermons allemands de Maître Eckhart

Kohlhammer, Band I, II & III.

DW I, 1 :

Ungeschaffen, part.

DW I,1 / p. 13,1
DW I,1 / p. 198, 1
DW I,1 / p. 220, 5

Der ungeschaffenne got DW I,1 / p. 12, 12
Got ... ist ... ungeschaffen DW I,1 / p. 13, 10

Dâ got die sêle berüeret hât ... DW I,1 / p. 172, 7

Etwaz, daz ungeschaffen waere, ... daz ist der vunke DW I,1 / p. 380, 6

Ungeschaffenheit *stf. Got .... nâch der ungeschaffen DW* I,1 / p. 14, 1

Got ... mit sîner ungeschaffen : *DW* I,1 / p. 14, 5

Ungeschepfelich *adj.* : *DW* I,1 / p. 198, 2; p. 220, 5

Ungeschaffen und ungeschepfelich : *DW* I,1 / p. 172, 7

DW I,1 / p. 12 & p. 13 :

Predigt 1, **Intravit Jesus in templum**

p. 12 :
Swenne dirre tempel alsus ledic wirt von allen hindernissen, daz ist eigenschaft und unbekantheit, sô blicket er alsô schône und liuhtet alsô lûter und klâr über allez, daz got geschaffen hât, und durch allez, daz got geschaffen hât, daz im nieman widerschînen mac dan der ***ungeschaffene*** *got aleine.*

Quand ce temple se libère ainsi de tous les obstacles, c'est-à-dire de l'attachement au moi et de l'ignorance, son éclat est si beau, il brille avec tant de pureté et de clarté au-dessus de toute ce que Dieu a créé et à travers tout ce que Dieu a créé, que nul ne peut avoir autant d'éclat, sinon seul le Dieu **incréé**.

p. 13-14 :
Und bî rehter wârheit, disem tempel ist ouch nieman glîch dan der ***ungeschaffene*** *got aleine. Allez daz under den engeln ist, daz glîchet sich disem tempel nihtes niht.*

Et en toute vérité : personne n'est réellement pareil à ce temple sinon seul Dieu **incréé**. Tout ce qui est au-dessous des anges ne ressemble absolument pas à ce temple.

[...]

Und got der ist aleine vrî und ***ungeschaffen*** *und dar umbe ist er ir aleine glîch nâch der vrîheit und niht nâch der* ***ungeschaffenheit****, wan si ist geschaffen.*

Dieu seul est libre et **incréé**, et c'est pourquoi lui seul est semblable à l'âme quant à la liberté, mais non quant au caractère **incréé**, car elle est créée.

[...]

Und got der understât mit sîner ***ungeschaffenheit*** *ir nihtes niht und entheltet die sêle in sînem ihtes ihte.*

Et Dieu, par son être **incréé**, soutient le néant de l'âme et la maintient dans son propre quelque chose.

DW I,1 / p. 198 :

Predigt 12, *Qui audit me*

Waere der mensche aller alsô, er waere alzemâle **ungeschaffen und ungeschepfelich**; waere allez daz alsô, daz lîphaftic und gebresthaftic ist, waere daz werstanden in der einicheit, ez enwaere niht anders, dan daz diu einicheit selber ist.

Si l'homme était tout entier ainsi, il serait totalement **incréé** et **incréable**; si tout ce qui est corporel et déficient était ainsi compris dans l'Unité, ce ne serait rien d'autre que ce qu'est l'Unité elle-même.

*

DW I,1 / p. 220 :

- **Predigt 13, *Vidi supra montem Syon***

*Ein kraft ist in der sêle, von der ich mêr gesprochen hân, - und waere diu sêle alliu alsô, sô waere si **ungeschaffen und ungeschepflich**. Nû enist des niht. An dem andern teile sô hât si ein zuosehen und ein zuohangen ze der zît, und dâ rüeret si geschaffenheit und ist geschaffen – vernünfticheit : dirre kraft enist niht verre noch ûzer.*

Il est dans l'âme une puissance dont j'ai parlé souvent. Si l'âme était tout entière ainsi, elle serait **incréée et incréable**. Or il n'en est pas ainsi. Avec l'autre partie d'elle-même, elle a un regard et un attachement au temps, et par là elle touche le créé et elle est créée. – Cette puissance est l'intellect pour laquelle rien n'est lointain ni extérieur.

*

DW I,1 / p. 172 :

Predigt 10, *In diebus suis placuit Deo*

*In dem êrsten berüerenne, dâ got die sêle berüeret hât und berüerende ist **ungeschaffen und ungeschepflich**, dâ ist diu sêle als edel als got selber ist nâch der berüerunge gotes.*

Dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et la touche comme **incréée et incréable**, l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même.

*

DW I,1 / p. 380 :

Predigt 22, *Ave gratia plena*

*Ich sprach niuwelîche an einer stat : dô got geschuof alle crêatûren, und haete dô got niht vor geborn etwaz, daz **ungeschaffen** waere, daz in im getragen haete bilde aller crêatûren : daz ist der vunke – als ich ê sprach ze sant Magfire, daz ir niht vergebens hie ensît gewesen – diz vünkelîn ist gote alsô sippe, daz ez ist ein einic ein ungescheiden und daz bilde in sich treget aller crêatûren, bilde sunder bilde und bilde über bilde.*

J'ai dit récemment quelque part que, lorsque Dieu créa toutes les créatures, Dieu n'avait-il pas auparavant donné naissance à **quelque chose d'incréé** qui porte en soi les images de toutes les créatures ? C'est l'étincelle – comme je l'ai dit précédemment au Mariengarten – si ce n'est pas en vain que vous étiez là –
Cette petite étincelle est si apparentée à Dieu qu'elle est **un un unique sans différence et qu'elle porte en soi l'image de toutes les créatures, images sans images et images au-dessus de toutes les images**.

*

DW 2

Ungeschaffen *part. adj.* 418, 1; 446, 6.
Ungeschepfelich adj. 418, 2.

Predigt 48, *Ein meister sprichet : alliu glîchiu dinc minnent sich under einander*

p. 418 :
*Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, daz ist in der sêle, daz ist **ungeschaffen und ungeschepfelich**.*

J'ai quelquefois parlé d'une lumière qui est dans l'âme, qui est **incréée et incréable**.

Predigt 49, *Beatus venter qui te portavit*

p. 446 :
Und wölte in got ze nihte lâzen werden oder werfen in die helle, sô ensol er wellen noch begern, daz in got enthalte in sînem ihte oder daz er in behüete vor der helle, sunder er sol got lâzen mit im würken allez, daz er will, oder als dû niht ensîst : alsô gewaltic sol got sîn in allem dem, daz dû bist, als in sîner eigenen ***ungeschaffenen*** *natûre.*

Et si Dieu voulait l'anéantir et la jeter en enfer, il ne doit pas le vouloir, ni désirer, que Dieu le maintienne dans son être ou qu'il le préserve de l'enfer, mais il doit laisser Dieu faire de lui ce qu'il veut ou comme si tu n'étais pas. Dieu doit avoir autant de pouvoir sur tout ce que tu es que sa propre nature **incréée**.

*

DW 3

DW I,3 / p. 123,6

- **Predigt 66,** ***Euge serve bone et fidelis***

p. 123 :
Ganc ûz allem geschaffenem guote und ûz allem geteiltem guote und ûz allem gestücketem guote: über allez diz will ich dich setzen in daz ***ungeschaffen*** *und in daz ungeteilte und in daz ungestückete guot, daz ich selbe bin, und sprach ouch : ‚ganc in die vroüde dînes herren'.*

'Bon serviteur fidèle, entre dans la joie de ton maître ; parce que tu as été fidèle dans de petites choses, je t'établirai au-dessus de tout mon bien. »
Or je vous ai dit quel est le bien du Seigneur et c'est pourquoi il dit : « Entre dans la joie de ton maître,
je t'établirai au-dessus de tout le bien créé, de tout le bien partagé, de tout le bien divisé, au-dessus de tout cela je veux t'établir dans le bien **incréé** et dans le bien sans partage et dans le bien non divisé que je suis moi-même. »
Il dit aussi : « Entre dans la joie de ton maître », tout comme s'il voulait dire : « Sors de toute joie partagée et qui n'est pas par elle-même ce qu'elle est, pour entrer dans la joie sans partage qui est par elle-même et qui est en elle-même ce qu'elle est, et ce n'est rien d'autre que la joie du Seigneur. »
Sermon 66, **Euge serve bone et fidelis,** JAH III, p. 45.

*

In F. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Band 2 :*

p. 13 :
Wie ungelîche mê wir uns sollten enziehen von allen dingen unde samenen alle unser krefte ze schouwende unde ze bekenneade die einige unmêzige ***ungeschaffene*** *êwige wârheit !*

p. 36 :
Swenne dirre tempel alsus lidig wirt von allen hindernüssen (daz ist eigenschaft und unbekantheit), sô blicket er alsô schoene unde liuhtet alsô lûter unde klâr über allez, daz got geschaffen hât, unde durch allez, daz got geschaffen hât, daz ime nieman widerschînen mac denne der ***ungeschaffene*** *got alleine.*
...

Unde got der ist alleine frî und ungeschaffen unde dar umbe ist er ir alleine glîch nâch der frîheite unde niht nâch der ***ungeschafenheite****, wan diu sêle ist geschaffen.*

...

Unde got der understêt mit sîner ***ungeschaffenheit*** *ir nihtes niht und enthaltet die sêle in sîm ihtes iht.*

p. 193 :
Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sêle, daz ist ***ungeschaffen*** *und* ***ungeschepfelich****.*

p. 241 :
Daz sint alle die, die sich des annement, daz sie selber iht guotes mügen getuon, daz got iht durch sie tuon welle, wan Kristus sprach selber, er enwêre von ime selber niht, unde sprach diu êwige wîsheit von ir selber ‚der mich geschaffen hât, der ruowet in mînem gezelte, und ist doch ***ungeschaffen****, wan got ist diu* ***ungeborne*** *wîsheit.*

p. 286 :

Nû merke ! ich sprach niulîche an einer stat : dô got geschuof alle crêatûren und hête dô got niht vor geborn etwaz, daz ***ungeschaffen*** *wêre, daz in sich getragen hête bilde aller crêatûren: daz ist der funke, der ist gote als nâhe, daz er ist ein einig ein ungescheiden unde daz bilde in sich treit aller crêatûren sunder bilde und über bilde.*

p. 294 :
Also, wollte in gote ze nihte lâzen werden oder werfen in die helle, sô sol er wellen noch

geren, daz in got enthalte in sîme ihte oder daz er in behüete vor der helle, sunder er sol got

lân mit ime werken allez daz er wil, oder als dû niht ensîst : alsô gewaltic sol er sîn in allem,

daz dû bist, als in sîner eigener **ungeschaffener** nâtûre.

p. 311 :
Nû ist diz aller geschaffenheit verre unde frömde. Wêr der mensche allez alsô, er wêre alzemâle ***ungeschaffen und ungeschepfelich****; wêre allez daz alsô, daz lîphaftic ist, verstanden in der einekeit, ez enwêre niht anders dan daz diu einckeit selber ist.*

p. 398 :
Und waz an einer solhen sêle lebet, daz ist allez got : wan der ***ungeschaffen*** *geist ziuhet die sêle in ir erkantnüsse, daz si allen dingen ein geist wirt und alliu dinc sint ir ein geist, als si der heilige geist êwiclîchen gegeistet hât.*

p. 419 :
Diu güeti ist niht gemachet noch geschaffen noch geboren : si ist gebernde und gebirt den guoten, unde der guote, alsô verre als er guot ist, ist ungemachet, ***ungeschaffen****, mêr : unt doch geboren kint unde sun der güeti.*

p. 421 :
Sô enmac in niht leidic machen noch betrüeben weder got noch crêatûre, weder geschaffenz noch ***ungeschaffenz****, und allez sîn wesen, leben, bekennen unde minnen unde wizzen ist ûz got und in got unt got.*

p. 434 :
*Unt dâ von sô muoz etwaz innigers unde hoerers sîn unt **ungeschaffen** âne mâze und âne wîse, dâ sich des himelsche vater ganz în bilden und ergiezen möhte und ouch bewîsen; daz sint der sun unt der heilig geist.*

p. 490 :
*Alle krefte der sêle loufent nâch der krône unde wirt doch alleine dem wesen. Hie sprichet Dionysius : der louf enist niht anders denne ein abekêren von allen crêatûren unde sich vereinen in die **ungeschaffenheit**. Unde sô diu sêle dâ zuo kumet, sô verliuset si ir namen unde ziuhet got in sich, daz si an ir selber ze nihte wirt, alse diu sunne daz morgenrôt an sich ziuhet, daz ez ze nihte wirt.*

p. 506 :
*wie möhte dan diu sêle unbewegelîcher werden dan niht ? want diu sêle ist ein **ungeschaffen** iht unde mac man sî bewegen, wan si ist bewegelich; niht ist unbewegelich.*

p. 528 :
*Der crêatûre vinsternüsse ist, daz sie unbegrîfenlich sint in ir einveltigen nâtûre und ouch in dem nihte, dâ sie abe geschaffen sint. Des sol si in dem **ungeschaffenen** liehte bekennen die **ungeschaffenheit**. In sîne **ungeschaffenheit** vliuzet si in dem widerschîne sîner vinsternisse.*

p. 530 :
*Die crêatûre, die got noch machen möhte, ob er wollte, die bekante er êweclich crêatûre, wan sie sint crêatûre in gote und an in selben sint sie niht unt daz sint **ungeschaffen** crêatûre. Alle crêatûre sint edeler in gote denne sie an in selben sint. Dar umbe sol diu sêle ir edelkeit an sehen in gote âne bilde unde sol underscheit haben geschaffener und **ungeschaffener** dinge und habe underscheit gotes unde gotheit, nâtûre unde persône, forme unde materie. Der vater ist ein begin der gotheit und ist ein brunne in der gotheit, der an allen dingen ûz fliuzet in der êwikeit und in der zît. Diu gotheit ist ein himel der drîer persônen unde der vater ist got und ist ein persône von nieman geborn noch gevlozzen, unde der sun ist got und ist ein persône und ist geborn von dem vater, unde der heiligeist ist got und ein persône unde fliuzet von in beiden. Her ûf sprichet sant Paulus, der **ungeschaffen** geist, der dâ vliuzet in den geschaffen geist. Swaz dem geschaffen geiste begegent, daz offenbâret sich zuo irm nutze; daz ist in der sêle, diu dâ durchbrochen hât daz gemerke gotes unde sich verlorn hât in dem **ungeschaffen** nihte.*
...

Sant Johannes sprichet ‚sêlic sint die tôten, die in gote sternbent : sie werdent begraben, dâ Kristus begraben wart.' Her ûf sprichet sant Dionysius : in gote begraben werden ist niht mê denne ein übervart in daz ***ungeschaffen*** *leben.*

p. 532 :
Als si dar zuo kumt, sô ist diu sêle deme lebenne der êwikeit mê denne si sî der geschaffenheit, unde der ***ungeschaffen*** *geist der lebet mê denne si lebe, unde daz* ***ungeschaffen****, daz dâ êwic ist gewesen, daz ist niht minr denne got.*

p. 535 :
Dar zuo mac doch nieman komen, mêr : daz sich siu sêle senke in ein mitwizzen unt daz diu geschaffenheit unde diu ***ungeschaffenheit*** *zemâle in sî vlieze unt daz si ûf der mite stê unde sehe in die beide âne irretuom unt daz enzogen wirt, des si dâ gebrûchet, unde wie si mite gezogen wirt won genâden, und enkan doch götlîcher nâturê niht begrîfen.*

p. 581 :
Dô ich alliu mîniu werc worhte mit im, dô wart ich blîbende unde ruowende ûf gotes nâtûre, doch alsô als ich stuont in got, ê daz ich geschaffen wart, und dar umbe hât got alliu dinc geschaffen und ich mit im, und ich stuont blôz unde ledig ***ungeschaffen*** *unde stuont doch wesenlîche in dem vater.*

...

Dâ wirt ir genomen kraft unde leben in sêlîcher wîse, si wirt gefüeret in daz **ungeschaffen**

guot, dâ ir alle krefte genomen werdent, und dar umbe ist si ein bilde in der drîvaltikeit und

dar umbe sprach unser herre vater, mache sie einz mit uns.

p. 582 :
Nû merkent für baz 'daz gemachet ist, daz was in im daz leben. Ir sêligen, kêrent iuwer vernunft mit înholen in die vernünftigen verstantnüsse, zuo disem sinne, der dâ ***ungeschaffen*** *ist. ‚Daz gemachet ist, daz was in im daz leben.' In disem êwigen ûzfluzze, dâ alliu dinc ûz geflozzen sint âne sich selber, dâ wurden sie nû; aber in der zît sint sie geschaffen von nihte unde ist ir leben in im.*

...

Alsô wil ich, daz ein ieglîcher vernünftiger geist in einer lûtern verstentnüsse verstande daz ***ungeschaffen*** *bilde, daz ir leben ist.*

p. 583 :
Ich spriche : daz leben, daz ein lieht ist der menschen, daz ist der mensche selbe, der sich verstât in der wunderheit der unanvenclîchen kraft des vater in dem ûzbruche sînes verborgenen nihtes, in dem überswenklîchen liehte des inneblîbenden wortes, ûzgefüeret in êwige geschaffenheit unde doch daz ***ungeschaffen*** *wesen namlôser istikeit.*

p. 584 :
Und alsô wirde ich mit Kristô ein lîp unde mit got ein geist unde bin erhaben mit allen mînen kreften in daz ***ungeschaffen*** *guot unde ziuhe alliu dinc nâch mir in einer blôzen lûterkeit.*

p. 585 :
Ze glîcher wîse, als er solte ziugnüsse geben von dem liehte götlîcher einikeit, diu in Kristô verborgen was, daz sie alle geloupten an in, alsô sol diu vorloufende vernunft geziugnüsse geben der sêle des înblickens in die innersten innekeit, dâ daz fünkelîn ûz liuhtende ist, daz sich anders niht verstât dan ein ***ungeschaffen*** *guot unûzsprechenlîcher gottheit.*

p. 586 :
Nû sliezent ûf diu ôren der vernunft unde merkent einen verbogenen sin in einem liehten underscheide des geschaffen unde des ***ungeschaffen*** *liehtes, als sant Johannes schrîbet ‚ez was ein wârez lieht'.*

p. 587 :
Die ***ungeschaffen*** *verstentnüsse hete Lucifer, und hête Lucifer mit sîner geschaffenheit geschouwet in daz lieht der nâtûre unde hête die geschaffenheit wider umbe tragen mit der nâtûre sîner vernunft in die unverbildeten götlîchen vermügenheit, er enwêre nie gevallen von der wârheit.*

p. 589 :
‚Er was in der welt und diu welt bekante sîn niht', als ir vor gehôrt hânt underscheit des geschaffen und ***ungeschaffen*** *liehtes. Nû spriche ich, daz diz was in der welt sîner fürsehenden bekentnüsse. Dô diu welt* ***ungeschaffen*** *wesenlich in dem vater was, dô was daz lieht, daz ist giezendiu vernunft, blickende ûf die weltlîchen istikeit, dâ diu welt in dem vater stuont in einer ganzen* ***ungeschaffenen*** *einvaltikeit âne alle bilde.*

p. 616 :
si wirt gelernet in der schuole aller abelegunge und abegescheindenheit aller crêatûre, und in dieser lêrunge muoz der himel diu schuole sîn, daz buoch sol sîn ein lûter herze, diu êwikeiti sil sîn diu lectiôn, daz ***ungeschaffen*** *lieht sol sîn der meister unde diu wârheit sol ouch der meister sîn. Daz meinte Dâvît, dô er sprach ‚ô got, in dînem liehte sehen wir daz lieht'.*

p. 676 :
Ouch ennimt ir dekeiniu der ander ir eigenschaft : diu ***ungeschaffen*** *nâtûre diu nimt niht der geschaffenen nâtûre ir geschaffenheit, noch diu geschaffen nâtûre nimt niht der* ***ungescheschaffen*** *ur* ***ungeschaffenheit****.*

*

In F. JOSTES, *Meister Eckhart und seine Jünger*

Nr. 46, p. 48 :
Eez ist ein ungeschaffen geist und ein geschaffner, der fleuzet von dem ungeschaffen geist, daz ist der engel, und ein redlich geist, daz ist di sel. Der ***ungeschaffen*** *geist daz ist daz ewig wesen. Der vater cheret daz aug seines grundlosen hertzen in sein eigen wesen daz sin natur ist und siht sich selben an; und do er sich selben ansihet, do siht er in im selben alle werld, alle genug und alle edelheit und alle dinch zemal.*

...

Nr. 46, p. 49 :
Sullen wir wirdich werden, daz wir den heiligen geist enphahen, so schullen wir uns halten in der weiz, alz sich heltet der ***ungeschaffen*** *geist gotz. Wir sullen di augen unser vernunft in*

uns cheren und sullen ansehen di edelcheit unsers geistlichen wesens, wi wir gepildet sein nach der heiligen drivaldicheit, war zu wir geschaffen sein, daz wir dar ze sein geschaffen, daz wir von gnaden geeiniget mugen werden an dem ***ungeschaffen*** *geist gotz. Alz wir dan ansehen di richeit unser selbs, daz wir sollten sein, daz wir seiner richheit mit im gebrauchen mugen, da von sold uns so groz wollust chumen und so groz genug, daz wir nimmer me uzzer lust noch genug gesuchen mochten. Alzo sold wir uns gelich halten dem* ***ungeschaffen*** *geist gotz.*

Nr. 82, p. 94 :
Als nu die sele ir geschaffen wesen verleust, so leuhtet ir daz ***ungeschaffen*** *bild, in dem sich di sele vindet noch ir* ***ungeschaffenheit****, wann all dink sein ein in disem bild noch der eigenschaft dez bilds.*
Nu sol die sele auz disem selben bild gen, da si ir wesen inne vindet noch der ***ungeschaffenheit*** *dez bildes, und daz muz die sele tûn mit einem gotlichen tot.*

Nr. 82, p. 95 :
Wann sant Paulus spricht : Got wonet in einem lieht, do nieman zu kûmen kann. Als nu di sele ist auzgegangen irs geschaffens wesens und irs ***ungeschaffen*** *wesens, da si sich vindet in dem ewigen bild, und si ist kûmen in di gotlichen natur, und si noch dann niht begreift daz reich gots und si daz bekent, daz in daz reich gots kein creatur kumen kann, so enphint di sele ir selbs und get ir eygen weg und ensûcht got nimmer; und allhie so stirbet si iren hohsten tot.*

CONCLUSION

On remarque que le préfixe désigne l'en-deçà de la réalité créée, c'est-à-dire l'étant selon son essence ; l'*un*(*geschaffen*) n'est pas un préfixe privatif, mais désigne ce 'quelque chose' en quoi et par quoi l'accomplissement de l'image se réalise. Qu'est-ce que l'image ? C'est, selon nous, ce qu'Eckhart entend par l'incréé dans l'âme : « Le plus noble et le plus intime dans la nature divine est reproduit très véritablement dans l'image de l'âme. » (Sermon 16 b, p. 150). Or l'image est appelée à dépasser les images pour s'accomplir, à se « déprendre » des images créées pour recouvrer en elle l'Image incréée, suressentielle. Du point de vue de Dieu, il s'agit du Fils comme médiateur entre le créé et l'incréé. Le Fils, image du Père par excellence, réalise le lien entre les créature et la déité, par l'Incarnation et la dynamique pascale ; mais il accomplit pleinement la Parole du Père en 'partant', en quittant le monde. Car ainsi, Il peut nous donner l'Esprit qui représente l'essence du don du Père et du Fils incréés dans le temps. C'est pourquoi Lui-même est incréé. A l'incréé du point de

vue de Dieu se rattache le Verbe en tant qu'il est inexprimé – et donc en tant qu'il demeure encore dans le sein du Père : Eckhart situe du point de vue de la Trinité *ad intra* quand il parle de l'incréé de Dieu, depuis l'origine intratrinitaire, le 'Fond sans fond' de Dieu.

Quand il parle d'incréé dans l'âme, Eckhart fait constamment référence à 'l'image' ou à une 'lumière' qui saisit Dieu dans sa nudité, tel qu'il est en lui-même (sermon 48). Or par cette lumière, nous pensons qu'il faille entendre non pas une lumière naturelle à l'âme, mais la lumière même de la grâce, c'est-à-dire la présence du Saint Esprit dans le temple de l'âme. Qu'est-ce à dire ? C'est une lumière qui brille dans les ténèbres, et cette lumière est donc le Verbe. Or le Verbe étant l'image du Père, cette lumière est celle du Père, elle est le Père. Non pas trois incréés, mais Un Incréé, c'est-à-dire une Trinité, Dieu comme *Got* et *Gottheit* – Trinité qui est cette lumière même : présence de l'Esprit Saint incréé en tant qu'il procède de la communion d'amour du Père et du Fils. Saisir Dieu dans cette lumière et par cette lumière c'est le saisir sans le saisir, c'est-à-dire le connaître par la docte ignorance où l'âme n'est plus à elle-même mais tout entière à Dieu, dans l'unité de la Présence qui la ravit au créé pour l'y reconduire « transformée », la recentrer dans l'incréé, dans la Trinité. C'est pourquoi cette lumière qui est dans l'âme saisit Dieu dans l'accomplissement de la naissance : « Lorsque le Père t'accueille dans cette même lumière afin que tu connaisses et contemples cette lumière dans cette lumière, de la même manière dont il se connaît lui-même et toutes choses selon sa puissance paternelle en ce Verbe – ce même Verbe selon l'intellect et la vérité, ainsi que je l'ai dit –, il te donne le pouvoir d'engendrer avec lui toi-même et toutes choses et il te donne sa propre puissance comme à ce même Verbe. Ainsi, avec le Père, dans la puissance du Père, tu engendres sans relâche toi-même et toutes choses en un continuel présent. Dans cette lumière, ainsi que je l'ai dit, le Père ne connaît aucune différence entre toi et lui, ni aucun avantage, ni plus ni moins qu'entre lui et ce même Verbe. En effet le Père et toi-même et toutes choses et ce même Verbe êtes un dans la lumière. » (Sermon 49, JAH II, p 120)

Par cette lumière il désigne une puissance qui diffère des autres non pas quant à son être mais quant à son opération. Car elle va plus loin que les autres, elle perce en Dieu même, c'est-à-dire traverse les Personnes et va jusque dans la Déité même,

dans ce « fond » où elle demeure uni à la Trinité dans son essence. Car cette lumière veut l'unité et non pas la distinction. C'est pourquoi « Ne lui suffit ni le Père, ni le Fils, ni l'Esprit Saint, ni les trois Personnes dans la mesure où chacune d'elles demeure dans sa particularité. »

Elle dépasse la Trinité économique pour aller dans la Trinité *ad intra*, dans ce « fond » qui est un silence simple, immobile en lui-même, et qui par son immobilité même meut toutes choses : dans le « plus intime où nul n'est chez soi. » (Sermon 48, JAH II, p. 114).

*

ANNEXE 1

A l'incréé du point de vue de l'âme se rattache l'image en tant qu'elle est au-dessus de l'image, c'est-à-dire en tant qu'image incréée. Un « au-delà » de l'image implique alors un « au-delà » du modèle comme tel. Du centre même de ce lieu de coïncidence entre *Gottheit* (*Deitas*) et ce « quelque chose dans l'âme (*Etwas in der Seele*) émerge la notion controversée se rapportant aussi bien à Dieu qu'à l'âme. Une même notion, l'*increatus / Ungeschaffen*, pour dire une même réalité, mais selon deux points de vue différents. Du point de vue de l'âme, la syndérèse ou l'étincelle, du point de

vue de Dieu, la Déité ou le Fond. On remarque que la rareté des occurrences aussi bien dans l'œuvre latine que dans l'œuvre allemande, serait le signe que l'incréé représente pour le Maître cette réalité spirituelle la plus haute, ce qu'il y a en l'homme de plus noble (la grande noblesse du troisième point du programme de prédication), autrement l'image en tant qu'elle est au-dessus de l'image (*Überbildung*) – cela expliquerait la raison pour laquelle Eckhart n'emploie ce terme qu'avec circonspection et déférence. Car il s'agit de l'image incréée de Dieu dans le fond de l'âme – et, nous dit Eckhart, « dans le fond de l'âme ne peut être que la pure Déité » (Sermon 21, JAH I, p. 185). En ce quelque chose d'incréé en elle, « l'âme est si pure et si délicate qu'elle n'accueille rien que la nue et pure Déité. » (*Ibidem*).

Ainsi, l'âme reçoit Dieu en ce qu'elle a de plus noble, c'est-à-dire en ce 'quelque chose' d'incréé en elle et qui est l'image divine en elle : « La nature de Dieu est de se donner à toute âme bonne, et la nature de l'âme est de recevoir Dieu c'est-à-dire dans ce que l'âme recèle de plus noble. Là, l'âme porte l'image divine et est semblable à Dieu. » (Sermon 16b, JAH I, p. 149).

Voilà pourquoi il faut s'abstraire des images créées en tant qu'elles nous attachent à la division et au temps ; se détacher de toutes les images que sont les créatures et qui ne sont pas 'l'image sans image' ou l'image incréée en laquelle le fond de l'âme s'unit par grâce à la Trinité incréée et c'est là la naissance éternelle du Verbe incréée dans l'âme, c'est-à-dire l'accomplissement de la donation du Père, à savoir le don de l'Esprit Saint, de cette Présence incréée dans le créé, de cette lumière éternelle dans le temps : « C'est là une plénitude dans le royaume de Dieu. Je dis : la grâce n'unit pas l'âme à Dieu, elle est un accomplissement. » (Sermon 22, JAH I, p. 186-187). Et par cet accomplissement, Eckhart entend l'*Überbildung*. Ainsi l'œuvre de la grâce consiste ramener l'âme à Dieu. C'est là la mission du Fils et de l'Esprit : ramener l'âme au Père, l'introduire ainsi à la plénitude de la vie trinitaire. « Là où elle reçoit le fruit né de la fleur » (*Id.*, p.. 187) - et ce fruit est le Saint Esprit incréé qui est un épanouissement du Père et du Fils incréés : un seul Dieu incréé depuis l'éternité, manifesté en trois Personnes dans le temps : « Du fait que Dieu est Un, la Déité de Dieu est accomplie. » (Id, p. 187). Et par cet Un, Eckhart n'entend rien d'autre que la Trinité qui « accomplit » sa réalité *ad intra* dans sa réalité *ad extra*.

Ainsi l'image n'est pas dans l'Esprit Saint, mais dans le Fils qui est Image du Père : « Voilà pourquoi dans la Déité le Fils se nomme la Sagesse du Père. » (Sermon 16 b, p. 150). Or si l'image n'est pas dans l'Esprit Saint, l'intellect de l'âme, quand il est fixé en Dieu, est « conduit par l'Esprit Saint dans l'image et y est uni » (Sermon 23, JAH I, P ; 200). Et avec l'image (le Fils en lui – « Là où le Fils est formé, là aussi l'âme doit être formée » *Id.*) et avec l'Esprit Saint il est « conduit et introduit dans le Fond » (*Id.*), l'Origine, le Père. Ainsi l'âme est pleinement « enclose » en Dieu, introduite à la vie trinitaire, participant pleinement de l'amour divin. C'est à ce terme de participation que l'on peut parler d'unité du fond de l'âme au fond de Dieu. « C'est certes un grand don pour l'âme d'être ainsi introduite par l'Esprit Saint, car de même que le Fils est nommé Verbe, l'Esprit est nommé Don : ainsi le nomme l'Ecriture.

En redonnant toute sa place au Fils, à l'Image, dans la vie mystique de l'âme, Eckhart redonne de ce fait même une place centrale à la présence de l'Esprit Saint incréé qui est nommé Don. Ainsi par l'incréé repris du symbole d'Athanase, Eckhart met aussi bien l'accent sur la théologie des missions divines dans l'âme en grâce (c'est-à-dire l'envoi de la présence des Personnes du Fils et de l'Esprit Saint dans l'âme) que sur la théologie de l'unité noétique de l'âme à la Trinité en son fond.

Dans l'unité du fond de l'âme au fond de Dieu, on peut parler d'union noétique du créé et de l'incréé. Seule l'opération intellective peut instaurer l'union, *conjunctio*, du sujet créé à ce bien incréé qu'est la béatitude.

« Ici, Dieu est directement dans l'image et l'image est directement en Dieu. Cependant Dieu est dans l'image bien plus noblement que ne l'est l'image en Dieu. Ici, l'image ne saisit pas Dieu en tant que Créateur, elle le saisit en tant qu'être intelligible, et ce que la nature divine a de plus noble se forme très véritablement dans l'image. C'est une image naturelle de Dieu que Dieu a imprimée naturellement dans toutes les âmes. Je ne peux pas attribuer davantage à l'image ; si je lui attribuais quelque chose de plus, elle serait Dieu lui-même, mais il n'en est pas ainsi, car alors Dieu ne serait pas Dieu. » 16b, JAH I, p. 150

si je lui attribuais quelque chose de plus, elle serait Dieu lui-même, mais il n'en est pas ainsi, car alors Dieu ne serait pas Dieu … autrement dit, l'image serait incréée et incréable – ou Dieu lui-même. Or Eckhart ne prêche pas que l'image soit de nature

incréée, mais qu'elle est incréée par grâce, c'est-à-dire qu'elle reçoit l'incréé de la Trinité et non d'elle-même, sans quoi elle se confondrait à Dieu. Par image incréée ou suressentielle dans l'âme et non de l'âme, Eckhart entend l'opération de la grâce qui s'accomplit dans la naissance éternelle. Car

« L'image n'est pas par elle-même, elle n'est pas pour elle-même… mais elle provient véritablement de ce dont elle est l'image et lui appartient totalement. » Sermon 16b, JAH I, p. 150. "C'est là qu'elle prend son être et elle est le même être » (id) Depuis l'éternité, c'est-à-dire dans le fond de la Trinité, dans la Déité, cette image est incréée, mais du point de vue du temps, du créé, c'est une image différente, car elle est créée. Seule la grâce lui permet de se « ressouvenir de son quelque chose d'incréé en elle » c'est-à-dire de se rappeler telle qu'elle était dans l'Intellect divin. Dans ce fond, l'image est dégagée de toute image, dégagée de toute ressemblance dans le Fond incréé de la Trinité qui est Dieu lui-même. C'est là une connaissance matutinale (*morgenbekantnisse*) de Dieu, de soi-même et du monde. Le matin signifie la proximité avec la Trinité incréée, c'est-à-dire dans ce « fond » où l'âme recouvre sa lumière originelle, son essence éternelle. Là, la syndérèse s'élève et vient s'unir à l'indistinction même du fond incréé, dans l'enceinte de la Déité. Elle est ici établie dans l'unité, dans la pureté première, dans l'impression de la pure essence. Il en fut ainsi pour saint Paul : « Alors que le clair soleil de la déité lui traversait l'âme de sa lumière, le flot d'amour de la contemplation divine fut propulsé hors de la rose lumineuse de son esprit. C'est ainsi quel e prophète dit : « L'impétuosité du flot réjouit ma cité. » c'est-à-dire mon âme, et il en fut ainsi pour lui à cause de la clarté de son âme : l'amour le pénétra grâce à la puissance génératrice de la Déité. » (Sermon 23, JAH I, p. 202).

Les références aux « maîtres » (*Un maître a dit…*) et à l'Ecriture, notamment à l'Evangile de Jean et aux Epîtres de saint Paul, montrent qu'Eckhart se situe dans une Tradition relativement à ce terme d'incréé, notamment, nous l'avons vu quant à sa thématique de l'*Entbildung* qui a une origine essentiellement augustinienne. Toutefois, Eckhart développe aussi un discours original où l'incréé du point de vue de l'âme rejoint l'incréé du point de vue de Dieu dans la « grossesse du néant » (sermon 71), c'est-à-dire dans l'enfantement réciproque en ce « fond sans fond », qui est la naissance éternelle de Dieu dans l'âme et de l'âme en Dieu : « Lorsque le Père

t'accueille dans cette même lumière afin que tu connaisses et contemples cette lumière dans cette lumière, de la même manière dont il se connaît lui-même et toutes choses selon sa puissance paternelle en ce Verbe – ce même Verbe selon l'intellect et la vérité, ainsi que je l'ai dit –, il te donne le pouvoir d'engendrer avec lui toi-même et toutes choses et il te donne sa propre puissance comme à ce même Verbe. Ainsi, avec le Père, dans la puissance du Père, tu engendres sans relâche toi-même et toutes choses en un continuel présent. Dans cette lumière, ainsi que je l'ai dit, le Père ne connaît aucune différence entre toi et lui, ni aucun avantage, ni plus ni moins qu'entre lui et ce même Verbe. En effet le Père et toi-même et toutes choses et ce même Verbe êtes un dans la lumière. » (Sermon 49, JAH II, p 120). Et cette lumière est celle de l'Esprit Saint, de sa présence incréée en l'âme. Dans la naissance éternelle est contenue tout le mystère de l'Annonciation : Notre Dame dit : « Comment cela se fera-t-il ? » L'ange Gabriel dit : « L'Esprit Saint descendra d'en haut en toi », du trône le plus élevé du Père de la lumière éternelle. » (Sermon 22, JAH I, p. 192). L'âme, à l'image de celle de la Vierge Marie, doit être vierge et femme, nous dit Eckhart dans le sermon 2, accueillir la parole dans le plus pur d'elle-même, le plus nu et le plus vide, pour enfanter cette même parole dans l'âme. Car avant de donner naissance à Jésus, Marie l'enfanta dans son cœur. « Je dis : si Marie n'avait pas d'abord conçu spirituellement Dieu, il ne serait jamais né d'elle corporellement. » (Sermon 22, JAH I, p. 192) ; ainsi « Dieu préfère être né spirituellement de chaque vierge, de chaque âme bonne, plutôt que d'être corporellement né de Marie. » (*Ibidem*) Or, affirme le Maître, dans le sermon 49, celui qui entend la Parole et la garde est bien plus heureux que Notre-Dame d'avoir été corporellement la mère du Christ : « Celui qui entend la Parole et la garde reçoit un tel honneur et infiniment plus. » (Sermon 49, JAH II p. 119).

*

L'ŒUVRE LATINE

LW I-V:

- ***increabilis*** :

***In Gen.* I**, n. 112, *LW* II, p. 267 :
Ubi notandum quod vivum in ratione vivi increatum est et ***increabile****. Hinc est quod ubicumque invenitur purum et simplex vivere, ita ut non sit esse aliud praeter vivere, increatum est.*
***Commentaire de la Genèse* I**, 20-22, *OLME* I, p. 378-379 :
Il faut noter ici que le vivant pris dans la raison du vivant est incréé et **incréable**. De là vient que chaque fois que l'on rencontre acte de vivre pur et simple, tel qu'il n'y ait en lui point d'autre être que le vivre, cela est incréé.

In Exod., n. 111, *LW* II, p. 109 :
Quomodo enim infinito, immenso, invisibili poneretur similitudo visibilis et ***increabili*** *figura imaginis ? Propter quod doctores quidam antiqui ponebant deum in se ipso nec a beatis posse videri, sed tantum in quibusdam theophaniis. Et usque hodie doctiores (Thomas d'Aquin, ST, question 12, a 1) dicunt quod per nullam similitudinem inferioris ordinis deus potest repraesentari, ut ipsa mediante in ipsa et per ipsam possit videri divina essentia. Genesis tamen 1, 26 Deus ait : 'faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. Et in Ioh 3 'similes ei erimus et videbimus eum sicuti est.'*

In Sap., n. 24, *LW* II, p. 344-345 :
Rursus sexto notandum quod ratio creabilitatis est esse, secundum illud : prima rerum creatarum est esse. Unde res producta a deo, quamvis sit ens, vivens et intelligens, ratione tamen solius esse est creabilis. Unde si quid esset vivens aut intelligens, non habens esse aliquod praeter et extra vivere et intelligere, ipsum esset ut sic ***increabile****. Propter quod signanter et subtiliter dictum est : quod factum est in ipso vita erat, Ioh 1, quasi dicat : ipsum factum a deo, quod est quidem in se ipso, in deo vita erat et ut vita* ***increabile****, sicut deus ipse* ***increabilis****. Ad quod significandum apte dicitur : creavit, ut essent, id est in ratione esse. Verbi gratia : pomum est coloratum, est et sapiendum, odoriferum, grave aut leve et huiusmodi, tamen ipsum visum tantum-modo movet et est visibile ratione solius coloris, in nullo vero penitus ratione saporis, odoris et ceterorum huiusmodi.*
(…) De là il faut noter que « le vivant » ou « l'intelligent » qui n'a pas en dehors de lui-même sa raison de vivre ou d'intelliger, son « être en soi » est incréé. (…) de là en Jean 1 il est dit que « Ce qui a été fait en lui était vie » Ce qui a été fait par Dieu est en Dieu lui-même, et la vie était d'abord en lui de telle sorte qu'elle était incréable comme Dieu lui-même est incréable (…).

***Sermo* XXIX**, n. 301, *LW* IV, p. 268 :

Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam quod nihil praeter ipsum potest esse purum intelligere, sed habet aliquod esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura, tum quia intelligere est ***increabile****, tum quia „prima rerum creatarum est esse"* (*Cf. Liber de Causis*, prop. 4).

Pour cette raison seul Dieu produit les choses dans l'être par son intelligence, parce qu'en Lui seul l'être c'est [(identique au] connaître. De même, rien, à part Lui ne peut être intellect pur, mais [la créature] a un être différent du connaître, autrement elle ne serait pas créature, parce que ce qu'on nomme intellect est **incréable**, et que 'la première des choses créées est l'être'.

Quaest. Paris. **I** (*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*), n. 4, *LW* V, p. 41,11 : *Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis.*

Or la Sagesse qui se rapporte à l'Intellect n'a pas la raison du créable.

[Question parisienne 2, Utrum in Deo, § 4 in *Maître Eckhart à Paris /* traduction d'Alain de Libera, p. 179-180.]

« Toutes choses ont été faites par Lui » [Jean I, 3] doit être lue ainsi : « Toutes choses faites par lui – sont », de sorte que, les choses étant faites, l'être leur advient ensuite. C'est pourquoi l'auteur du De causis dit que « la première des choses créées est l'être ». Aussi, dès que nous accédons à l'être, nous accédons à la créature. L'être a donc en premier lieu la raison du créable, et c'est pourquoi certains disent que dans la créature l'être ne se rapporte à Dieu que sous la raison de la cause efficiente, tandis que l'essence se rapporte à lui sous la raison de la cause exemplaire.

Quaest. Paris. **III** (*Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*), n. 11, *LW* V, p. 60,11.

(*Maître Eckhart à Paris* ; traduction d'Alain de Libera
« La question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart »)

p. 208-209 :
Item : est increabile in quantum hujusmodi. Unde arca in mente non est creabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere. Quare, etc.

- ***increatus*** :

  - ***In Gen.*** **I**, n. 112, *LW* I, p. 267,4. 6.

Expositio Libri Genesis n. 112, *LW* I :

Ubi notandum quod vivum in ratione vivi ***increatum*** *est et increabile. Hinc est quod ubicumque invenitur purum et simplex vivere, ita ut non sit esse aliud praeter vivere,* ***increatum*** *est.*

Il faut noter ici que le vivant pris dans la raison du vivant est incréé et incréable. De là vient que chaque fois que l'on rencontre acte de vivre pur et simple, tel qu'il n'y ait en lui point d'autre être que le vivre, cela est incréé.

[*Commentaire de la Genèse* I, 20-22, *OLME* I, p. 378-379].

- ✓ ***In Gen.* II**, *Tab. Auct.*, *LW* I, p. 468,15 ; n. 34, p. 502,3-4.

Tabula auctoritatum Libri parabolarum Genesis, *LW* I, p. 468,15 :

Dixit quoque dominus deus. Ibi invenies aliqua notabilia de verbo ***increato****, quod 'erat in principio apud deum' 'et deus erat', item de verbo creato, temporali, sensibili.*

… au sujet du Verbe incréé qui 'était dans le Principe auprès de Dieu' et 'était Dieu', de

même au sujet du Verbe créé, temporel et sensible.

Liber parabolarum Genesis, *LW* I, n. 34, p. 502,3-4 :

Haec enim duo differunt in omni creato et sunt rerum creatarum omnium principia et proprietates. In solo autem ***increato*** *id ipsum est quo est et quod est, hoc ipso quod* ***increatum*** *est.*

En tout le créé on distingue les principes des choses créées et les propriétés [de ces choses]. Cependant dans le seul incréé le quo est est semblable au quod est, et ceci en raison même que c'est incréé.

Quo est / Quod est : le *quo est* (« ce par quoi est ») désigne la source divine de l'existence (l'être divin est l'actualité de tout), tandis que le *quod est* (« ce qui est ») pris en lui-même n'est autre que la forme ou essence (*quod quid est*). *Cf Commentaire de l'Exode*, § 85 : « Le *quo est* est propre à Dieu ; le *quod quid est* à la créature, comme on le voit dans le traité « Du quo est » (*LW* II, p. 89 et sermon latin XXV § 251, *LW* IV, p. 230 et la note).

*

In Eccli., n. 7, *LW* II, p. 235,9. 12 ; n. 13, p. 243,5.

n. 7 :
Ego quasi vitis, etc. Verba ista scribuntur de sapientia dei **increata**, leguntur autem hodie in epistula de matre dei intemerata, per quam et in qua ipsa dei sapientia misericorditer est incarnata.

n. 13 :

*sapientia vero **increata**, de qua est sermo, 'in altissimis' habitat, Eccli. 24.*

Commentaire du Livre de la Sagesse :

In Sap., *Tab. Auct.*, *LW* II, p. 307,16 ; n. 23, p. 344,1 ; n. 38, p. 359,12 ; n. 60, p. 388,5 ; n. 92, p. 425,4 ; n. 93, p. 426,7. 427,5 ; n. 94, p. 428,7 ; n. 282, p. 614,11.

Tab. Auct., p. 307 :
*Inextinguibile est lumen illius. Exponitur hoc tam de lumine sapientiae **increatae** quam sapientiae participatae.*

n. 23, p. 344 :
Indivisa sunt opera Trinitatis in creaturis quidem, quia trium personarum est unum esse. Secus in **increatis**, ubi pater generat, non filius, spiritus sanctus spiratur et non spirat notionaliter. Et hoc est quod hic signanter dicitur quod deus creavit, ut essent omnia. In esse enim solo proprie creatura assimilatur deo, suae causae.

n. 38, p. 359 :

*Creatum enim hoc ipso quod descendit ab uno et ab indistincto, cadit ab uno et cadit in distinctionem et per consequens in inaequalitatem. E converso **increatum**, quia a nullo cadit nec descendit, propter hoc manet et stat in fontalitate unitatis, aequalitatis et indistinctionis. Hinc est quod tres personae in divinis, quamvis sint plures, non tamen multa, sed unum, etiam si essent personae mille, Ioh 1 : 'pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt.'*

n. 60, p. 388 :

Item ipsi debetur indistinctio et intraneitas. Ipse enim indistinctus, utpote ***increatus*** *et causa prima.*
...
Item ipsi creaturae debetur alienitas et extraneitas, ut stet forinsecus, utpote creata et sic distincta.

n. 92, p. 425 :

Dupliciter potest hoc accipi : primo de sapientia ***increata****, secundo de sapientia participata. Si primo modo, manifestum est. Hoc enim, sapientia, deus, utpote primus et supremus omnium, cum primum sit semper maxime tale, hoc lumen non potest exstingui sive occultari aliquo majori lumine ad modum, quo lumen stellae exstinguitur lumine solis, sed potius e converso*.

n. 93, p. 426 :

Secundo modo exponitur verbum praemissum de lumine sapientiae participatae, et videtur sic magis proprie accipiendum, tum quia de sapientia ***increata*** *hoc dicere non esset quid magni, tum etiam quia deus magis lux est proprie quam lumen, Ioh 1 : 'lux in tenebris lucet'.*

n. 93, p. 427 :

Ad hoc facit quod expositores philosophi dicunt intellectum agentem esse aliquid animae, eo quod ipsum vocat lumen, tam de **increato** quam de creatis dicatur in scriptura, Gen I : 'fiat lux' ; Psalmus : 'in lumine tuo videbimus lumen'.

n. 94, p. 428 :

Lumen quidem sapientiae, sub ratione sapientiae, non recipitur in corporibus, sed nec in anima rationali, ut natura sive ens est in natura, sed in ipso solo intellectu, in quantum intellectus est, superius aliquid est est divinius, secundum quod genus dei sumus, Act 17, secundum quod ad imaginem sumus ***increati*** *dei. Eo enim imago est, quo dei capax est, ut ait Augustinus. Patet igitur ratio, quare lumen sapientiae hoc ipso est inexstinguibile, quo in intellectu recipitur.*

n. 282, p. 614 :

Secundo, quia hoc et hoc omne sive quodlibet est creatum, deus autem ***increatus****.*

*

In Ioh., n. 82, *LW* III, p. 70,6 ; n. 122, p. 107,1 ; n. 468, p. 400,6 ; n. 470, p. 403,4-6 ; n. 490, p. 422,8. 10 ; n. 491, p. 423,5 ; n. 515, p. 446,6 ; n. 518, p. 447,12 ; n. 559, p. 487,14, n. 641, p. 557,12 ; n. 692, p. 608,8 ; *Tab. Auct*., p. 686,10. 687,2.

Commentaire de l'Evangile de Jean § 82

Postremo dicamus resumendo quod principium hujus capituli docet generalia totius entis, tam ***increati*** *quam creati. Quantum enim ad* ***ens increatum*** *docet primo in divinis esse emanationem personarum, et quod tres sunt personae, et ipsarum ordinem originis ad invicem, dicens : in principio erat verbum. Nomine enim principii pater intelligibitur, nomine verbi filius, et quia verbum non est sine spiritu, consequenter intelligitur spiritus sanctus. Nec generatio sine amore est : generatio filii est, amor spiritus sancti.*
Secundo docet personarum procedentium, specialiter filii, de cujus incarnatione hic intendit, proprietates in quantum deus, dicens : verbum erat apud deum quantum ad personalem distinctionem, et deum erat verbum quantum ad essentiae unitatem, hoc erat in principio apud deum quantum ad ejus cum patre coaternitatem.
Tertio docet totius trinitatis generalem causalitatem, dicens : omnia per ipsum facta sunt, et hoc quantum ad rerum omnium creationem ; et sine ipso factum est nihil, quantum ad rerum creatarum in esse conservationem.

Car concernant l'être incréé, il enseigne d'abord qu'il y a émanation des Personnes en Dieu, qu'il y a trois Personnes et l'ordre d'origine qu'il y a entre elles, en disant : dans le Principe était le Verbe. En effet par le nom de principe on comprend le Père, par le nom de Verbe le Fils, et puisque le Verbe n'est pas sans Esprit, on comprend, de ce fait même, le Saint-Esprit. ***(cf § 35 Cm. Ev. Jn., pp. 81-83)****. Et aussi, parce qu'il n'est pas de génération sans amour, la génération (passive) se rapporte au Fils, l'amour au Saint-Esprit.*
Il enseigne les propriétés des Personnes qui procèdent, en particulier celles du Fils – dont il considère ici l'Incarnation -, en disant : Le Verbe était auprès de Dieu quant à la distinction des Personnes ; le Verbe était Dieu quant à l'unité de l'essence ; et, quant à sa coéternité avec le Père, il était dans le Principe auprès de Dieu.
Il enseigne la causalité générale de la Trinité tout entière en disant : Toutes choses ont été faites par lui, et cela quant à la création de toutes choses ; et sans lui néant a été fait quant à la conservation des choses créées dans l'être.

§ 35 Cm. Ev. Jn., p p. 81-83 *: « En Dieu il y a émanation et génération personnelle du Fils à partir du Père… Le Nouveau Testament parle partout du Fils, tantôt dans sa divinité, tantôt dans son humanité.*
Pour ce qui est de la divinité, ces paroles indiquent quatre choses concernant le Fils de Dieu dans son rapport au Père (ces quatre exégèses sont vraisemblablement directement reprises du commentaire d'Albert le Grand dans In Joan., I, I ; Borgnet, 24, p. 24 a –b) :

- *Il lui est consubstantiel, ce qui est noté quand il est dit qu'il est dans le Père : Dans le Principe était le Verbe. En effet tout ce qui est dans le Père est consubstantiel au Père.*
- *Il y a entre eux une distinction selon la personne : le Verbe était auprès de Dieu.*
- *Ils possèdent l'unité la plus pure en être et en nature, unité où les parties de la raison ou de la définition, à savoir le genre et la différence, n'ont pas de place. Cela est*

indiqué par Dieu était le Verbe, c'est-à-dire la raison, car il n'y a pas de raison de la raison.

- *Il y a coéternité du Fils au Père : ce Verbe était dans le Principe auprès de Dieu.*

On voit donc dans ces paroles que l'émanation du Fils ou Verbe à partir du Père est personnelle. « Mais il faut que le Verbe ait un Esprit. En effet, notre verbe à nous n'est pas non plus sans esprit », comme le dit le Damascène (De fide orthodoxia, Buytaert, C. 7, § I, p. 25, 3-4). Il appert alors que dans ce passage est indiquée la distinction mêmes des trois Personnes dans la divinité.

« Il n'y a pas de raison de la raison » :
Cette formulation latine sera développée par l'expression de « fond sans fond » (*grûnt ahne grûnt*) dans la prédication allemande. L'intrication des termes de « raison » et de « fond » ou « fondement » que l'on entend encore dans la version allemande moderne du « principe de raison suffisante », à la fois *principium reddendae rationis* et *Satz vom Grund* est un fait linguistique, mais aussi, indissolublement, un fait d'histoire et de culture tant religieuse, que philosophique et théologique. La transposition eckhartienne de la ratio en *grûnt* est un événement de la pensée dont la philosophie allemande n'est pas la seule héritière. De fait, il y a aussi là tous les éléments d'une théologie où, comme « fondement infondé » de l'étant dans sa totalité, l'Être-Dieu est identifié à une « raison de toutes choses » « elle-même sans raison » - ou comme le dit encore Eckhart à la suite des mystique rhéno-flamandes, « sans pourquoi », « *ahne warumbe* », [Sermon allemand 29, JAH I, p. 237].

Commentaire de l'Evangile de Jean § 122, *OLME 6, p. 240-241.*

Ad litteram. Secundum Chrysostomum evangelista, volens breviter concludere gloriam verbi, quod caro factum est, esse ineffabilem secundum se totam per singula, ait quod gloria ejus erat qualis decet unigenitum a patre. Talis enim naturaliter habet omnia quae pater, infra : « omnia quae habat pater, mea sunt », et tertio decimo : « sciens quia omnia dedit ei pater in manus », « et omnia mea tua sunt, et tua mea », et « quod dedit mihi pater, majus omnibus est », quia « omnia per ipsum facta sunt », ipse autem factus non est, sed majus accepit a patre, naturam scilicet patris ***increatam****, quae utique majus aliquid est omnibus, utpote creator, principium et finis omnium.*

Au sens littéral, d'après Chrysostome, l'Evangéliste voulant montrer brièvement que la gloire du Verbe, qui s'est fait chair, est ineffable en elle-même tout entière, en chaque trait singulier, dit que sa gloire était celle qui convient au Fils unique du Père. Car il est tel que par nature il a tout ce qu'a le Père – plus loin il est dit : « Tout ce qu'a le Père est à moi » ; et au chapitre treizième : « Sachant que le Père avait remis toutes choses entre ses mains » « et tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi » ; et « ce que m'a donné le Père est plus grand que tout », parce que « toutes choses ont été faites par lui », tandis que lui-même n'a pas été fait, mais a reçu du Père quelque chose de plus grand, à savoir la nature incréée du Père, laquelle est assurément quelque chose de plus grand que tout, en tant qu'il est créateur, le principe et la fin de toutes choses.

n. 468, p. 401 :

Universaliter enim quale est principium formale et caput generationis, tale est in omnibus condicionibus et proprietatibus id quod ab ipso genitum est et procedens, tam in deo quam in creaturis. Unde si principium formale est ***increatum****, immensum, aeternum, omnipotens, deus, dominus, et sic de aliis, tale semper est et id quod ab inde gignitur et procedit.*

n. 470, p. 403 : Reprise du ***Quicumque*** d'Athanase

Ratio praemissorum est, tum quia simile semper producit sibi simile, ut dictum est, tum quia filius, in quantum filius, totum id quod est et omne esse suum totaliter a solo patre accipit et in patre. Unde si gignitur ab aeterno, aeternus est ; si ab ***increato****,* ***increatus*** *est, si ab immenso, immensus est, et sic de aliis, sicut optime ait Athanasius : « qualis pater, talis filius, talis spiritus sanctus ;* ***increatus*** *pater,* ***increatus*** *filius,* ***increatus*** *spiritus sanctus. Quod quidem verum est sicut in deo exemplari, sic et in omni patre et filio in creaturis exemplatis a deo, plus tamen et minus perfectius et imperfectius, prout in ipsis verius et minus proprie paternitas et filiatio invenitur, secundum illud Eph. 3 : « ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur. »*

… De là s'il engendre depuis l'éternité, il est éternel ; depuis l'incréé, il est incréé,… comme le dit Athanase : tel est le Père, tel est le Fils et tel est l'Esprit saint ; le Père est incréé, le Fils est incréé et l'Esprit Saint est incréé…

n. 490, p. 422 :

Adhuc autem verbum hoc ex se ipso patere potest; esse enim prius est quam fieri, sicut perfectum prius imperfecto. Ait enim : antequam Abraham fieret, ego sum. Exodi 3 : 'ego sum qui sum'. Sic generaliter aeternum ante temporale, ***increatum*** *ante creatum. Secundum hoc convenienter exponi potest illud Eccli 24: 'ante saecula creata sum', id est ante saecula creata sum sive antequam crearentur saecula, sum ego, scilicet sapientia* ***increata****, deus verbum dei. Hebr. 11: 'fide intelligimus aptata esse saecula, ut ex invisibilibus visibilia fierent.'*

… Avant qu'Abraham ne soit, moi je suis. *Exode* 3,14 : 'Je suis qui je suis'. Ainsi en général l'éternité est avant le temps, l'incréé avant le créé. *Eccli* 24 : 'Avant les siècles créés je suis' , c'est-à-dire avant les siècles créés, ou encore avant que les siècles ne soient créés, je suis, à savoir [je suis] **la sagesse incréée**, Dieu, le Verbe de Dieu…

n. 491, p. 423,5 :

Sapientia ***increata*** *est ante saecula creata, sicut hic dicit : antequam Abraham fieret, ego sum.*

n. 515, p. 446 : *Bullitio / ebullitio*

Ex quo concluditur quod ipsum unum ex sui ratione propria redundat, germinat, floret et spirat sive diffunditur in omne ens tam ***increatum*** *quam creatum, secundum illud : „flecto*

genua mea ad patrem ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur". Pater autem ipsum est, ut dictum est supra.

De là on peut conclure que l'un lui-même de sa propre raison (intellect) revient, germe, fleurit et spire ou encore se diffuse en toute chose aussi bien incréée que créée : 'je dérive du Père de qui toute chose tient sa paternité sur la terre comme au ciel

n. 518, p. 447 :

*Quinto habes ordinem processus sive originis a patre procedentium tam in **increatis**, ubi filius a solo patre, spiritus sanctus a patre et filio, quam in creatis, ubi primo procedit ens cognitivum et ab ipso descendit ens extra in rebus naturalibus, utpote sub illo et posterius illo. Sic enim, ut dictum est, verum descendit immediate ab uno, bonum autem ab uno mediante vero. Patet hoc manifeste ex libro Procli (Eléments de théologie, prop. 12) et De causis (prop. 9), scilicet naturam sive ens naturale esse sub ente cognitivo et illo mediante produci in esse. Tota enim natura agit tamquam rememorata a causis altioribus, ut commentator (Averroès, Métaphysique XII, com 18) inducit ex Themistio.*

n. 559, p. 487 :

*Adhuc autem quinto decimo ex jam dictis : descendens ab aequalitate et unitate accedit et incidit in inaequalitatem et per consequens in mutabilitatem et defectibilitatem et multitudinem. Haec enim omnia uni non competunt nec **increato**, cum quo, uno scilicet, esse, verum et bonum convertuntur et solum deum sapiunt in se ipso per essentiam, qui solus animae sufficit.*

n. 641, p. 557 :

*Praedictis consonat illud Rom. 8 : 'cum illo omnia nobis donavit', et Sap. 7 : 'venerunt mihi omnia bona pariter cum illa', sapientia scilicet **increata**, genita quidem quae filius est.*

n. 692, p. 608 :

*Quantum ergo ad primum, sciendum primo quod proprietas divinae naturae **increatae** est unitas et per consequens immobilitas, immutabilitas et quies; nulla ibi negatio nec per consequens multitudo, quin immo est in ea omnis negationis negatio, consequenter nulla prorsus imperfectio, defectus, sed plenitudo esse, veritatis et bonitatis.*

***Tab. Auct.*, *LW* III p. 686,10. 687,2.**

Ego et pater unum sumus. QUARTA AUCTORITAS. LW III, pp. 686 -687

Ibi multa pulchra invenies de his quattuor quae convertuntur : ens, unum, verum, bonum. Iterum etiam habes ibidem post quinque. Primo quod in divinis est invenire patrem et filium

unum in essentia, distinctos relatione. Secundo quod in divinis essentia nec gignit nec gignitur. Tertio quod essentia sub proprietate unius redundat in omne ens, tam ***increatum*** *quem creatum. Quarto quod in divinis est dare unicum patrem et unicum filium. Quinto habes ordinem processus sive originis procedentium a patre tam in* ***increatis*** *quam in creaturis. Et haec singula ostenduntur naturali ratione ibi.*

Moi et le Père nous sommes un. Quatrième autorité. *Œuvre latine* III.

L'être, l'un, le vrai, le bon sont convertibles pour cinq raisons. En premier lieu, parce que dans la divinité, le Père et le Fils sont *un* dans l'essence et *distincts* dans la relation.

*

Sermons latins (LW IV): « incréé » et « incréable » :

Sermo **XII,1**, *LW* IV, n. 123, p. 118,3 ; **XLIX,3**, n. 512, p. 427,2. 9 ; **LV,1**, n. 536, p. 451,5 ; **XXIX**, n. 301, p. 268,9.

- ✓ ***Sermo*** **XII,1**, *LW* IV, n. 123, p. 118,3 :

Tertium scilicet commnicabilitas, notatur „in Verbo". Verbum enim solum manifestat dicentem, et quae in ejus sunt animo communicat. Exemplum in ipso verbo ***increato*** *per quod pater communicat et transfundit omnia.*

En effet, seul le Verbe se manifeste en disant, et il donne (communique) à ceux qui sont en lui. L'exemple est dans le Verbe incréé lui-même par lequel le Père communique et fonde toutes choses.

- ✓ ***Sermo*** **XLIX,3**, n. 512, p. 427,2. 9 :

Ex praemissis patet primo quod imago proprie est tantum in vivo intellectuali ***increato****, utpote circumscripto et non cointellecto efficiente aut fine. Secundo, quod imago habet rationem partus sive prolis et filii, utpote procedens in eadem natura, aequalis et similis per omnia producenti. Patet iterum quod filius, imago, est in patre et pater in ipso, ipse unum in patre. Patet quarto quod filius « non est factus nec creatus ». Rursus : non est filius nec productus voluntate, sed natura sive naturaliter. Adhuc autem sexto patet quod filius, utpote similitudo perfecta, spirat amorem, spiritum sanctum, qui et ipse utique* ***increatus****, utpote manens in imagine et haec in illo ut docet Augustinus IX De Trinitate c. 10. Patet septimo quomodo 'imago', filius, 'primogenitus', est 'omnis creaturae' unum cum patre et spiritu sancto principium. Oportet enim prius se toto bullire quidpiam et sic tandem ebullire, ut sit in se toto perfectum, exuberans plus quam perfectum. Vide Avicennam, VIII Metaphysicae c. 6 in principio. Sic et natura prius nutrit, augmentat, perficit et sic extra producit simile.*

Il résulte d'abord des prémisses que l'image est en particulier dans la vie de **l'intellect incréé**, en raison qu'il est délimité et non pas avec l'intellect efficient ou qui a une fin.

Or il résulte de là un sixième point : c'est que le fils, en raison de sa parfaite ressemblance, spire l'amour, à savoir le **Saint-Esprit**, qui est lui-même **incréé**, dans le mesure où il demeure dans l'image et elle en lui, comme l'enseigne Augustin au livre IX, chapitre 10 du *La Trinité*.

- ✓ ***Sermo* LV,1**, n. 536, p. 451,5 :

*Qui in sapientia morabitur. 'Neminem diligit deus, nisi cum sapientia inhabitat', id est in filio ; vel 'cum sapientia' filio patrem inhabitat ; vel 'cum sapientia' creata deum 'inhabitat', qui est sapientia **increata**.*

Celui qui demeure en la sagesse. Dieu n'aime personne, s'il n'habite dans la sagesse, c'est-à-dire en Son Fils ; ou bien s'il n'habite dans le Père avec le Fils, [c'est-à-dire] la Sagesse ; ou bien s'il n'habite 'avec la sagesse' créée en Dieu qui est la 'Sagesse incréée'.

- ✓ ***Sermo* XXIX**, n. 301, *LW* IV, p. 268,9 :

*Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. Iterum etiam quod nihil praeter ipsum potest esse purum intelligere, sed habet aliquod esse differens ab intelligere, nec aliter esset creatura, tum quia intelligere est **increabile**, tum quia „prima rerum creatarum est esse"* (*Cf. Liber de Causis*, prop. 4).

Pour cette raison seul Dieu produit les choses dans l'être par son intelligence, parce qu'en Lui seul l'être c'est [(identique au] connaître. De même, rien, à part Lui ne peut être intellect pur, mais [la créature] a un être différent du connaître, autrement elle ne serait pas créature, parce que ce qu'on nomme intellect est **incréable**, et que 'la première des choses créées est l'être'.

Sermo die b. Qugustini Parisius habitus, n. 3, ***LW* V**, p. 91,7.

***Proc. Col.* I**, <*Acta Echardiana* – 46> n. 3, *LW* V, p. 198,15 ; n. 10, p. 202,15-16 ; n. 19, p. 206,17-18 ; n. 25, p. 209,9. 12 ; n. 27, p. 209,16 ; n. 60, p. 218,19 ; <*Acta Echardiana* – 47> p. 227,9 ; p. 228,5-7.

p. 198 :
*Secundus. "Bonus in quantum bonus est non factus et **increatus**, tamen est genitus puer et filius bonitatis. »*
Und der guote, als verre sô er guot ist, ist ungemachet und **ungeschaffen** und doch geborn

kint und sun der güete.

Deuxièmement. « L'homme bon en tant qu'il est bon est non créé et incréé, pourtant il est né

un enfant et un fils de la bonté. »

Et le bien, aussi vrai qu'il est le bien, est non créé et incréé et pourtant est né un enfant et un fils de la bonté.

p. 202 :
Tunc nihil est quod possit ipsum contristare vel conturbare, nec deus nec creatura nec aliquod creatum nec **increatum**. Totum suum esse, vivere, nosse, scire et amare est ex deo et in deo et deus.

... weder got noch crêatûre, noch geschaffenez noch ***ungescheffenez****...*
(traduit de l'équivalent allemand ci-dessous)
Ainsi il n'y a rien qui puisse le peiner ou le troubler, ni Dieu ni la créature ni quelque chose de créé ni quelque chose d'incréé. Tout son être, vivre, connaître, savoir et aimer est de Dieu et en Dieu et [est] Dieu.
… ni Dieu ni créature, ni [rien] de créé ni d'incréé…

p. 206 :
Igitur oporter esse aliquid magis intrinsecum et altius et **increatum**, sine mensura et sine mode, in quo pater caelestis se totum sicut in imagine infudere, ostendere et repraesentare possit.

Und dâ von sô muoz etwaz innigers und hoerers sîn und ***ungeschaffen****, âne mâze und âne wîse, dâ sich der himselsche vater ganze înbilden und îngiezen und bewîsen müge.*
(traduit de l'équivalent allemand ci-dessous)

C'est pourquoi il convient qu'il y ait quelque chose de plus intime et de plus haut et d'incréé, sans mesure et sans mode, en quoi le Père céleste puisse s'imprimer entièrement comme en une image, se manifester et se représenter.

Et c'est pourquoi il doit y avoir quelque chose de plus intime et de plus haut et qui soit incréé, sans mesure et sans mode, où le Père céleste puisse entièrement imprimer son image et fluer et se manifester.

p. 209 :
Qui ex simplicitate crederet, diceret et scriberet aliquid ***increatum*** *in anima ut partem animae, non esset hereticus nec damnaretur. Et addit quod magister Sententiarum (Pierre Lombard, Sententiae, I d. 17 c. 6 – éd. Grottaferrata 1971, 148-152). Sic mortuus est quod credidit, docuit et scripsit non esse in anima habitum aliquem creatum caritatis, sed ipsam moveri a solo spiritu sancto* ***increato****.*

Celui qui croit, dit et écrit avec simplicité que quelque chose d'incréé se trouve dans l'âme en tant qu'une partie de l'âme n'est pas hérétique et ne sera pas damné. Et il ajoute ce que [dit] le maître des Sentences. Ainsi il est mort parce qu'il a cru, enseigné et écrit qu'il n'y a pas dans

l'âme quelque habitus créé d'amour, mais qu'elle est mue elle-même par le seul Esprit Saint incréé.

p. 209 :
Tertius. Quod bonus in quantum bonus totum suum esse recipit a bonitate ***increata****.*

Troisièmement. Parce que [l'homme] est bon en tant que bon, il a reçu tout son être de la bonté incréée.

p. 218 :
Item alibi quod « in anima sit una virtus vel potentia, que non sit creata vel creabilis, et si tota anima esset hujusmodi, ipsa esset ***increata*** *», et anima, inquantum esset natura in tantum esset* ***increata.***

Ain kraft ist in der sel di ist ***ungeschaffen****, und wer disev sel als disev kraft, so wer si* ***ungeschaffen****.*

De même au même endroit que « dans l'âme il y a une force ou une puissance qui n'est pas créée ni créable, et si l'âme était toute entière de ce mode, elle serait toute entière incréée », et l'âme, en tant qu'elle est de cette nature, est incréée.

Une pusisance se trouve dans l'âme, qui est incréée, et si l'âme était comme cette puissance, alors elle serait incréée.

227
Una virtus est in anima, si anima esset tota talis, tunc esset ***increata****.*
Und waere diu sêle alliu alsô, sô waere die ***ungeschaffen*** *und* ***ungeschepflich****.*

Il est une puissance dans l'âme qui, si l'âme était toute entière telle, alors elle serait incréée.
Et si l'âme était entièrement ainsi, alors elle serait incréée et incréable.

228
Virtus quaedam in anima est ***increata****; si tota anima esset talis, esset* ***increata*** *et* ***increabilis****.*
Ain kraft ist in der sel di ist **ungeschaffen**, und wer disev sel als disev kraft, so wer si

ungeschaffen.

Il y a une puissance dans l'âme qui est incréée ; si l'âme était toute entière telle, elle serait

incréée et incréable.

Il est une puissance dans l'âme qui est incréée, et si cette âme était comme cette puissance,

alors elle serait incréée.

L'ŒUVRE ALLEMANDE

DW I, 1 :

- ***Ungeschaffen***, part. :

DW I,1 / p. 13,1
DW I,1 / p. 198, 1
DW I,1 / p. 220, 5
DW I,1 / p. 14, 5

incréé

Der ungeschaffenne got DW I,1 / p. 12, 12
Got ... ist ... ungeschaffen DW I,1 / p. 13, 10

Le Dieu incréé
Dieu est incréé

Dâ got die sêle berüeret hât ... DW I,1 / p. 172, 7

Puisque Dieu a touché l'âme…

Etwaz, daz ungeschaffen waere, ... daz ist der vunke DW I,1 / p. 380, 6

Quelque chose qui serait incréé… c'est l'étincelle

Ungeschaffenheit *stf.*

DW I,1 / p. 14, 1

le caractère incréé

Ungeschepfelich *adj.*

DW I,1 / p. 198, 2; p. 220, 5

incréable

ungeschaffen und ungeschepfelich : *DW* I,1 / p. 172, 7
incréé et incréable

DW I,1 / p. 12 & p. 13 :

Predigt 1, **Intravit Jesus in templum**

p. 12 :
Swenne dirre tempel alsus ledic wirt von allen hindernissen, daz ist eigenschaft und unbekantheit, sô blicket er alsô schône und liuhtet alsô lûter und klâr über allez, daz got geschaffen hât, und durch allez, daz got geschaffen hât, daz im nieman widerschînen mac dan der ***ungeschaffene*** *got aleine.*

Quand ce temple **se trouve ainsi libéré** de tous les obstacles, c'est-à-dire de **son moi propre** et de l'ignorance, son éclat est si beau, il brille avec tant de pureté et de clarté au-dessus de toute ce que Dieu a créé et à travers tout ce que Dieu a créé, que nul ne peut avoir autant d'éclat, sinon seul le Dieu **incréé**.

p. 13-14 :
Und bî rehter wârheit, disem tempel ist ouch nieman glîch dan der ***ungeschaffene*** *got aleine. Allez daz under den engeln ist, daz glîchet sich disem tempel nihtes niht.*

Et en toute vérité : personne n'est réellement pareil à ce temple sinon seul le Dieu **incréé**. Tout ce qui est au-dessous des anges ne ressemble absolument pas à ce temple.

[...]

Und got der ist aleine vrî und ***ungeschaffen*** *und dar umbe ist er ir aleine glîch nâch der vrîheit und niht nâch der* ***ungeschaffenheit****, wan si ist geschaffen.*

Et Dieu seul est libre et **incréé**, et c'est pourquoi lui seul est semblable à [l'âme] quant à la liberté, mais non quant au caractère **incréé**, car elle est créée.

[...]

Und got der understât mit sîner ***ungeschaffenheit*** *ir nihtes niht und entheltet die sêle in sînem ihtes ihte.*

Et Dieu, par son être **incréé**, soutient le néant de [l'âme] et [la] maintient dans son propre quelque chose **[son propre être]**.

DW I,1 / p. 198 :

Predigt 12, *Qui audit me*

Waere der mensche aller alsô, er waere alzemâle **ungeschaffen und ungeschepfelich**; waere allez daz alsô, daz lîphaftic und gebresthaftic ist, waere daz werstanden in der einicheit, ez enwaere niht anders, dan daz diu einicheit selber ist.

Si l'homme était tout entier ainsi, il serait **en même temps incréé** et **incréable**; si tout ce qui est corporel et infirme, **si tout cela** était ainsi compris dans l'unité, ce ne serait rien d'autre que ce qu'est l'Unité elle-même.

DW I,1 / p. 220 :

- **Predigt 13, *Vidi supra montem Syon***

*Ein kraft ist in der sêle, von der ich mêr gesprochen hân, – und waere diu sêle alliu alsô, sô waere si **ungeschaffen und ungeschepflich**. Nû enist des niht. An dem andern teile sô hât si ein zuosehen und ein zuohangen ze der zît, und dâ rüeret si geschaffenheit und ist geschaffen – vernünfticheit : dirre kraft enist niht verre noch ûzer.*

Il est dans l'âme une puissance dont j'ai parlé souvent. Si l'âme était tout entière ainsi, elle serait **incréée et incréable**. Or il n'en est pas ainsi. **Par** l'autre partie [d'elle-même], **elle porte ses regards vers le temps et s'y attache**, et par là elle touche le créé et elle est créée. – Cette puissance [est] l'intellect pour laquelle rien n'est lointain ni extérieur.

*

DW I,1 / p. 172 :

Predigt 10, *In diebus suis placuit Deo*

*In dem êrsten berüerenne, dâ got die sêle berüeret hât und berüerende ist **ungeschaffen und ungeschepflich**, dâ ist diu sêle als edel als got selber ist nâch der berüerunge gotes.*

Dans le premier contact où Dieu a touché l'âme et, la touchant, est **incréé et incréable**, l'âme est **après** ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même.

*

DW I,1 / p. 380 :

Predigt 22, *Ave gratia plena*

*Ich sprach niuwelîche an einer stat : dô got geschuof alle crêatûren, und haete dô got niht vor geborn etwaz, daz **ungeschaffen** waere, daz in im getragen haete bilde aller crêatûren : daz*

ist der vunke – als ich ê sprach ze sant Magfire, daz ir niht vergebens hie ensît gewesen – diz vünkelîn ist gote alsô sippe, daz ez ist ein einic ein ungescheiden und daz bilde in sich treget aller crêatûren, bilde sunder bilde und bilde über bilde.

J'ai dit récemment quelque part que, lorsque Dieu créa toutes les créatures, Dieu **n'aurait-il** pas auparavant donné naissance à **quelque chose d'incréé** qui **porterait** en soi **l'image** de toutes les créatures ? C'est l'étincelle – comme je l'ai dit précédemment au Mariengarten, **de sorte que** ce n'est pas en vain que vous étiez là –, cette petite étincelle est si apparentée à Dieu qu'elle est **un « un » unique indifférencié et qu'elle porte en soi l'image de toutes les créatures, image sans images et image au-dessus de toutes les images**.

*

DW 2

Ungeschaffen *part. adj.* 418, 1; 446, 6.
Ungeschepfelich adj. 418, 2.

Predigt 48, *Ein meister sprichet : alliu glîchiu dinc minnent sich under einander*

p. 418 :
Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, daz ist in der sêle, daz ist ***ungeschaffen und ungeschepfelich****.*

J'ai quelquefois parlé d'une lumière qui est dans l'âme, qui est **incréée et incréable**.

Predigt 49, *Beatus venter qui te portavit*

p. 446 :
Und wölte in got ze nihte lâzen werden oder werfen in die helle, sô ensol er wellen noch begern, daz in got enthalte in sînem ihte oder daz er in behüete vor der helle, sunder er sol got lâzen mit im würken allez, daz er will, oder als dû niht ensîst : alsô gewaltic sol got sîn in allem dem, daz dû bist, als in sîner eigenen ***ungeschaffenen*** *natûre.*

Et si Dieu voulait l'anéantir et **le** jeter en enfer, il ne doit pas vouloir ni désirer que Dieu le maintienne dans son être ou qu'il le préserve de l'enfer, mais il doit laisser Dieu faire de lui **tout** ce qu'il veut ou comme si tu n'étais pas. Dieu doit avoir autant de pouvoir **en tout ce qui te concerne qu'en** sa propre nature **incréée**.

*

DW 3

DW I,3 / p. 123,6

- **Predigt 66, *Euge serve bone et fidelis***

p. 123 :
*Ganc ûz allem geschaffenem guote und ûz allem geteiltem guote und ûz allem gestücketem guote: über allez diz will ich dich setzen in daz **ungeschaffen** und in daz ungeteilte und in daz ungestückete guot, daz ich selbe bin, und sprach ouch : ‚ganc in die vroüde dînes herren'.*

[Je t'établirai] au-dessus de tout le bien créé, de tout le bien partagé, de tout le bien divisé, au-dessus de tout cela je veux t'établir dans le bien **incréé** et dans le bien sans partage et dans le bien non divisé que je suis moi-même. » Il dit aussi : « Entre dans la joie de ton maître ».

*

In F. PFEIFFER, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Band 2 :*

p. 13 :
*Wie ungelîche mê wir uns sollten enziehen von allen dingen unde samenen alle unser krefte ze schouwende unde ze bekenneade die einige unmêzige **ungeschaffene** êwige wârheit !*

Combien incomparablement plus nous devrions nous soustraire à toutes les choses et rassembler toutes nos forces pour contempler et pour connaître l'unique vérité incréée, incommensurable et éternelle !

p. 36 :
*Swenne dirre tempel alsus lidig wirt von allen hindernüssen (daz ist eigenschaft und unbekantheit), sô blicket er alsô schoene unde liuhtet alsô lûter unde klâr über allez, daz got geschaffen hât, unde durch allez, daz got geschaffen hât, daz ime nieman widerschînen mac denne der **ungeschaffene** got alleine.*
(déja traduit plus haut)
...

Unde got der ist alleine frî und ungeschaffen unde dar umbe ist er ir alleine glîch nâch der frîheite unde niht nâch der ***ungeschafenheite****, wan diu sêle ist geschaffen.*
(déja traduit plus haut)

...

Unde got der understêt mit sîner ***ungeschaffenheit*** *ir nihtes niht und enthaltet die sêle in sîm ihtes iht.*
(déja traduit plus haut)

p. 193 :
Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sêle, daz ist ***ungeschaffen*** *und* ***ungeschepfelich****.*
(déja traduit plus haut)

p. 241 :
Daz sint alle die, die sich des annement, daz sie selber iht guotes mügen getuon, daz got iht durch sie tuon welle, wan Kristus sprach selber, er enwêre von ime selber niht, unde sprach diu êwige wîsheit von ir selber, der mich geschaffen hât, der ruowet in mînem gezelte, und ist doch ***ungeschaffen****, wan got ist diu* ***ungeborne*** *wîsheit.*

Ce sont là tous ceux qui se préoccupent de faire eux-mêmes de leur mieux de telle sorte que Dieu veuille opérer [ce bien] par eux, puisque Christ lui-même a dit qu'il ne s'éloignerait pas de lui et que la sagesse éternelle a dit d'elle-même : Celui qui m'a créé repose sous ma tente, et il est néanmoins incréé, puisque Dieu est la sagesse non née.

p. 286 :

Nû merke ! ich sprach niulîche an einer stat : dô got geschuof alle crêatûren und hête dô got niht vor geborn etwaz, daz ***ungeschaffen*** *wêre, daz in sich getragen hête bilde aller crêatûren: daz ist der funke, der ist gote als nâhe, daz er ist ein einig ein ungescheiden unde daz bilde in sich treit aller crêatûren sunder bilde und über bilde.*
(déja traduit plus haut)

p. 294 :
Also, wollte in gote ze nihte lâzen werden oder werfen in die helle, sô sol er wellen noch geren, daz in got enthalte in sîme ihte oder daz er in behüete vor der helle, sunder er sol got lân mit ime werken allez daz er wil, oder als dû niht ensîst : alsô gewaltic sol er sîn in allem, daz dû bist, als in sîner eigener **ungeschaffener** nâtûre.

(déja traduit plus haut)

p. 311 :
Nû ist diz aller geschaffenheit verre unde frömde. Wêr der mensche allez alsô, er wêre alzemâle ***ungeschaffen und ungeschepfelich****; wêre allez daz alsô, daz lîphaftic ist, verstanden in der einekeit, ez enwêre niht anders dan daz diu einckeit selber ist.*
(déja traduit plus haut)

p. 398 :
Und waz an einer solhen sêle lebet, daz ist allez got : wan der ***ungeschaffen*** *geist ziuhet die sêle in ir erkantnüsse, daz si allen dingen ein geist wirt und alliu dinc sint ir ein geist, als si der heilige geist êwiclîchen gegeistet hât.*

Et tout ce qui vit dans une telle âme, c'est Dieu : lorsque l'Esprit incréé entraîne l'âme à se connaître elle-même, de sorte qu'elle devient en toutes choses un seul esprit et que toutes les choses sont pour elle un seul esprit, telle que l'Esprit saint l'a inspirée éternellement.

p. 419 :
Diu güeti ist niht gemachet noch geschaffen noch geboren : si ist gebernde und gebirt den guoten, unde der guote, alsô verre als er guot ist, ist ungemachet, ***ungeschaffen****, mêr : unt doch geboren kint unde sun der güeti.*

La bonté n'est ni façonnée ni créée ni née : elle est ce qui donne naissance et elle donne naissance au bien, et le bien, aussi vrai qu'il est Dieu, est non créé, incréé, et bien plus encore [je dis] : et pourtant naissent des enfants et des fils de la bonté.

p. 421 :
Sô enmac in niht leidic machen noch betrüeben weder got noch crêatûre, weder geschaffenz noch ***ungeschaffenz****, und allez sîn wesen, leben, bekennen unde minnen unde wizzen ist ûz got und in got unt got.*

Ainsi ne peuvent le peiner ou le troubler ni Dieu, ni créature, ni créé, ni incréé ; et tout son être, sa vie, ses connaissances, sa pensée et son savoir sont de Dieu et en Dieu – et [sont] Dieu.

p. 434 :
Unt dâ von sô muoz etwaz innigers unde hoerers sîn unt ***ungeschaffen*** *âne mâze und âne wîse, dâ sich des himelsche vater ganz în bilden und ergiezen möhte und ouch bewîsen; daz sint der sun unt der heilig geist.*

Et c'est pourquoi il doit y avoir quelque chose de plus intime et de plus haut et qui soit incréé, sans mesure et sans mode, où le Père céleste puisse entièrement imprimer son image et fluer et aussi se manifester : ce sont le Fils et l'Esprit Saint.

p. 490 :
*Alle krefte der sêle loufent nâch der krône unde wirt doch alleine dem wesen. Hie sprichet Dionysius : der louf enist niht anders denne ein abekêren von allen crêatûren unde sich vereinen in die **ungeschaffenheit**. Unde sô diu sêle dâ zuo kumet, sô verliuset si ir namen unde ziuhet got in sich, daz si an ir selber ze nihte wirt, alse diu sunne daz morgenrôt an sich ziuhet, daz ez ze nihte wirt.*

Toutes les puissances de l'âme courent après la couronne, et pourtant, elle est destinée à son essence seule. Denys dit ici : Cette course n'est rien d'autre que de se détourner de toutes les créatures et de s'unir à l'être incréé. Et lorsque l'âme y parvient, elle perd son nom et attire Dieu en elle si bien qu'en elle-même elle est anéantie, de même que le soleil attire l'aube à lui pour qu'elle soit anéantie.

p. 506 :
*wie möhte dan diu sêle unbewegelîcher werden dan niht ? want diu sêle ist ein **ungeschaffen** iht unde mac man sî bewegen, wan si ist bewegelich.*

Comment donc l'âme pourrait elle devenir plus immuable que le néant ? Si l'âme est un incréé et qu'on peut la mettre en mouvement, alors elle se laisse mouvoir.

p. 528 :
*Der crêatûre vinsternüsse ist, daz sie unbegrîfenlich sint in ir einveltigen nâtûre und ouch in dem nihte, dâ sie aber geschaffen sint. Des sol si in dem **ungeschaffenen** liehte bekennen die **ungeschaffenheit**. In sîne **ungeschaffenheit** vliuzet si in dem widerschîne sîner vinsternisse.*

Les ténèbres des créatures consistent en ce qu'elles sont insaisissables dans leur nature simple et aussi dans le néant où pourtant elles ont été créées. C'est pourquoi elle doit reconnaître l'être incréé à la lumière incréée. Par son caractère incréé, il s'écoule dans la lumière de ses ténèbres.

p. 530 :
*Die crêatûre, die got noch machen möhte, ob er wollte, die bekante er êweclich crêatûre, wan sie sint crêatûre in gote und an in selben sint sie niht unt daz sint **ungeschaffen** crêatûre. Alle crêatûre sint edeler in gote denne sie an in selben sint. Dar umbe sol diu sêle ir edelkeit an sehen in gote âne bilde unde sol underscheit haben geschaffener und **ungeschaffener** dinge und habe underscheit gotes unde gotheit, nâtûre unde persône, forme unde materie. Der vater ist ein begin der gotheit und ist ein brunne in der gotheit, der an allen dingen ûz fliuzet in der êwikeit und in der zît. Diu gotheit ist ein himel der drîer persônen unde der vater ist got und ist ein persône von nieman geborn noch gevlozzen, unde der sun ist got und ist ein persône und ist geborn von dem vater, unde der heiligeist ist got und ein persône unde fliuzet von in beiden. Her ûf sprichet sant Paulus, der **ungeschaffen** geist, der dâ vliuzet in den geschaffen geist. Waz dem geschaffen geiste begegent, daz offenbâret sich zuo irm nutze; daz ist in der sêle, diu dâ durchbrochen hât daz gemerke gotes unde sich verlorn hât in dem **ungeschaffen** nihte.*
...
*Sant Johannes sprichet ‚sêlic sint die tôten, die in gote sternbent : sie werdent begraben, dâ Kristus begraben wart.' Her ûf sprichet sant Dionysius : in gote begraben werden ist niht mê denne ein übervart in daz **ungeschaffen** leben.*

Les créatures que Dieu pouvait encore créer s'il le voulait, il les a reconnues comme créatures éternelles, puisqu'elles sont créatures en Dieu et en elles-mêmes elles ne sont rien et ce sont là des créatures incréées. Toutes les créatures sont plus nobles en Dieu qu'elles ne le sont en elles-mêmes. C'est pourquoi l'âme doit contempler sa noblesse en Dieu sans image et doit avoir fait la différence entre les choses créées et les choses incréées et aurait distingué Dieu et la divinité, la nature et la personne, la forme et la matière. Le Père est le commencement de la divinité et il est la source dans la divinité qui s'écoule en toutes choses dans l'éternité et dans le temps. La divinité est le ciel des trois personnes et le Père est Dieu et il est une Personne qui n'est née ni écoulée de personne, et le Fils est Dieu et il est une Personne et il est né du Père, et l'Esprit Saint est Dieu et une Personne et il (dé)coule d'eux deux. C'est à propos de cela que saint Paul parle de l'Esprit incréé qui s'écoule dans l'esprit créé. Ce qui rencontre l'esprit créé se révèle être utile pour elle : c'est-à-dire dans l'âme qui a fait une percée dans la frontière de Dieu et qui s'est perdue dans le néant incréé.
(…)
Saint Jean dit : « Heureux les morts qui meurent en Dieu : ils seront ensevelis là où le Christ a été enseveli. » Saint Denys dit à ce propos : être enseveli en Dieu n'est rien d'autre qu'un voyage vers la vie incréée.

p. 532 :
Als si dar zuo kumt, sô ist diu sêle deme lebenne der êwikeit mê denne sî der geschaffenheit, unde der ***ungeschaffen*** *geist der lebet mê denne si lebe, unde daz* ***ungeschaffen****, daz dâ êwic ist gewesen, daz ist niht minr denne got.*

Lorsqu'elle y parvient, l'âme relève plus de la vie de l'éternité que de celle de la créaturalité, et l'Esprit incréé vit plus qu'elle ne vit, et l'incréé qui a existé éternellement n'est pas autre chose que Dieu.

p. 535 :
Dar zuo mac doch nieman komen, mêr : daz sich siu sêle senke in ein mitwizzen unt daz diu geschaffenheit unde diu ***ungeschaffenheit*** *zemâle in sî vlieze unt daz si ûf der mite stê unde sehe in die beide âne irretuom unt daz enzogen wirt, des si dâ gebrûchet, unde wie si mite gezogen wirt won genâden, und enkan doch götlîcher nâturê niht begrîfen.*

Mais personne ne peut parvenir à cela, bien plus, [je dis] : à ce que son âme se noie dans une co-connaissance et que le créé et l'incréé en même temps s'écoulent en elle et qu'elle se trouve au milieu et qu'elle voie les deux sans erreur et que [lui] soit ôté ce dont elle a besoin, et comme elle est entraînée par grâce, et ne peut toutefois pas saisir la nature divine.

p. 581 :
Dô ich alliu mîniu werc worhte mit im, dô wart ich blîbende unde ruowende ûf gotes nâtûre, doch alsô als ich stuont in got, ê daz ich geschaffen wart, und dar umbe hât got alliu dinc geschaffen und ich mit im, und ich stuont blôz unde ledig ***ungeschaffen*** *unde stuont doch wesenlîche in dem vater.*

...

Dâ wirt ir genomen kraft unde leben in sêlîcher wîse, si wirt gefüeret in daz **ungeschaffen** guot, dâ ir alle krefte genomen werdent, und dar umbe ist si ein bilde in der drîvaltikeit und dar umbe sprach unser herre vater, mache sie einz mit uns.

Mais toutes mes œuvres, je les dis avec lui, mais j'étais demeurant et reposant dans la nature de Dieu, mais alors que je me trouvais en Dieu, avant d'avoir été créé, et c'est pourquoi Dieu a créé toute chose et moi avec lui, et je me trouvais incréé nu et vierge et je me trouvais pourtant dans le Père selon mon essence.
…
Alors lui sera ôtée la puissance et la vie sur un mode psychique, elle sera conduite vers le bien incréé où toutes ses forces lui seront ôtées, et c'est pourquoi elle est une image dans la Trinité et c'est pourquoi Notre Seigneur a dit : « Papa, rends-les un en nous. »

p. 582 :
Nû merkent für baz 'daz gemachet ist, daz war in im daz leben. Ir sêligen, kêrent iuwer vernunft mit înholen in die vernünftigen verstantnüsse, zuo disem sinne, der dâ ***ungeschaffen*** *ist. ,Daz gemachet ist, daz was in im daz leben.' In disem êwigen ûzfluzze, dâ alliu dinc ûz geflozzen sint âne sich selber, dâ wurden sie nû; aber in der zît sint sie geschaffen von nihte unde ist ir leben in im.*

...

Alsô wil ich, daz ein ieglîcher vernünftiger geist in einer lûtern verstentnüsse verstande daz ***ungeschaffen*** *bilde, daz ir leben ist.*

A présent notez bien : « Ce qui est fait est en lui la vie. » Vous les bienheureux, tournez votre raison pour atteindre l'intellect raisonnable, ce sens qui est incréé. « Ce qui est fait est en lui la vie. » Dans cet écoulement éternel d'où toutes les choses se sont écoulées sans elles-mêmes, elles sont advenues maintenant ; mais dans le temps elles sont créées à partir du néant et leur vie est en lui.
…
Je veux donc que tout esprit raisonnable comprenne avec un intellect pur l'image incréée qui est sa vie.

p. 583 :
Ich spriche : daz leben, daz ein lieht ist der menschen, daz ist der mensche selbe, der sich verstât in der wunderheit der unanvenclîchen kraft des vater in dem ûzbruche sînes verborgenen nihtes, in dem überswenklîchen liehte des inneblîbenden wortes, ûzgefüeret in êwige geschaffenheit unde doch daz ***ungeschaffen*** *wesen namlôser istikeit.*

Je dis : la vie qui est une lumière pour les hommes, c'est l'homme lui-même qui se comprend dans la merveille de la puissance sans commencement du Père, dans la percée de son néant caché, dans la lumière très intense de la parole qui demeure en lui, [l'homme] conduit au dehors dans l'éternelle créaturalité et pourtant l'essence incréée de l'être en tant qu'être sans nom.

p. 584 :
*Und alsô wirde ich mit Kristô ein lîp unde mit got ein geist unde bin erhaben mit allen mînen kreften in daz **ungeschaffen** guot unde ziuhe alliu dinc nâch mir in einer blôzen lûterkeit.*

Et je deviens donc un seul corps avec le Christ et un seul esprit avec Dieu et je suis élevé avec toutes mes puissances dans le bien éternel et j'attire toutes choses après moi dans une pureté nue.

p. 585 :
*Ze glîcher wîse, als er solte ziugnüsse geben von dem liehte götlîcher einikeit, diu in Kristô verborgen war, daz sie alle geloupten an in, alsô sol diu vorloufende vernunft geziugnüsse geben der sêle des înblickens in die innersten innekeit, dâ daz fünkelîn ûz liuhtende ist, daz sich anders niht verstât dan ein **ungeschaffen** guot unûzsprechenlîcher gottheit.*

De la même manière, de même qu'il devait rendre témoignage à la lumière de l'unité divine qui était cachée en Christ, afin qu'ils croient tous en lui, de même la raison précédente doit rendre témoignage à l'âme du regard jeté dans l'intimité de l'intime puisque l'étincelle est brillante, qui ne peut se comprendre autrement que comme un bien incréé de la divinité ineffable.

p. 586 :
*Nû sliezent ûf diu ôren der vernunft unde merkent einen verbogenen sin in einem liehten underscheide des geschaffen unde des **ungeschaffen** liehtes, als sant Johannes schrîbet ‚ez was ein wârez lieht'.*

A présent ils ouvrent les oreilles de la raison et repèrent un sens caché par un discernement lumineux entre la lumière créée et la lumière incréée, comme l'écrit saint Jean : « Il était une lumière véritable. »

p. 587 :
*Die **ungeschaffen** verstentnüsse hete Lucifer, und hête Lucifer mit sîner geschaffenheit geschouwet in daz lieht der nâtûre unde hête die geschaffenheit wider umbe tragen mit der nâtûre sîner vernunft in die unverbildeten götlîchen vermügenheit, er enwêre nie gevallen von der wârheit.*

L'intellect incréé, Lucifer l'avait, et si Lucifer avait regardé dans sa créaturalité vers la lumière de la nature et avait porté à nouveau la créaturalité avec la nature de sa raison vers la puissance divine sans forme, il ne serait jamais tombé hors de la vérité.

p. 589 :
*‚Er was in der welt und diu welt bekante sîn niht', als ir vor gehôrt hânt underscheit des geschaffen und **ungeschaffen** liehtes. Nû spriche ich, daz diz war in der welt sîner fürsehenden bekentnüsse. Dô diu welt **ungeschaffen** wesenlich in dem vater war, dô war daz lieht, daz ist giezendiu vernunft, blickende ûf die weltlîchen istikeit, dâ diu welt in dem vater stuont in einer ganzen **ungeschaffenen** einvaltikeit âne alle bilde.*

« Il était dans le monde et le monde n'a pas connu ce qui est sien », comme vous l'avez entendu tout à l'heure, [ce passage] distingue la lumière créée et la lumière incréée. A présent je dis que celle-ci était dans le monde des connaissances contemplatives. Là où le monde était par essence incréé dans le Père, là était la lumière, c'est-à-dire la raison considérant l'être en tant qu'être du monde, puisque le monde se trouvait dans le Père dans une simplicité entièrement incréée, sans aucune image.

p. 616 :
si wirt gelernet in der schuole aller abelegunge und abegescheindenheit aller crêatûre, und in dieser lêrunge muoz der himel diu schuole sîn, daz buoch sol sîn ein lûter herze, diu êwikeiti sil sîn diu lectiôn, daz ***ungeschaffen*** *lieht sol sîn der meister unde diu wârheit sol ouch der meister sîn. Daz meinte Dâvît, dô er sprach ‚ô got, in dînem liehte sehen wir daz lieht'.*

Elle est enseignée à l'école de tout le renoncement et le détachement de toutes les créatures, et dans cet enseignement le ciel doit être l'école, le livre doit être un cœur pur, l'éternité soit être [le contenu de] la leçon, la lumière incréée doit être le maître et la vérité doit aussi être le maître. C'est ce que voulait dire David lorsqu'il dit : « O Dieu, dans ta lumière nous voyons la lumière. »

p. 676 :
Ouch ennimt ir dekeiniu der ander ir eigenschaft : diu ***ungeschaffen*** *nâtûre diu nimt niht der geschaffenen nâtûre ir geschaffenheit, noch diu geschaffen nâtûre nimt niht der* ***ungescheschaffen*** *ur* ***ungeschaffenheit****.*

Aussi aucune ne retire à l'autre son être propre : la nature incréée n'ôte pas à la nature créée sa créaturalité, et la nature créée n'ôte pas à la nature incréée son caractère incréé.

*

In F. JOSTES, *Meister Eckhart und seine Jünger*

Nr. 46, p. 48 :

*Eez ist ein ungeschaffen geist und ein geschaffner, der fleuzet von dem ungeschaffen geist, daz ist der engel, und ein redlich geist, daz ist di sel. Der **ungeschaffen** geist daz ist daz ewig wesen. Der vater cheret daz aug seines grundlosen hertzen in sein eigen wesen daz sin natur ist und siht sich selben an; und do er sich selben ansihet, do siht er in im selben alle werld, alle genug und alle edelheit und alle dinch zemal.*

...

Il existe un esprit incréé et un esprit créé qui s'écoule de l'esprit incréé, c'est-à-dire l'ange, et un esprit intègre, c'est-à-dire l'âme. L'esprit incréé, c'est l'essence éternelle. Le Père tourne l'œil de son cœur sans fond vers sa propre essence qui est sa nature et se contemple lui-même ; et lorsqu'il se contemple lui-même, il contemple en même temps le monde entier, tout bien matériel et toute noblesse et toute chose en même temps.

Nr. 46, p. 49 :
*Sullen wir wircklich werden, daz wir den heiligen geist enphahen, so schullen wir uns halten in der weiz, alz sich heltet der **ungeschaffen** geist gotz. Wir sullen di augen unser vernunft in uns cheren und sullen ansehen di edelcheit unsers geistlichen wesens, wi wir gepildet sein nach der heiligen drivaldicheit, was zu wir geschaffen sein, daz wir dar ze sein geschaffen, daz wir von gnaden geeiniget mugen werden an dem **ungeschaffen** geist gotz. Alz wir dan ansehen di richeit unser selbs, daz wir sollten sein, daz wir seiner richheit mit im gebrauchen mugen, da von sold uns so groz wollust chumen und so groz genug, daz wir nimmer me uzzer lust noch genug gesuchen mochten. Alzo sold wir uns gelich halten dem **ungeschaffen** geist gotz.*

Si nous voulons vraiment devenir, de manière à recevoir l'Esprit Saint, alors nous devons nous maintenir dans la sagesse, de même que se maintient l'Esprit incréé de Dieu. Nous devons tourner les yeux de notre raison en nous et devons contempler la noblesse de notre essence spirituelle, comment nous sommes formés d'après la Trinité sainte, pour quoi nous sommes créés, que nous avons été créés pour être là, afin que nous puissions être unis par grâce à l'Esprit incréé de Dieu. Lorsque donc nous contemplons notre propre richesse, ce que nous devrions être, afin que nous puissions bénéficier de sa richesse avec lui, de là doit nous venir un si grand désir et une si grande satiété que plus jamais nous ne puissions nous trouver sans désir et sans satiété. C'est de la sorte que nous devrions nous maintenir semblables à l'Esprit incréé de Dieu.

Nr. 82, p. 94 :
*Als nu die sele ir geschaffen wesen verleust, so leuhtet ir daz **ungeschaffen** bild, in dem sich di sele vindet noch ir **ungeschaffenheit**, wann all dink sein ein in disem bild noch der eigenschaft dez bilds.*
*Nu sol die sele auz disem selben bild gen, da si ir wesen inne vindet noch der **ungeschaffenheit** dez bildes, und daz muz die sele tûn mit einem gotlichen tot.*

Mais si l'âme perd son essence créée, alors l'illumine l'image incréée, dans laquelle l'âme se trouve avec son caractère incréé lorsque toutes les choses sont une dans cette image et dans la spécificité de [cette] image.
A présent l'âme doit sortir de cette même image, puisqu'elle trouve son essence à l'intérieur et dans le caractère incréé de l'image, et cela, l'âme doit le faire par une mort divine.

Nr. 82, p. 95 :
Wann sant Paulus spricht : Got wonet in einem lieht, do nieman zu kûmen kann. Als nu di sele ist auzgegangen irs geschaffens wesens und irs ***ungeschaffen*** *wesens, da si sich vindet in dem ewigen bild, und si ist kûmen in di gotlichen natur, und si noch dann niht begreift daz reich gots und si daz bekent, daz in daz reich gots kein creatur kumen kann, so enphint di sele ir selbs und get ir eygen weg und ensûcht got nimmer; und allhie so stirbet si iren hohsten tot.*

Lorsque saint Paul dit : « Dieu habite dans une lumière à laquelle nul ne peut parvenir. » Lorque donc l'âme est sortie de son essence créée et de son essence incréée, lorsqu'elle se trouve dans l'image éternelle et qu'elle est parvenue à la nature divine et que même alors elle ne saisit pas le royaume de Dieu et qu'elle reconnaît qu'aucune créature ne peut parvenir au royaume de Dieu, alors l'âme se reçoit elle-même et va son propre chemin et ne cherche plus Dieu ; et c'est ainsi qu'elle meurt de sa plus grande mort.

CONCLUSION

On remarque que le préfixe désigne l'en-deçà de la réalité créée, c'est-à-dire l'étant selon son essence ; l'*un*(*geschaffen*) n'est pas un préfixe privatif, mais désigne ce 'quelque chose' en quoi et par quoi l'accomplissement de l'image se réalise. Qu'est-ce que l'image ? C'est, selon nous, ce qu'Eckhart entend par l'incréé dans l'âme : « Le plus noble et le plus intime dans la nature divine est reproduit très véritablement dans l'image de l'âme. » (Sermon 16 b, p. 150). Or l'image est appelée à dépasser les images pour s'accomplir, à se « déprendre » des images créées pour recouvrer en elle l'Image incréée, suressentielle. Du point de vue de Dieu, il s'agit du Fils comme médiateur entre le créé et l'incréé. Le Fils, image du Père par excellence, réalise le lien entre les créature et la déité, par l'Incarnation et la dynamique pascale ; mais il accomplit pleinement la Parole du Père en 'partant', en quittant le monde. Car ainsi, Il peut nous donner l'Esprit qui représente l'essence du don du Père et du Fils incréés dans le temps. C'est pourquoi Lui-même est incréé. A l'incréé du point de vue de Dieu se rattache le Verbe en tant qu'il est inexprimé – et donc en tant qu'il demeure encore dans le sein du Père : Eckhart situe du point de vue de la Trinité *ad intra* quand il parle de l'incréé de Dieu, depuis l'origine intratrinitaire, le 'Fond sans fond' de Dieu.

Quand il parle d'incréé dans l'âme, Eckhart fait constamment référence à 'l'image' ou à une 'lumière' qui saisit Dieu dans sa nudité, tel qu'il est en lui-même (sermon 48). Or par cette lumière, nous pensons qu'il faille entendre non pas une lumière naturelle à l'âme, mais la lumière même de la grâce, c'est-à-dire la présence du Saint Esprit dans le temple de l'âme. Qu'est-ce à dire ? C'est une lumière qui brille dans les ténèbres, et cette lumière est donc le Verbe. Or le Verbe étant l'image du Père, cette lumière est celle du Père, elle est le Père. Non pas trois incréés, mais Un Incréé, c'est-à-dire une Trinité, Dieu comme *Got* et *Gottheit* – Trinité qui est cette lumière même : présence de l'Esprit Saint incréé en tant qu'il procède de la communion d'amour du Père et du Fils. Saisir Dieu dans cette lumière et par cette lumière c'est le saisir sans le saisir, c'est-à-dire le connaître par la docte ignorance où l'âme n'est plus à elle-même mais tout entière à Dieu, dans l'unité de la Présence qui la ravit au créé pour l'y reconduire « transformée », la recentrer dans l'incréé, dans la

Trinité. C'est pourquoi cette lumière qui est dans l'âme saisit Dieu dans l'accomplissement de la naissance : « Lorsque le Père t'accueille dans cette même lumière afin que tu connaisses et contemples cette lumière dans cette lumière, de la même manière dont il se connaît lui-même et toutes choses selon sa puissance paternelle en ce Verbe – ce même Verbe selon l'intellect et la vérité, ainsi que je l'ai dit –, il te donne le pouvoir d'engendrer avec lui toi-même et toutes choses et il te donne sa propre puissance comme à ce même Verbe. Ainsi, avec le Père, dans la puissance du Père, tu engendres sans relâche toi-même et toutes choses en un continuel présent. Dans cette lumière, ainsi que je l'ai dit, le Père ne connaît aucune différence entre toi et lui, ni aucun avantage, ni plus ni moins qu'entre lui et ce même Verbe. En effet le Père et toi-même et toutes choses et ce même Verbe êtes un dans la lumière. » (Sermon 49, JAH II, p 120)

Par cette lumière il désigne une puissance qui diffère des autres non pas quant à son être mais quant à son opération. Car elle va plus loin que les autres, elle perce en Dieu même, c'est-à-dire traverse les Personnes et va jusque dans la Déité même, dans ce « fond » où elle demeure uni à la Trinité dans son essence. Car cette lumière veut l'unité et non pas la distinction. C'est pourquoi « Ne lui suffit ni le Père, ni le Fils, ni l'Esprit Saint, ni les trois Personnes dans la mesure où chacune d'elles demeure dans sa particularité. »

Elle dépasse la Trinité économique pour aller dans la Trinité *ad intra*, dans ce « fond » qui est un silence simple, immobile en lui-même, et qui par son immobilité même meut toutes choses : dans le « plus intime où nul n'est chez soi. » (Sermon 48, JAH II, p. 114).

*

L'increé du point de vue de l'âme et du point de vue de Dieu

- Du point de vue de Dieu

Dans l'œuvre latine, Eckhart aborde l'increé d'un point de vue logique, métaphysique et théologique, qui dit l'unité du multiple sans s'inscrire lui-même dans une économie quantitative : pur acte d'être, sans existence propre, par quoi ce qui est vient à l'être.

1.1 Dans l'œuvre latine, l'increé de Dieu désigne l'être même de Dieu par opposition à celui des créatures. La substance divine est increée : c'est le propre de Dieu de créer le monde à partir de rien, tandis que c'est le propre de la créature de créer à partir de quelque chose. Au principe, il y a donc l'être de Dieu en tant qu'il est increé.

Le *Commentaire de l'Evangile de Jean* représente une étape déterminante : le Verbe apparaît comme la figure centrale de la théologie d'Eckhart fondée sur le mystère de l'Incarnation, qui posera ensuite le mystère de la divinisation.

« Dans son activité créatrice, Dieu ne se nie pas en tant que Trinité, puisqu'il crée tout dans le Verbe, origine et fin de la création. »[1888] « De là vient que les Pères s'accordent à expliquer que Dieu a créé le ciel et la terre dans le commencement (*in principio*), c'est-à-dire dans le Fils qui est le modèle et la raison idéelle de toutes choses. »[1889] C'est pourquoi nier les raisons idéelles ou idées increées, c'est nier le Fils. C'est donc aussi qu'il faut voir dans l'*In Principio* le commencement increé du monde : dans la Raison et d'après une raison idéelle. Car Eckhart pense la création à partir de l'increé, le temps à partir de l'éternité – ce qui signifie qu'il pense de façon conjointe la génération du Verbe et la création du monde : « Le commencement dans lequel Dieu créa le ciel et la terre est l'instant simple et originaire de

1888 Pierre Gire, Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode, Paris, Cerf, p. 302.
1889 Expositio in Gen, I, n. 5.

l'éternité, celui-là même, dis-je, qui est identiquement et absolument l'instant où Dieu reste de toute éternité et où s'est produit, s'est produite et se produira éternellement l'émanation des Personnes divines[1890]. »

1.2 Dans l'œuvre allemande, d'une façon plus absolue, l'incréé de Dieu désigne sa Déité, son « fond sans fond », c'est-à-dire Dieu en tant qu'il n'est pas *Got* mais *Gottheit* [ce par quoi Dieu est Dieu, à partir de son propre fond : la nature absolument simple de son être originel]. Et la *Gottheit* apparaît comme le principe de l'engendrement des Personnes, du Dieu-*Got*, c'est-à-dire de la Trinité. La Déité s'engendre elle-même et engendre toutes choses. Le dynamisme de l'engendrement est au principe de la Déité, unité dernière au-delà des Personnes divines.

C'est durant la période strasbourgeoise que la pensée d'Eckhart désigne l'incréé de Dieu comme cet au-delà de Dieu lui-même, de ses Personnes : Sermon 48 et Sermon 2 : Dieu en tant qu'il est simplement Un, sans quelque mode ni propriété : là il n'est ni Père, ni Fils, ni Saint Esprit, mais il est un quelque chose qui n'est ni ceci ni cela.

Eckhart peut l'identifier au :

- Père, considéré comme la racine, l'origine.
- à un « désert »
- à un « sans lieu » - qui n'a rien à voir avec un ailleurs.
- A un « fond sans fond » qui est une négation de la négation et signe ainsi l'absolu de la substance.

Dieu naît dans la Trinité de ses Personnes, de l'abîme de la Déité. Ainsi le Père se dit dans celui qui est son image parfaite, dans le Verbe-Fils-Image.

1890 Ibidem.

- Du point de vue de l'âme

La réalité incréée de Dieu n'est pas étrangère à l'homme : elle définit en lui le lieu où Dieu s'engendre selon sa nature incréée. Pour que cet engendrement soit possible, il faut qu'il y ait en l'homme « quelque chose de plus intérieur et de plus élevé et d'incréé, sans mesure et sans mode, où le Père céleste puisse totalement s'imprimer et s'épancher et s'attester : ce sont le Fils et l'Esprit. » *Le livre de la consolation*, *id*, p. 139

Eckhart établit l'existence d'une part incréée et incréable dans le plus intime de l'être humain, un « quelque chose » dans son âme où l'homme aurait part à la même nature incréée, par grâce. Si ces propos lui furent reprochés lors de son procès, ils posent la difficulté de penser l'incréé du point de vue de l'âme.

La question du lieu en lequel, dans l'homme, s'opère l'union originelle et ultime avec Dieu : est-ce dans l'intellect ou dans un « quelque chose » au-delà de l'intellect ?

Tous les textes ne concordent pas sur cette question.

Homme ne vise aucune puissance autre que l'intellect (Sermon 43)

Ce dépassement de l'intellect par l'intellect lui-même est ce que le Maître appelle le « petit château fort » dans le Sermon 2 : principe d'unité au-delà des puissances, fond incréé seul apte à s'unir à l'incréé du fond divin.

Sermons 12 & 13 : De quelle puissance s'agit-il ?

Par plusieurs images, Eckhart tente de la nommer : petite étincelle de l'âme (*vünklin der sêle*), fond de l'âme (*grûnt*), petit château fort (*bürgelin*) ; mais ce quelque chose reste innommable du fait même de sa nature incréée, « plus élevé au-dessus de ceci et de cela que le ciel ne l'est au-dessus de la terre ». Eckhart le décrit comme étant vide et libre, un et

simple : autant d'attributs pour dire la nature incréé de ce lieu qu'aucun regard ne peut pénétrer pas même celui de Dieu.

Ce quelque chose est inaccessible à l'intellect de Dieu comme à celui de l'homme, il n'est accessible à l'incréé de Dieu : « Dans le fond de l'âme ne peut être que la pure et nue Déité » (Sermon 21)

C'est pourquoi ce « quelque chose » n'est pas de l'âme, mais en elle, en tant qu'image de la déité en elle ; c'est pourquoi on peut le concevoir comme *incréé* et *incréable*.

Pour défendre le christianisme d'Eckhart et le soubassement trinitaire de sa pensée théologique, il faut revenir à la figure centrale du Verbe-Fils. L'Incarnation du Verbe assure la médiation entre l'incréé de Dieu et l'incréé de l'âme ; car elle établit le lien entre la substance incréée, absolue de Dieu et la nature créée de l'homme par l'image du Verbe-Fils en l'homme c'est-à-dire par l'intellect. Ici Eckhart articule deux niveaux d'analyse : l'homme est à la fois identique à Dieu, dans la mesure où l'idée de l'homme en Dieu est Dieu (Sermon 10) et différent de lui en tant que créature. La création établit une sortie hors du Principe incréé. Et le retour dans le Principe incréé est alors rendue possible par l'Incarnation du Verbe-Fils, qui continue la création, permettant ce mouvement de retour au Principe : « La course n'est rien d'autre qu'un retrait de toutes les créatures et de se réunir en l'incréé. (*Du détachement*) »

L'homme doit se dépouiller de l'image des créatures (*sich entbilden*) pour revêtir l'Image qu'est le Christ (*überbilden*). L'homme passe ainsi de l'image-idole à l'image-vérité. En cela consiste la perfection de l'homme : « qu'il se tienne au plus égal de l'image qu'il était en Dieu quand entre lui et Dieu il n'y avait pas de différence, avant que Dieu n'ait créé les créatures. » Du détachement, p. 177.

Quand l'homme se trouve dépouillé de l'image-idole et conformé à l'image-modèle-vérité, il est alors formé dans l'image qu'est le Verbe-Fils dans l'uni-formité du fond incréé avec lequel le fond de son âme est un : l'âme est ainsi formée dans sa première image sans image, dans son image incréée. Ceci ne l'arrache pas à elle-même, mais lui révèle ce qu'elle est dans l'origine même de son être, dans sa réalité propre : Sermon 52.

Le terme d'incréé chez Eckhart renvoie à un réseau lexical où les termes de *grunt*, de « néant » et de « quelque chose » soulignent, dans un jeu de variations, l'invariable même.

Si Eckhart expose ses idées à la manière d'un philosophe, il en nourrit le contenu à partir d'une expérience mystique qu'il ne mentionne jamais comme telle mais qui se devine aussi bien dans sa pensée que dans sa terminologie.

On peut entendre *incréé* comme qualificatif ou comme substantif. Dans le premier cas, il désignera ce qui ne relève pas du créé et du créable – et donc ce qui se prend dans l'acception de l'*ex nihilo* divin – c'est-à-dire de ce qui commence et commande la création sans se fonder sur quelque chose d'extérieur à soi : il est alors synonyme de transcendant ou de principiel. Dans le second cas, il sera précédé du déterminant « l' » signifiant qu'il n'y pas un incréé mais l'incréé, et donc que d'emblée la notion se prend en un sens absolu.

L'intention d'Eckhart est de dégager les différents niveaux présupposés de la notion et d'en faire ressortir les implications métaphysiques et ontologiques, tout en ne cessant de dégager le soubassement de théologie trinitaire qu'elle recouvre. Peut-on parler de plurivocité du terme d'*incréé* sans tomber dans une dissémination de sens ou au contraire, doit-on chercher à travers ces différents niveaux de réalité, une univocité comme ce qu'Eckhart entend véritablement par incréé de Dieu et incréé de l'âme ?

Car si l'incréé se décline sur différents registres, il n'en reste pas moins que son sens reste compris dans la sphère de ce qui échappe à tout ce qui est créé et visible, est donc relatif à tout ce qui le précède et l'ordonne. Autrement dit, l'incréé est par essence une notion problématique, car elle se donne comme un « ce qui n'est pas » (préfixe *in*) créé et créable, et donc échappe aux sens et aux discours. Nous sommes devant une aporie.

Aux constructions sur le préfixe moyen-haut allemand *un* correspondent les formations latines en *in* caractéristiques de la théologie apophatique héritée de Denys. C'est donc en lien avec la terminologie latine qu'il convient de définir la conceptualité allemande.

Du point de vue de Dieu, on est face à une double aporie : l'incréé nous renvoie à la toute-puissance divine, à sa transcendance, et en même temps à quelque chose qui la précède ; l'idée de toute-puissance divine implique la création *ex nihilo*. L'incréé de Dieu soutient l'éternité du monde en posant la création comme avènement du « rien » qui la précède. Mais quel est ce rien ? De quelle nature est-il ? Peut-on seulement dire ce qu'il est ? – La création,

loin d'être *ex nihilo*, est-elle pétrie à partir de quelque chose qui lui préexiste, et qui tomberait hors de la sphère divine ? Comment Eckhart va-t-il surmonter l'aporie ?

Sa pierre d'angle est constituée par un rapport conjoint entre les notions d'être, de temps et de créé – prises dans leur acception « négative » ou plutôt apophatique, ces notions renvoient au non-être, au non-temps et au non-créé qui se lisent elles-mêmes dans un troisième moment – moment de dépassement du *non* ou du *in/un* en *über* ou *super* : Sur-Être ou suressence, éternité, et Incréé comme Un. Nous sommes donc renvoyés à une dialectique, analogue à celle qu'Eckhart développe dans le Sermon 40 et qui donne à entendre les implications métaphysiques et théologiques de l'incréé. La double aporie de l'incréé du point de vue de Dieu apparaît ipso facto du point de vue de l'âme, comme en miroir. Car « nulle part Dieu n'est plus spécifiquement Dieu que dans l'âme. » (73, III, 91) Le fond même de la recherche dépend donc de l'idée eckhartienne de l'image, de son statut et de sa portée théologique, et par voie de conséquence, aux notions de lumière et d'obscurité qui la conceptualisent. L'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu est appelé à recouvrer la splendeur de son image première – image au-delà de l'image : image incréée. Mais que serait cette image incréée en l'homme ? L'ombre et la lumière rejoignent la notion d'incréé et l'ouvrent sur le champ mystique qui lui est propre. C'est pourquoi l'incréé est de façon ultime renvoyé à la notion même d'abysse – à ce fond sans fond où se scelle l'unité entre Dieu et l'âme –.

- Conclusion : L'analyse de *Genèse* I, 2

L'analyse de *Genèse* I, 2 renvoie chez Eckhart à deux maîtres : Augustin et à son *De Genesi ad litteram* et Maïmonide et à son *Dux neutrorum*.

Il s'agit de la terre, de la matière, qu'Eckhart qualifie d'*inanis et vacua* – « les êtres inférieurs étant passifs, informes et nus, c'est-à-dire vides et vacants. » Et Eckhart de conclure : « C'est pourquoi elle n'assigne aucun lieu à quoi que ce soit ni ne laisse passer la lumière »[1891]

Avec la terre, on est renvoyé à quelque chose d'informe, d'inchoatif, d'opaque. Comme Augustin le dit en *De Genesi ad litteram* IV, 11, 1 : « Dans le principe Dieu a fait le ciel et la terre, mais cette terre que Dieu fit était invisible et inorganisée (*invisibilis* et

1891 Commentaire de la Genèse I, 2 n. 32. 5, OLME I, p. 289.

incomposita) jusqu'à ce qu'il y établît, dit-il, des distinctions et la tirât de la confusion pour l'organiser selon un ordre déterminé. »[1892]

L'incréé désigne-t-il cette « terre invisible et inorganisée » ainsi que les « ténèbres au-dessus de l'abîme » ? Certes si l'on entend par incréé ce qui n'a pas reçu l'imposition d'une forme. Mais alors pourquoi ni Eckhart, ni Augustin, ni Maïmonide n'emploient-ils ce mot ? Pourquoi sont-ce les adjectifs *inanis*, *invisibilis*, *incomposita* qui sont utilisés et non pas celui d'*increatus* ? Précisément parce que « dans le principe, Dieu fit (ou créa) la terre et le ciel. » L'informe ne désigne pas ici un incréé, mais une notion de confusion de la matière – c'est le sens de « ténèbres au-dessus de l'abîme », c'est-à-dire au-dessus d'une immense profondeur. Et Augustin dit : « Cette profondeur est peut-être ainsi dénommée parce que son absence de forme la rend impénétrable à toute forme d'intelligence »

Informité, non-être, renvoient à la matière : « Les choses terrestres sont matérielles, elles sont passives, imparfaites, nues, misérables et mendiantes du fait même de leur essence »[1893] C'est pourquoi Maïmonide décrit la terre comme une « femme inquiète, impatiente du repos »[1894] Ainsi la terre est matière créée et comme telle elle est vide et vacante : « Vide, nous dit Eckhart, car elle manque en elle-même de toute forme et de tout être, vacante car elle a toujours soif de forme, qu'elle la poursuit et la désire, comme l'infirme, la santé et la mal, le bien. »[1895] Vide et ténébreuse, la matière terrestre, créée, mendie par pauvreté ontologique. Ainsi l'incréé n'a rien à voir avec l'informe créée mais renvoie bien plutôt à une antériorité du créé – à son essence – à ce que la terre mendie : à ce que nous appellerons lumière par opposition à « ténèbres ». Or notons ce passage du *Commentaire de la Genèse* comme capital pour notre propos : « Il faut remarquer en outre que le ciel et la terre sont dits avoir été créés avant la production de la lumière. C'est que les essences des choses créées, sans lumière, c'est-à-dire sans être, ne sont que ténèbres, et que c'est par l'être même qu'elles sont formées, brillent et plaisent » (p. 291)

Cette informité est donc la matière à l'origine de la création. Eckhart la définit, dans la continuité de pensée d'Augustin et de Maïmonide, d'une manière négative : elle est une absence de formes. Et pourtant elle n'est pas égale au rien ou au néant. L'abîme n'est pas égal

1892 De Genesi ad litteram IV, 11, Bibliothèque des études augustiniennes, p. 411.
1893 Commentaire de la Genèse I, 2, p289
1894 Dux neutrorum II, 6.
1895 Cf note 3

au rien ou au non-être : il est à la fois quelque chose et rien. Ainsi par « ténèbres », Eckhart entend la « privation » - privation de lumière - tandis que l'abîme désigne la matière première : « c'est quelque chose entre la forme et le néant, ni formé, ni néant, mais informe et proche du néant ». La terre et l'abîme sont donc informes – et par cette privation de formes, il est impliqué que la matière soit hors du temps, puisque seul ce qui a une forme est sujet au changement. Par conséquent cette matière est de toute éternité. Et citant Augustin au livre XII des *Confessions*, Eckhart reprend le terme : « Si l'on pouvait parler d'un « néant-quelque-chose » ou d'un « c'est-ce-n'est-pas ». La matière première a été faite à partir de rien – du néant - elle-même presque rien. Quel est donc le statut ontologique de la matière ? Elle semble osciller entre l'être et le non-être : elle est absence de formes et de toute éternité. Elle est ce presque-rien à partir de quoi les formes sont modelées. L'absence de formes n'est donc pas néant, mais plutôt instable en ce qu'elle est sans cesse en quête de forme : « Dans ce qui précède, la matière a été appelée « abîme » comme pour dire « sans fond » ou encore à cause de son informité, de son indétermination, de là sa confusion et son instabilité qui font qu'elles ne se reposent sous aucune forme, mais en poursuit toujours une nouvelle comme la femme adultère. »[1896]

Ce presque-rien est donc un rien qui est quelque chose, un *nihil aliquid* dit Augustin (*Confessions* XII, 12, 15), un néant qui est, est non est. Cet état paradoxal de quelque chose qui est tout en étant absolument indéterminé.

L'incréé de Dieu fonde la possibilité même de la création *ex nihilo* :

Avant que le temps ne soit créé, il n'y a pas de temporalité, il n'y a que l'éternité.

Avant que la forme ne soit créée, il n'y a pas de forme, il y a non pas l'informe, mais le fondement même de la forme comme néant ou capacité absolue de toutes les formes

Avant que l'être ne soit créé, il y a non-être, ou ce qui est au-delà de l'être.

Cette informité même et l'abîme qui en est l'image peut aussi bien être corporelle que spirituelle. L'incréé du point de vue de Dieu pose alors la question de savoir comment Dieu

1896 Commentaire de la Genèse, I, 2, n 45, OLME I, p. 303.

prête forme à cette informité elle mêle les dimensions de l'être, du temps, et de la création – autrement dit de la volonté divine, et de son intellect –

Si le Verbe de Dieu est cause de la création, que faisait-il avant ? La volonté incréée de Dieu serait elle-même prise comme un avant, précédant le Verbe, et un après où la création a pris naissance. Mais comment définir cet avant, quelle en est sa nature ?

L'incréé n'a ni un rôle purement descriptif ni un rôle purement métaphorique. Elle englobe des niveaux de réalités distincts mais qui n'en sont pas pour autant séparés. Cette notion se décompose en quatre niveaux conjoints.

- Le niveau du vivant : désignation de l'acte de vivre pur et simple.

- Le niveau métaphysique et ontologique : ce niveau renvoie à la création et au créé.

- Le niveau théologique et noétique : les idées incréées créatrices préexistant dans le Verbe.

- Le niveau métaphorique et mystique : le quelque chose dans l'âme et le baiser de la Déité. Le lien de l'incréé avec le terme d'abîme chez Eckhart.

- Le niveau anthropologique : la voie d'accès à l'incréé dans l'âme. Revenir, par une vie pure et détachée, à cet être que nous avons de toute éternité dans la pensée divine.

Le Dieu incréé est-il un autre Dieu que le Dieu créateur ?

On soulignera l'importance des *Questions parisiennes* dans la pensée de l'Incréé chez Maître Eckhart. L'incréé du point de vue de Dieu pose que Dieu est Intellect et connaître intellectif et non pas étant ni être (Question parisienne 2, § 4). Or, comme il le dit dans le Sermon 9, il ne s'agit pas pour lui de retirer l'être à Dieu, mais de lui attribuer un être plus

noble, et donc d'aller le chercher dans son être pur et nu : « Lorsque nous prenons Dieu dans l'être, nous le prenons dans son parvis, car l'être est son parvis, là où Il habite. Mais où donc Dieu est-Il dans son temple, là où Il brille dans sa sainteté ? C'est l'intellect qui est le temple de Dieu. Nulle part, Dieu n'habite aussi proprement que dans son temple, l'intellect[1897]. » La thèse du primat de l'intellect sur l'être en Dieu pose une interprétation intellectualiste du nom révélé à Moïse dans son commentaire du livre de l'Exode et lui donne toute sa portée dans son Commentaire de l'Evangile de Jean : « En effet, l'évangéliste n'a pas dit : « Au commencement étant l'étant et Dieu était l'étant ». Le Verbe-Intellect de Dieu est donc au cœur de la pensée du Maître, et comme tel il détermine toute sa pensée de l'Incréé – tant du point de vue de Dieu que du point de vue de l'âme. – Mais affirmant la primauté de l'Intellect sur l'être, Eckhart dénie-t-il l'être à Dieu. Vladimir Lossky fait remarquer le contraire. Il montre que pour Eckhart c'est une même chose en Dieu que l'être et le connaître intellectif[1898]. Eckhart rejoint en cela Saint Thomas. Mais là où il s'en sépare, c'est en n'opérant pas la distinction établie par l'Aquinate entre l'être et le connaître intellectif du point de vue de la connaissance humaine[1899]. Sur la fonction fondatrice de l'intellect, on notera l'influence de Dietrich de Frieberg sur Eckhart : la question de l'intellect est donc au cœur de notre sujet si on l'envisage comme ce qui fonde la relation entre l'Archétype et ses images, entre les créatures et leur créateur. Le Verbe-Intellect de Dieu est l'image engendrée dans le fond de l'âme qui participe ainsi à la nature incréée de Dieu par l'image incréée en elle. Ainsi c'est par son intellect que l'homme sera le plus proche de cette image. On note ici une conception de la métaphysique qui ne tient compte ni de la cause finale ni de la cause efficiente, mais se tient exclusivement dans la région de l'intellect. Eckhart s'écarte d'Aristote et de Thomas et développe une pensée originale de l'incréé – qui est précisément ce Verbe-Intellect éternel

qui réunit en lui l'être et le connaître intellectif : « C'est pourquoi tout ce qui est en Dieu est supérieur à l'être et est tout entier connaître intellectif[1900]. » A partir de cette thèse, Eckhart montrer qu'en Dieu il n'y a rien qui soit étant ni être, parce que rien n'est formellement dans la cause et dans l'effet causé, si la cause est véritablement cause : « Or Dieu est la cause de toute l'être. » Donc l'être n'est pas formellement en Dieu. Le thème

1897 Sermon 9, trad. De Libera, p. 277, GF-F
1898 Vladimir Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris, 1960, p. 214.
1899 Saint Tomas d'Aquin, Somme de théologie, I, qu 26, a. 1.
1900 Question parisienne II, 8. Cf Dietrich de Freiberg, De Origine, V, 4, éd. Stegmüller, p. 198. Voir Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, p. 120 s.

noétique des *Questions parisiennes* est directement lié avec le développement de la notion d'incréé dans les Sermons allemands de la période strasbourgeoise. Il y pose un nihilisme intellectuel qui consiste à définir comme non-étant la représentation (la *species*, qui est déjà l'image qu'il développera dans le Sermon 40) rendant ainsi présent l'étant grâce à sa transparence, son non-être, et permet ainsi à l'intellect d'atteindre sa réalité principielle qui est par-delà l'étant.

L'intellect touche ainsi tout ce que Dieu n'est pas, c'est-à-dire tout ce qu'il est au plus intime de lui-même et qui échappe aux discours et aux modalités de la pensée humaine. L'incréé de Dieu désigne le Principe comme Néant ou Incréé, c'est-à-dire comme racine ou origine du créé en ce qu'elle ne se fonde sur rien d'extérieur à elle. C'est le Père comme Intellect qui engendre son Fils-intellect comme sa propre Image – et l'Esprit est l'amour intellect des deux : « Pour pouvoir engendrer son Fils unique, le Père doit engendrer sa propre Image qui demeure au fond de lui-même. L'image telle qu'elle a été en Lui de toute éternité, c'est sa forme qui demeure en lui-même (*forma illius*)[1901]. » Or il est question ici de forme intelligible qui habite le fond sans fond de Dieu en tant que Dieu est sur-essentiellement Intellect pur.

De même Eckhart insiste sur la force de l'intellect capable de « biser » la coque pour que « puisse sortir ce qui est caché dedans », c'est-à-dire qui est capable de percer dans le créé et d'aller jusqu'à l'incréé, jusqu'au noyau sans fond, jusqu'au principe : « Car si tu veux avoir le fruit, il faut que tu brises la coque. Et de même, si tu veux trouver la nature toute nue, il faut briser toute ressemblance ; et plus on avance sur cette voie, plus on approche de l'être[1902]. » Ainsi le connaître intellectif qui est l'acte de l'intellect, est plus noble que l'acte de la volonté, parce que le connaître intellectif procède en épurant et « parvient jusqu'à l'étance de la chose dans sa nudité[1903]. »

L'intellect est cette faculté qu'Eckhart rend capable de pénétrer dans une autre nature, dans une nature incréée – cet *etwas in der seele* qui est son fond sans fond uni au fond sans fond de Dieu. Or Eckhart entend par là une relation de participation fondée sur un désir de plus en plus détaché, de plus en plus ouvert, travaillé par la néant en tant que force intérieure et acte même de désirer. C'est ce désir de l'Image véritable qui conduit l'âme : le désir de l'incréé comme réminiscence d'un quelque chose dans l'âme par quoi elle est unie à Dieu : « La véritable image de l'âme, c'est là où aucune image ne se forme de l'intérieur ou de

1901 Sermon 51, De Libera, p. 344.
1902 Ibidem, p. 345.
1903 Rationes Equardi, p. 124, S.

l'extérieur, autre que ce que Dieu est Lui-même[1904]. » Le désir définit le regard chez Eckhart, et « l'âme a deux yeux, un œil intérieur et un œil extérieur. L'œil intérieur de l'âme est celui qui regarde vers l'essence et reçoit son essence de Dieu sans intermédiaire ; c'est l'œuvre qui lui est propre. L'œil extérieur de l'âme est celui qui se tourne vers toutes les créatures et les perçoit en images selon le mode des puissances[1905]. » A cela Eckhart ajoute une pensée fondamentale pour notre propos dans la mesure où elle définit l'incréé dans l'œil intérieur comme ce qui est l'unité entre l'œil de l'âme et l'œil de Dieu : « Mais l'homme qui est tourné vers lui-même de manière à connaître Dieu dans son propre goût et dans son propre fond, celui-là est libéré de toutes les choses créées et est enfermé en lui-même dans son for de vérité. C'est pourquoi j'ai dit une fois que, le jour de Pâques, Notre-Seigneur était venu chez les disciples, toutes portes fermées ; car celui qui s'est libéré de toute altérité et de tout être créé, en cet homme Dieu ne vient pas : Il est déjà en lui essentiellement[1906]. » Ce long passage du Sermon 10 (Comment l'âme saisit Dieu dans son origine fondamentale) traduit par Alain de Libera, détermine ce qu'il est en est de l'incréé de Dieu du point de vue de la connaissance humaine : un regard orienté dans la même direction, un regard non pas deux mais un, c'est-à-dire qui voit le même – et ce même, l'identité du fond en tant qu'il repose lui-même en lui-même. Cette direction définit un mouvement – celui même du désir qui n'est plus manque, mais expression d'une Présence surabondante, d'un surcroît d'être en ce qu'il est incréé, c'est-à-dire principe transcendant.

Ainsi par l'intellect qui « perce » la coquille du créé, l'incréé se dégage non pas dans une révélation totale – ce qui serait impossible à penser et à voir – mais dans cette approche, dans ce mouvement du désir qui s'approfondit à mesure qu'il est comblé. Intellect au sens d'un infini d'être, d'une possibilité jamais rassasié du désir de l'âme de tendre vers le Principe. Le mouvement de désir est tout entier contenu chez Eckhart dans l'image de la percée qui vise à atteindre l'inatteignable et qui parce qu'il reste inatteignable donne à la percée toute sa raison d'être – sans quoi elle ne serait pas. C'est pourquoi la fonction du connaître intellectif est définie par l'incréabilité, comme tout ce qui se rapporte à l'exercice de cette fonction. C'est à ce connaître intellectif qu'Eckhart renvoie quand il parle d'une « puissance dans l'âme » dans le Sermon 10 : cette puissance « creuse » et « continue à chercher » (*cf* fin du Sermon 48)

1904 Sermon 10, De Libera, p. 283.
1905 Ibidem, p. 284.
1906 *Ibidem*.

Le maître rhénan disjoint et oppose l'être et le connaître intellectif comme il oppose le créable à l'incréable. Cette dernière « opposition » lui permet de poser l'Incréé de Dieu comme Principe intellectif, et lui permet ainsi de réfuter les « esprits frustes » (*grob*) de son temps, ces maîtres contemporains qui estiment l'être supérieur au connaître intellectif et à la vie. Toutefois quand Eckhart appelle être le connaître intellectif, il dépouille l'être de toute connotation ontologique d'ordre créé et le renvoie à l'incréé, c'est-à-dire à la Substance du Principe. Autrement dit, il convient de purifier la conception même de l'être comme identique au connaître intellectif de toute analogie formelle, de toute univocité avec l'étant créature : « L'étant dans sa cause n'est pas étant. Car rien d'univoque n'a vraiment raison de cause[1907]. » C'est pourquoi il sera question de *puritas essendi* plutôt que d'*ens* quand Eckhart renverra Dieu à sa figure de Principe increée.

Ainsi Eckhart propose de réinterpréter la tradition onto-théologique à la lumière de sa notion d'incréé : il intègre au « Je suis celui qui suis » le Néant de plénitude de la notion d'incréé qui contient en elle toutes choses – c'est-à-dire ce qu'est Dieu « dans sa Déité et dans la propriété la plus propre de sa nature propre[1908]. » Réinterprétant *Exode* III, 14, il le rattache essentiellement à *Jean* I, 1 et *Jean* 8, 58, sous la raison même de l'Incréé : « Au commencement était le Verbe » et « Avant qu'Abraham fût, je suis. » Dès avant la création, c'est-à-dire avant même que les choses ne furent créées, Dieu est Un-Incréé – c'est-à-dire au-dessus de l'être, Intellect pur. Or qu'en est-il de ce néant de Dieu identifié à l'incréé ?

C'est dans les Sermons 70 et 71 qu'Eckhart propose quelques-uns de ses développements les plus importants sur les néant identifié à Dieu. On y retrouve le nihilisme intentionnel des Questions parisiennes. L'aspect méontologique des *Questions* se retrouve dans ces Sermons allemands. Ce néant comme incréé servait à Eckhart, dans les *Questions*, à définir Dieu comme Intellect pur. Or dans les Sermons allemands, il envisage ce néant du point de vue de l'âme en tant qu'elle est essentiellement unie à Dieu : l'âme doit être dépouillée. Le détachement comme travail du néant en elle doit l'affranchir de l'intermédiaire des images, de la similitude. C'est pourquoi Jean-François Malherbe, dans « Souffrir-Dieu », la prédication de Maître Eckhart, insiste tant sur la nécessité d' « étreindre Dieu dans sa nudité »[1909], car c'est en elle qu'il se saisit véritablement lui-même. L'incréé ne peut donc être pressenti et vécu par grâce que dans cette « nudité ». Ce n'est que dépouillé de ces images qu'elle peut espérer participer à la connaissance increée que Dieu a de lui-même, c'est-à-dire

1907 *Question parisienne* II, n. 8 ; *Cf Question parisienne* I, n. 10.
1908 Sermon 10, De Libera, p. 287.
1909 Paris, Cerf, p. 107.

qu'elle peut éprouver l'union à la présence intellectuelle de Dieu. On comprend ainsi pourquoi l'homme humble, affranchi ou détaché « a Dieu en son pouvoir autant que Dieu a pouvoir sur lui-même[1910]. » Certes l'incarnation ouvre la voie de l'incréé dans la vie de l'homme créé à l'image de Dieu, mais c'est surtout, à notre avis, la kénose du Christ, au cœur même de la dynamique pascale, qui rend compte de cette notion en son sens le plus profond et le plus paradoxal, et donc, en sa dimension mystique. La kénose de Dieu oblige l'homme à qui il incombe désormais d'être absolument intériorisé dans son fond pour que le Verbe naisse éternellement en lui et que l'âme re-naisse éternellement en Dieu, dans le Fond de la Trinité. L'abaissement de Dieu ouvre ainsi une véritable méditation sur l'incréé dans la vie de l'homme : « Un Dieu abaissé, non pas absolument mais intérieurement, afin que nous soyons élevés[1911]. » La kénose du Christ, comme point d'acmé de la dynamique pascale, nous dit quel degré inouï de gratuité l'amour de Dieu atteint. Par la mort et la résurrection du Christ, le Créateur offre à sa créature de partager sa vie divine dans ce point secret de l'être, qui est le quelque chose d'incréé dans l'âme – lumière de l'image divine demeurée intacte : « cette même lumière saisit Dieu sans intermédiaire, sans que rien le recouvre et dans sa nudité, tel qu'il est en lui-même, et c'est là le saisir dans l'accomplissement de la naissance[1912]. »

*

1910 Sermon 15, JAH I, p. 140.
1911 Sermon 14, JAH I, p. 136.
1912 Sermon 48, JAH II, p. 113.

Sermons Ed. Seuil, Paris / Ed. Kohlhammer, Stuttgart	***Texte allemand***	***Traduction française*** de Jeanne Ancelet-Hustache
Sermon 61, *Misericordia Domini plena est terra,* JAH III, p. 15 *DW* III, pp. 35-36.	*Daz wort des himelschen vaters ist der eigeborne sun, und* ***der geist sînes mundes ist der heilige geist****. Dar umbe koment disiu wort ebene ze dirre hôchzît der heiligen drîvalticheit, wan an disen worten mac man verstân die heiligen drîvalticheit : die wîsheit des suns, dâ er sprichet „an dem worte des vaters“;* ***die güete des heiligen geistes, dâ er sprichet „von dem geiste sînes mundes ist alliu ir kraft“.*** *Diz bekante Paulus wol, dô er gezücket wart in den dritten himel.*	Saint Augustin dit : la Parole du Père céleste est le Fils unique et **l'esprit de sa bouche est le Saint-Esprit**. Voilà pourquoi ces paroles conviennent bien à la fête de la Sainte Trinité car elles permettent de comprendre la Sainte Trinité : la puissance du Père quand il dit que « les cieux sont fondés », la sagesse du Fils quand il dit : « par la parole du Père », **la bonté de l'Esprit Saint quand il dit : « toute leur puissance vient de l'esprit de sa bouche ».** Saint Paul le sut bien quand il fut ravi au troisième ciel.
Sermon 65, *Deus caritas est et qui manet in caritate,* JAH III, p. 36. *DW* III, p. 98.	*Er wâren solche meister, die sprâchen, daz diu minne, diu in uns ist, daz diu der heilige geist waere, und daz enist niht wâr. Diu lîplîche spîse, die wir in uns nehmen, diu wirt gewandelt in uns; aber diu geistlîche*	Certains maîtres ont dit que l'amour qui est en nous est le Saint-Esprit, et ce n'est pas vrai. La nourriture corporelle que nous absorbons est transformée en nous, mais la nourriture spirituelle que nous recevons nous transforme en elle,

Sermon 65, *Deus caritas est et qui manet in caritate,* JAH III, p. 38. *DW* III, p. 101.	*spîse, die wir enpfâhen, diu wandelt uns in sich;* ***und dar umbe sô enwirt götlîchiu minne niht in uns enthalten, wan daz waere iezunt zwei. Aber götlîchiu minne diu entheltet uns und sîn in ir ein.*** *Und sol got und diu sêle ein werden, sô muoz diu sêle ir wesen und ir leben verliesen. Als vil, als dâ blibe, als vil würden sie wol geeiniget. Aber, süln sir ein werden, sô uoz daz ein sîn wesen zemâle verliesen, daz ander muoz sîn wesen behalten : sô sint sie ein.* ***Nû sprichet der heilige geist : sie suln ein werden, als wir ein sîn. „Ich bite dich, daz dû sie ein machest“ in uns.***	et c'est pourquoi **l'amour divin n'est pas contenu en nous, sans quoi ce seraient alors deux, mais l'amour divin nous contient et nous sommes un en lui.** « Père, je te prie de les rendre un comme moi et toi sommes un. » Où deux doivent devenir un, l'un doit perdre son être. De même : si Dieu et l'âme doivent devenir un, l'âme doit perdre son être et sa vie. Autant il en demeurerait ainsi, autant certes ils seraient unis, mais s'ils doivent devenir un, l'un d'eux doit perdre absolument son être et l'autre conserver son être : ainsi ils sont un. **Or le Saint-Esprit dit : ils doivent devenir un comme nous sommes un. « Je te prie de les rendre un » en nous .**
Sermon 75, *Mandatum novum do vobis*, JAH III, pp. 104-105.	Diu dritte minne ist götlich, dar ane wir lernen süln, wie got êwiclîche ûzgeborn hât sînen eingebornen sun und gebirt in nû und êwiclîche – sprichet ein meister – und alsô liget er kindes als ein vrouwe, diu geborn hât, in einer ieglîchen guoten, ûzgebrâhten und îngewonten sêle.	Le troisième amour est divin. Par là nous devons apprendre comment Dieu a éternellement engendré son Fils unique et l'engendre maintenant et éternellement, dit un maître, et ainsi il

DW III, pp. 299-300. Sermon 75, *Mandatum novum do vobis*, JAH III, pp. 104-105. *DW* III, pp. 299-300.	Disiu geburt ist sîn verstantnisse, diu êwiclîche ursprungen ist von sînem veterlîchen herzen, in dem er alle sîne wunne hât. Und allez, daz er geleisten mac, daz verzert er in der verstantnisse, diu sîn geburt ist, und er ensuochet niht ûzer im. Alle sîne wunne hât er in sînem sune, und er enminnet niht wan sînen sun und allez, daz er in im vindet; wan der sun ist ein lieht, daz dâ êwiclîche geliuthet hât in dem veterlîchen herzen. Suln wir dar în komen, sô müezen wir klimmen von natiurlîchem liehte in daz lieht der gnâde und dar inne wahsen in dazd lieht, daz der sun selber ist. **Dâ werden wir geminnet in dem sune von dem vater mit der minne, diu der heilige geist ist, diu dâ êwiclîche entsprungen ist und ûzgeblüejet ist ze sîner êwigen geburt – daz ist diu dritte persône – und ûzblüejende ist von dem sune ze dem vater als ir beider minne.**	l'engendre, comme une femme qui a mis au monde, dans toute âme bonne soustraite à elle-même, demeurant en Dieu. Cette naissance est sa connaissance qui a éternellement jailli de son cœur paternel et en qui il a toutes ses délices. Et tout ce qu'il peut réaliser, il le consume dans la connaissance qui est son engendrement et il ne cherche rien en dehors de lui. Il a toutes ses délices dans son Fils et il n'aime que son Fils et tout ce qu'il trouve en lui, car le Fils est une lumière qui a éternellement brillé dans le cœur paternel. Pour y parvenir, il faut que nous montions de la lumière naturelle dans la lumière naturelle dans la lumière de la grâce et qu'en elle nous croissions vers la lumière que le Fils est lui-même. **Là nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle – c'est la troisième Personne – et s'épanouissant du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque.**

Sermon 69, *Modicum et jam non videbitis me*, JAH III, p. 61. *DW* III, p. 163.	*Nû wizzet, daz gott die sêle als krefticlîche minnet, daz ez wunder ist. Der daz gote benaeme, daz er die sêle niht enminnete, der benaeme im sîn leben und sîn wesen, oder er tôte got, ob man daz sprechen sölte; wan diu selbe minne, dâ mite got die sêle minnet, daz ist sîn leben und in der selben minne blüejet ûz der heilige geist, und diu selbe minne ist der heilige geist. Sît got die sêle alsô krefticlîche minnet, sô muoz diu sêle ein alsô grôz dinc sîn.*	Sachez que Dieu aime si puissamment l'âme que c'est merveille. Celui qui priverait Dieu d'aimer l'âme le priverait de sa vie et de son être ou il tuerait Dieu si l'on pouvait parler ainsi, car le même amour dont Dieu aime l'âme est sa vie et dans ce même amour le Saint-Esprit s'épanouit, et ce même amour est le Saint-Esprit. Puisque Dieu aime aussi puissamment l'âme, il faut que l'âme soit aussi quelque chose de grand.
Sermon 70, *Modicum et non videbitis me*, JAH III, p. 71. *DW* III, p. 196.	*Gnâde ist ein lieht überswebende und übergânde über allez, daz got ie geschuof oder geschepfen möhte.*	La grâce est une lumière transcendante et domine tout ce que Dieu a jamais créé ou pourrait créer. La lumière de grâce, si grande qu'elle soit, est encore minime comparée à la lumière divine.
Sermon 70,	***Sant Paulus sprichet : 'wir suln got bekennen, als wir bekant sîn. Nû***	Saint Paul dit : « Nous connaîtrons Dieu comme nous sommes connus. »

Modicum et non videbitis me, JAH III, p. 71. *DW* III, pp. 197-198.	***spriche ich : ‚wir suln in bekennen rehte, als er sich selben bekennet' in dem widerbilde, daz aleine bilde ist gotes und der gotheit, niht der gotheit dan als vil, als si der vater ist.*** Rehte als vil wir dem bilde glîch sîn, in dem bilde alliu bilde ûzgevlozzen und gelâzen sint, und in dem bilde widerbildet sîn und glîche îngetragen sîn in daz bilde des vaters, als verre als er in uns bekennet, als verre bekennen wir in, als er sich selben bekennet. *Unser herre sprach :* ***‚daz ist daz êwige leben, daz man dich bekenne aleine einen wâren got.'***	Or je dis : « Nous le connaîtrons tout comme il se connaît lui-même » dans le reflet [le Fils] qui est la seule image de Dieu et de la Déité, de la Déité seulement en tant qu'elle est le Père. Tout comme nous sommes semblables à l'image dans laquelle toutes les images ont flué et ont émané [le Fils] où nous sommes reflétés dans cette image et également transférés en l'image du Père, dans la mesure où le Père la reconnaît en nous, dans cette même mesure nous le connaissons comme il se connaît lui-même. Notre-Seigneur dit : **« La vie éternelle, c'est que l'on te connaisse comme un seul vrai Dieu. »**
Sermon 70, *Modicum et non videbitis me*, JAH III, p. 71. *DW* III, p. 196.	Sant Paulus sprichet : 'got wonet und innewonet in einem liehte, dâ niht zuoganges enist'. Dâ enist kein zuoganc, dâ ist ein dar komen. **Moyses sprichet : ‚nie mensche engesach got.'** Die wîle wir menschen sîn und die wîle iht menschlîches an uns lebet und in einem zuogange sîn, sô engesehen wir got niht; wir müezen ûferhaben werden und gesast in eine lûter ruowe und alsô got sehen. Sant Johannes sprichet : **‚wir suln got bekennen rehte, als got sich selber bekennet.'**	Saint Paul dit : « Dieu habite et réside dans une lumière vers laquelle il n'est pas d'accès. » A cela il n'y a pas d'accès [progressif], c'est une arrivée. **Moïse dit : « Jamais homme ne vit Dieu. »** Tant que nous sommes humains et tant que quelque chose d'humain vit en nous et que nous sommes engagés dans l'accès, nous ne voyons pas Dieu ; nous devons être élevés et transférés dans un pur repos, et ainsi voir Dieu. Saint Jean dit : ***« Nous connaîtrons Dieu tout comme Dieu se connaît lui-même. »***

Sermon 67, *Gott ist diu minne, und der in der minne wonet*, JAH III, p. 49. *DW* III, p. 131.	Die gewâren anbetaere die betent got in der wârheit ane und in dem geiste, daz ist : **in dem heiligen geiste.**	Les vrais adorateurs adorent Dieu en vérité et en esprit, c'est-à-dire **dans le Saint-Esprit.**
Sermon 67, *Gott ist diu minne, und der in der minne wonet*, JAH III, p. 49. *DW* III, p. 132-134.	Daz got in der kraft ist, daz sîn wir in dem bilde; **daz der vater ist in der kraft und der sun in der wîsheit und der heilige geist in der güeticheit, daz sîn wir in dem bilde. ‚Dâ bekennen wir, als wir bekannt sîn', und minnen, als wir geminnet sîn.** Diz enist joch sunder werk, wan si wirt dâ enthalten in dem bilde und würket in der kraft als diu kraft; **si ist noch enthalten in den persônen und stât nâch mügenheit des vaters und nâch wîsheit des sunes und nâch der güeticheit des heiligen geistes.** Diz ist noch allez werk in den persônen. Hie oben ist wesen unwürklich; sunder dâ ist aleine wesen und werk. Dâ si ist in gote, jâ, nâch înhangunge der persônen in daz wesen, dâ ist werk und wesen ein, dâ ez ist, dâ si die persônen nimet in der inneblîbunge des wesens, dâ sie nie ûzkâmen, dâ ein lûter wesenlich bilde ist. Ez ist diu wesenlich vernünfticheit gotes, der diu lûter blôz kraft ist intellectus, daz die meister heizent ein enpfenclîchez.	Ce que Dieu est dans sa puissance, nous le sommes en image ; **ce que le Père est dans la puissance et le Fils dans la sagesse et le Saint-Esprit dans la bonté, nous le sommes en image. « Là nous connaissons comme nous sommes connus » et nous aimons comme nous sommes aimés.** Ce n'est pas sa sans opération car elle (l'âme) est incluse dans l'image et opère dans la puissance [divine] comme cette puissance ; **elle est encore incluse dans les Personnes et se comporte selon la puissance du Père, la sagesse du Fils et la bonté du Saint-Esprit.** Tout ceci est encore opération dans les Personnes. Au-dessus est l'être sans opération, tandis que [dans l'image], il n'y a d'être [qu'accompagné] d'opération. Mais où l'âme est en Dieu, tout comme les Personnes s'enracinent dans l'être, là, en vérité, opération et être sont un ; là, elle (l'âme) saisit les Personnes dans l'immanence de l'être, d'où elles ne

		sont jamais sorties et où il n'y a qu'une pure image essentielle. Celle-ci est l'intellect essentiel de Dieu qui est la pure et simple puissance, *intellectus*, que les maîtres nomment « réceptif ».
Sermon 67, *Gott ist diu minne, und der in der minne wonet*, JAH III, p. 49. *DW* III, p. 132-134.	*Nû merket mich ! Dar obe nimet si êrste die lûter absolûcio des vrîen wesens, daz dâ ist sunder dâ, dâ ez ennimet noch engibet; ez ist diu blôze isticheit, diu hât beroubet ist alles wesens und aller isticheit.* ***Dâ nimet si got blôz nâch dem grunde dâ, dâ er ist über wesen.*** *Waere dâ noch wesen, sô naeme si wesen in wesene; dâ enist niht wan ein grunt. Diz ist diu hoehste volkomenheit des geistes, dâ man zuo komen mac in disem lebene nâch geistes art.*	Prêtez-moi attention ! C'est au-dessus de cette image seulement que l'âme saisit l'être, absolu et sans mélange, qui n'a pas de lieu, et où rien n'est reçu ni donné. C'est là le pur être, privé de toute essence et de toute existence. **Là, elle (l'âme) saisit Dieu seulement selon le fond, en tant qu'il est au-dessus de toute essence.** S'il y avait là encore de l'essence, elle saisirait cette essence dans l'être, mais il n'y a là qu'un unique fond. Telle est la plus haute perfection de l'esprit à laquelle on puisse parvenir en cette vie **selon le mode de l'esprit.**
Sermon 67, *Gott ist diu minne, und der in der minne wonet*, JAH III, p. 49. *DW* III, p. 135.	*Nû sint hie zwei wesen. Ein wesen ist nâch der gotheit daz blôz substanzlich wesen, daz ander daz persônlich wesen, und ist doch ein understôz. Wan der selbe understôz Kristî persônlicheit der sêle understôz ist, understandicheit der*	De même que l'homme intérieur échappe spirituellement à son être propre, étant un seul fond avec le fond divin, de même l'homme extérieur devrait aussi être dépouillé de son propre suppôt et recevoir totalement le suppôt de l'être personnel éternel qui

Id.	*êwigen menscheit, und ist ein Kristus an understandicheit, beidiu weselich und persônlich; also müesten wir ouch der selbe Kristus sîn, wir nâchvolgende in den werken alsô, als er in dem wesene ein Kristus ist nâch menschlîcher art; wan, dâ ich diu selbe art bin nâch menscheit, sô bin ich alsô vereiniget dem persônlîchen wesene, daz ich von gnâden in dem persônlîchen wesene bin ein und ouch daz persônlich wesen. Wan denne got in dem grunde des vaters êwiclîche inneblîbende ist und ich in im, ein grunt und der selbe Kristus, ein understandicheit mîner menscheit, sô ist si als wol mîn als sîn an einer understandicheit des êwigen wesens, daz beidiu wesen lîbes und sêle volbrâht werden in einem Kristô, ein got, ein sun.*	est ce même être personnel. Or il y a ici deux modes d'être. **L'un est le pur être substantiel selon la Déité, l'autre est l'être personnel [du Christ]**. Tous deux cependant ne sont qu'une seule substance. Comme cette même substance de la personne du Christ, porteuse de l'éternelle humanité [du Christ], est aussi la substance de l'âme et comme, selon l'être aussi bien que selon la personne, il n'y a qu'un Christ dans la substance, nous devons aussi être le même Christ. Nous devons l'imiter dans ses œuvres, car il est dans l'être un seul Christ selon le mode humain. Etant, selon mon humanité, de la même nature [que le Christ], je suis uni à son être personnel de sorte que je suis par grâce dans l'être personnel un avec lui, et même cet être personnel lui-même. **Comme Dieu [le Christ] demeure éternellement dans le fond du Père, et que je suis en lui comme un seul fond et le même Christ, porteur de mon humanité, celle-ci est aussi bien à moi qu'à lui dans l'unique substance de l'être éternel, en sorte que l'être de l'âme aussi bien que celui du corps sont parfaits en un Christ : un Dieu, un Fils.**
	Ganc ûz allem geschaffenem guote	'Bon serviteur fidèle, entre dans la joie de ton maître ; parce que tu as été fidèle dans de petites choses, je t'établirai au-dessus de tout mon

Sermon 66, *Euge serve bone et fidelis,* JAH III, p. 45. *DW* III, p. 123.	*und ûz allem geteiltem guote und ûz allem gestücketem guote: über allez diz will ich dich setzen in daz* ***ungeschaffen*** *und in daz ungeteilte und in daz ungestückete guot, daz ich selbe bin, und sprach ouch : ‚ganc in die vroüde dînes herren'.*	bien. » Or je vous ai dit quel est le bien du Seigneur et c'est pourquoi il dit : « Entre dans la joie de ton maître, je t'établirai au-dessus de tout le bien créé, de tout le bien partagé, de tout le bien divisé, au-dessus de tout cela je veux t'établir dans le bien **increé** et dans le bien sans partage et dans le bien non divisé que je suis moi-même. »
Sermon 60, *In omnibus requiem quaesivi*, JAH III, p. 11. *DW* III, p. 20-21.	*Unser herre sprichet : 'ich wil mîne vriundinne leiten in die wüestunge und will ze irm herzen sprechen, daz ist ; in die wüestunge von allen crêatûren.*	Le Seigneur dit : « Je conduirai mon amie dans le désert et je parlerai à son cœur », c'est-à-dire dans le désert vide de toutes les créatures.
Sermon 60, *In omnibus requiem quaesivi*, JAH III, pp. 11-12. *DW* III, pp. 22-23.	***Enwürket got sîniu götlîchiu werk niht in der bekantnisse, wa si in der sêle mit mâze begriffen ist; mêr: er würket sie als got götlich. Sô tritet diu oberste kraft her vür – daz ist diu minne – und brichet in got und leitet die sêle mit der bekantnisse und mit allen irn kreften in got und vereinet sir mit gote; und dâ würket got obe der sêle kraft, niht als in der sêle, sunder als in gote götlich.*** *Dâ wirt diu sêle ertoufet in gote und getoufet in götlîcher natûre* ***und enpfaehet dar inne ein götlich leben und ziuhet götlîche ordenunge an sich, daz si geordent wirt nâch gote.***	Dieu n'opère pas ses œuvres divines dans la connaissance, car celle-ci comporte une mesure dans l'âme, mais il les opère divinement en tant qu'il est Dieu. Alors se présente la puissance supérieure – c'est l'amour – et fait sa percée en Dieu et conduit l'âme en Dieu avec la connaissance et avec toutes ses puissances et l'unit à Dieu ; alors Dieu opère au-dessus de la puissance de l'âme non pas en tant qu'elle est âme, mais en tant que divine en Dieu, **alors l'âme est plongée en Dieu et baptisée dans la nature divine**, elle reçoit là une vie divine et elle attire à elle l'ordre divin, en sorte qu'elle est ordonnée selon Dieu.

Sermon 61, *Misericordia Domini plena est terra,* JAH III, p. 15-16. *DW* III, pp. 38-40.	*Der dritte himel ist ein lûter geistlich bekantnisse, dâ diu sêle entzücket wirt allen gegenwürtigen dingen und lîphaftigen dingen. Dâ hoeret man sunder lût und bekennet sunder materie; dâ enist noch wîz noch swarz noch rôt.* ***In disem lûtern bekantnisse bekennet diu sêle got genzlîche, wie er ein ist an der natûre und drîvaltic an den persônen.*** *Von disem bekantnisse sprichet ouch sant Johannes : „**daz lieht erliuhtet alle die, die in diese werlt koment“**; dâ meinet er daz bekantnisse, dâ er ze dem mâle in was. Daz wort sol man blôz verstân, daz er niht wan got enbekante und alliu dinc götlich; und alle die, die in daz bekantnisse koment, die werdent waerlîche erliuhtet, und kein ander.*	**Le troisième ciel est une connaissance purement spirituelle, quand l'âme est soustraite à toutes choses présentes et corporelles**. On n'entend alors aucun son, on connaît sans matière, il n'y a là ni blanc ni rouge. **Dans cette connaissance pure, l'âme connaît Dieu totalement : un dans sa nature, trois dans ses Personnes. C'est de cette connaissance dont parle aussi saint Jean : « La lumière illumine tous ceux qui viennent en ce monde. »** Il entend par là cette connaissance qui lui fut donnée alors. Il faut comprendre cette parole dans sa pureté, c'est-à-dire qu'il ne connaissait par là que Dieu et toutes choses comme divines, et **tous ceux qui parviennent à cette connaissance sont véritablement illuminés**, à l'exclusion de tout autre.
Sermon 65,	***Der gote daz benaeme, daz er mîne***	Celui qui priverait Dieu d'aimer mon

Deus caritas est et qui manet in caritate, JAH III, p. 36. *DW* III, p. 97.	***sêle niht enminnete, der benaeme im sîne gotheit, wan got ist als gewaerlîche diu minne, als er ist diu wârheit; und als er ist diu güete,*** *als waerlîche ist got diu minne.* ***Daz ist ein blôziu wârheit, als got lebet.***	âme le priverait de sa Déité, car Dieu est aussi véritablement l'amour qu'il est la vérité, et de même qu'il est bonté, **Dieu est aussi véritablement l'amour.** C'est la vérité pure, c'est aussi vrai que Dieu vit.
Sermon 65, *Deus caritas est et qui manet in caritate,* JAH III, p. 37. / *DW* III, p. 99.	*« Got ist diu minne, und der in der minne wonet, der wonet in gote, und got wonet in im."*	« Dieu est l'amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. »
Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, p. 138.		Cette ville est l'âme. « Ville » signifie « *civium unitas* », c'est-à-dire **une ville fermée vers l'extérieur et unie intérieurement.** Telle doit être l'âme dans laquelle Dieu doit fluer, préservée extérieurement des embûches et unie intérieurement dans toutes ses puissances.
Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, p. 139.		Ainsi, **il faut que l'âme soit recueillie et concentrée dans la plus noble puissance qui se trouve en elle pour recevoir le « flot » divin qui la comble et la réjouit.** Saint Jean écrit que les apôtres étaient réunis et enfermés lorsqu'ils reçurent le Saint-Esprit.
Sermon 81, *Fluminis impetus*		Mais la grâce que le Saint-Esprit apporte à l'âme est accueillie sans ce qui est autre qu'elle, si l'âme est recueillie dans la puissance simple qui

laetificat civitatem Dei, JAH III, p. 140.		connaît Dieu. La grâce jaillit dans le cœur du Père et flue dans le Fils et de leur union à tous deux elle flue de la sagesse du Fils et flue dans la bonté du Saint-Esprit et est envoyée dans l'âme avec le Saint-Esprit. **Et la grâce est un visage de Dieu, elle est imprimée dans l'âme avec le Saint-Esprit sans ce qui est autre qu'elle et elle rend l'âme conforme à Dieu.**
Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, p. 140.		Si l'âme était élevée aussi loin au-dessus de toutes choses **jusqu'à sa plus sublime liberté**, en sorte qu'elle touche Dieu dans la nudité de la nature divine, elle ne reposerait jamais avant que Dieu ne s'insère en elle et elle en Dieu.
Sermon 82, *Quis, putas, puer iste erit ?* JAH III, p. 145.		**« La main de Dieu » désigne le Saint-Esprit pour deux raisons. L'une est qu'on réalise les œuvres avec la main. L'autre est que celle-ci ne fait qu'un avec le corps et le bras, car toutes les œuvres que l'homme réalise avec la main jaillissent du cœur, pénètrent ensuite dans les membres et sont accomplies par la main.** C'est pourquoi on peut dans ces paroles reconnaître la Sainte Trinité : le Père par le cœur et par le corps. De même que l'être de l'âme se situe principalement dans le cœur (…), de même le Père est le commencement et

Sermon 82, *Quis, putas, puer iste erit ?*, JAH III, p. 145.		l'origine de toutes les œuvres divines. Et le Fils est désigné par le bras comme il est écrit dans le *Magnificat* : « Il a déployé la puissance de son bras. » **Et donc la force divine passe ensuite du corps et du bras dans la main qui figure le Saint-Esprit**. Tout le temps qu'il a du bois, le feu agit. Selon que le feu est grand et que le vent souffle fort, le feu grandit. Par le feu, nous entendons l'amour et, par le vent, l'opération du Saint-Esprit dans l'âme. Plus l'amour est grand dans l'âme, plus est fort le souffle du Saint-Esprit, et plus le feu est parfait, non pas soudainement, mais peu à peu, en raison de la croissance de l'âme, car si l'homme se consumait d'un seul coup, ce ne serait pas bien. **C'est pourquoi le souffle du Saint-Esprit progresse pour que, même si l'homme vivait mille ans, il puisse croître en amour.**
Sermon 82, *Quis, putas, puer iste erit ?* JAH III, p. 147.		**Il ne suffit pas à l'âme que le Saint-Esprit agisse en elle parce qu'il n'est pas de sa nature.** Et comme je l'ai dit souvent : **il lui a donné une lumière divine qui lui est semblable [à lui, à Dieu] et comme sa propre nature**, et il l'a donnée tellement en propre à l'âme qu'elle est **comme une partie de l'âme**, afin qu'il puisse opérer en elle

		avec joie, ainsi qu'on peut le constater par la lumière qui agit selon la noblesse de la matière sur laquelle elle tombe.
Sermon 82, *Quis, putas, puer iste erit ?* JAH III, p. 147.		**La grâce** doit élever l'âme jusqu'à Dieu. **L'œuvre de la grâce** est d'attirer et d'attirer pleinement. … Alors l'âme qui se laisse attirer est **merveilleusement ravie** et se perd elle-même, comme si on versait une goutte dans un bassin rempli de vin, si bien qu'elle ne sait plus rien d'elle-même et s'imagine qu'elle est Dieu.
Sermon 83 *Renovamini… Spiritu mentis vestrae*, JAH III, pp. 151-152		L'âme aussi est touchée par le renouvellement dans la mesure où elle se nomme âme, car elle se nomme âme parce qu'elle donne la vie au corps et est la forme du corps. Le renouvellement la touche aussi en tant qu'elle se nomme esprit. Elle se nomme esprit parce qu'elle est séparée d' « ici » et de « maintenant » et de tout élément naturel. Mais là où est l'image de Dieu et sans nom, comme Dieu, aucun renouvellement ne la touche :

		elle est seulement éternité comme étant en Dieu.
Sermon 83, *Renovamini… Spiritu mentis vestrae*, JAH III, pp. 152-153.		Tu dois totalement échapper à ton être-toi et te fondre dans son être-Lui et ton être-toi et son être-Lui doivent si totalement devenir un « mien » que tu comprennes éternellement avec lui son être originaire incréé et son Néant innommé.
Id.	*Du must och han an obersten creften an iegelicher ein guldin vingerlin. Die obersten crefte der sint och drie. Die erste heiset ein enthaldende craft, Memoria. Diese kraft gelichet man dem vater in der driualtikeit. an dire solt du haben ein guldin vingerlin, das isti : ein enthalten, dc du al ewige ding in dir enthalten solt. Die ander heiset verstendikeit, Intellectus. Diese craft glichet man dem sune. an dirre solt du och han ein gulden vingerlin, Dc ist : bekantnis, dc du got zu allen zitten solt bekennen -, als wie ? – Du solt in bekennen ane bilde, ane mittel und ane glichnis. Sol aber ich also got bekennen ane mittel, so mus vil bi ich*	Tu dois avoir un anneau d'or pour chacune des puissances supérieures. Les puissances supérieures sont également trois. La première est une puissance qui retient : ***memoria***. Dans la Trinité, on compare cette puissance au Père. Tu dois avoir pour elle un anneau d'or, c'est-à-dire une réserve en sorte que tu retiennes en toi toutes les choses éternelles. La deuxième se nomme intellect, ***intellectus***. On compare cette puissance au Fils. Tu dois avoir pour elle aussi un anneau d'or, c'est-à-dire une connaissance afin que tu connaisses Dieu en tout temps. Comment ? Tu dois le connaître sans image, sans intermédiaire et sans comparaison. Mais si je dois ainsi

Sermon 83, *Renovamini… Spiritu mentis vestrae*, JAH III, pp. 153. *DW* III, p. 447.	*er werden und er ich werden. Me sprich ich : Got mus vil bi ich werden und ich vil bi got, alse gar ein, das dis, er und dis ich Ein ist werdent und sint und in der istikeit ewiklich ein werk wirkent; wande vil nüzze sint dis er und dis ich, dc ist got und die sel. Ein einig, hie oder ein einig, nu so mochte dis ich mit dem er niemer gewirken noch ein gewerden.* ***Die dirte craft heiset wille, Voluntas, dise craft glichet man dem heiligen geiste. An dirre solt du han ein guldin vingerlin, dc ist : du minne, das du got minnen solt.***	connaître Dieu sans intermédiaire, il faut absolument que je devienne lui et qu'il devienne moi. Je dis davantage : Dieu doit absolument devenir moi, et moi absolument devenir Dieu, si totalement un que ce « lui » et ce « moi » deviennent un et soient un « est », et opèrent éternellement une seule œuvre, dans l'être-Lui car ce « lui » et ce « moi », Dieu et l'âme, sont très féconds. Un seul « ici » et un seul « maintenant » et ce « moi » et ce « lui » ne pourraient jamais agir ni devenir un. **La troisième puissance se nomme volonté, *voluntas* On compare cette puissance au Saint-Esprit. Pour elle tu dois avoir un anneau d'or : c'est l'amour dont tu dois aimer Dieu.**
Sermon 83, *Renovamini… Spiritu mentis vestrae*, JAH III, pp. 154. *DW* III, p. 448.	*Wie sol in denne minnen ?* *Du solt in minnen, als er ist* ***Ein nit-got, Ein nit-geist, Ein nit-persone, Ein nut-bilde****, Mer : als er ein luter pur clar Ein ist, gesundert von aller zweiheite, und in dem einen sulen wir ewiklich versinken von nite zu nute.*	Comment dois-tu aimer Dieu ? Tu dois l'aimer en tant qu'il est **un Non-Dieu, un Non-Intellect, un Non-Personne, un Non-Image.** Plus encore : en tant qu'il est un Un pur, clair, limpide, séparé de toute dualité. Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer : du Quelque chose au Néant.

Commentaire :

Maître Eckhart fait référence à de nombreuses reprises au rôle du Saint-Esprit dans la vie trinitaire de Dieu et à sa mission de Personne incréée, distincte de celles du Père et du Fils, bien qu'il leur soit uni, selon la substance, dans l'unité du fond de la Trinité : Dieu un dans sa nature, trois dans ses Personnes.

Tantôt désigné comme « main de Dieu », tantôt comme « flot divin », tantôt comme « lumière », tantôt comme « amour » ou encore comme « bonté », l'Esprit Saint n'est pas l'image du Père, de la Déité, comme l'est le Fils (le Fils qui est la seule image de Dieu et de la Déité, de la Déité seulement en tant qu'elle est le Père. Sermon 70, JAH III, p. 71), mais il est un « épanouissement », un « fleurissement » ou encore un « jaillissement », c'est-à-dire une Présence que nul ne saurait voir ou toucher, mais seulement « goûter » ou « ressentir » dans ses effets transfigurant. L'Esprit est ce feu qui attise la vie intérieure de l'âme et réveille en elle le « souvenir de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme. » (3ème point du programme de prédication) Car l'Esprit Saint est ce feu qui brûle sans consumer, ce « buisson ardent » de la syndérèse – ce plus intime à l'âme qu'elle ne l'est à elle-même et où se réalise la naissance éternelle du Verbe :

« Là nous sommes aimés dans le Fils par le Père avec l'amour qui est le Saint-Esprit, éternellement jailli et s'épanouissant dans sa naissance éternelle – ***c'est la troisième Personne*** *– et s'épanouissant du Fils vers le Père en tant que leur amour réciproque. » Sermon 75,* Mandatum novum do vobis*, JAH III, pp. 104-105.* Dâ werden wir geminnet in dem sune von dem vater mit der minne, diu der heilige geist ist, diu dâ êwiclîche entsprungen ist und ûzgeblüejet ist ze sîner êwigen geburt – **daz ist diu dritte persône** – und ûzblüejende ist von dem sune ze dem vater als ir beider minne. *(*DW *III, pp. 299-300).*

C'est pourquoi, Eckhart précise que l'Esprit ne „vient" que dans une âme recluse, profondément retirée en elle-même, concentrée en sa « fine pointe » : « Cette ville est l'âme. « Ville » signifie « *civium unitas* », c'est-à-dire **une ville fermée vers l'extérieur et unie intérieurement.** Telle doit être l'âme dans laquelle Dieu doit fluer, préservée extérieurement des embûches et unie intérieurement dans toutes ses puissances.

Ainsi, **il faut que l'âme soit recueillie et concentrée dans la plus noble puissance qui se trouve en elle pour recevoir le « flot » divin qui la comble et la réjouit.** Saint Jean écrit que les apôtres étaient réunis et enfermés lorsqu'ils reçurent le Saint-Esprit. » (Sermon 81, *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*, JAH III, p. 139).

L'incréé dans l'âme rejoint l'incréé de Dieu dans un rapport d'analogie, en même temps que dans une dialectique du créé et de l'incréé où l'Esprit Saint joue le rôle de moteur vers l'unité entre le fond de Dieu et le fond de l'âme. Or Eckhart fait une remarque importante pour comprendre en quoi le Saint Esprit ne fait pas les choses à la place de l'âme, mais joue le rôle d'un 'aiguillon' – en effet, il exhorte l'âme à s'ouvrir à la grâce, et ainsi par elle, à pénétrer dans son fond où règne le seul goût incréé de Dieu : « **Il ne suffit pas à l'âme que le Saint-Esprit agisse en elle parce qu'il n'est pas de sa nature.** Et comme je l'ai dit souvent : **il lui a donné une lumière divine qui lui est semblable [à lui, à Dieu] et comme sa propre nature**, et il l'a donnée tellement en propre à l'âme qu'elle est **comme une partie de l'âme**, afin qu'il puisse opérer en elle avec joie, ainsi qu'on peut le constater par la lumière qui agit selon la noblesse de la matière sur laquelle elle tombe. » (Sermon 82, *Quis, putas, puer iste erit ?* JAH III, p. 147).

Eckhart envisage la mission de l'Esprit Saint depuis l'éternité de la Déité, c'est-à-dire depuis la Trinité *ad intra*, ne séparant pas la dynamique interne de l'engendrement du Fils de son mouvement *ad extra*.

Si l'agir divin en son fond, en tant qu'il est engendrement éternel du Fils par le Père, définit la nature incréée de Dieu, la création et l'Incarnation seront l'expression de la même nature dans un mouvement *ad extra*. L'engendrement du Fils par le Père est un engendrement mutuel car il n'y a pas de Père sans Fils. Ce qui fait le Père, c'est la présence du Fils. Et il n'y a pas de Fils sans Père.

De même l'Esprit Saint ne saurait être sans ce mutuel engendrement, car il en procède. Or le fait même qu'il en procède est capital pour comprendre la présence incréée de Dieu qui inhabite la fine pointe de l'âme. Ainsi l'âme en son « quelque chose », en sa syndérèse, est à l'image de cette vie trinitaire, c'est-à-dire à l'image de cette dynamique de l'étreinte permanente de l'engendrement mutuel : « Le même amour dont Dieu aime l'âme est sa vie et dans ce même amour le Saint-Esprit s'épanouit, et ce même amour est le Saint-Esprit. Puisque Dieu aime aussi puissamment l'âme, il faut que l'âme soit aussi quelque chose de grand. » Sermon 69, *Modicum et jam non videbitis me*, JAH III, p. 61. *wan diu selbe minne, dâ mite got die sêle minnet, daz ist sîn leben und in der selben minne blüejet ûz der heilige geist, und*

diu selbe minne ist der heilige geist. Sît got die sêle alsô krefticlîche minnet, sô muoz diu sêle ein alsô grôz dinc sîn. DW III, p. 163.

Ainsi l'engendrement ne reste pas purement interne à la Trinité. Car cet engendrement est la raison d'être incréée du Père : 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, car Dieu a toute sa joie dans la naissance, c'est pourquoi il s'engendre en nous afin qu'il ait toute sa joie dans l'âme et que nous ayons toute notre joie en lui. » (Sermon 59, JAH II p. 194). Car si le Père engendre son Fils en son fond, c'est pour l'engendrer tout pareil dans le fond de l'âme qu'il a créé à son image. C'est pourquoi l'âme, qui se définit essentiellement par ce fond ou syndérèse, ne peut trouver de repos et de bonheur tant que Dieu n'a pas engendré son Fils en sa fine pointe. Car cette étincelle en l'âme ne vibre que par son désir de retrouver l'origine incréée, le 'Principe sans principe' qu'est la déité. Ainsi l'incréé dans l'âme, c'est la naissance éternelle du Fils en elle. Ce thème de la naissance, au cœur de l'Evangile de Jean, est aussi central dans les sermons allemands.

Ainsi la syndérèse n'atteint sa plénitude, n'étreint l'âme tout entière que si Dieu engendre son Fils en elle : alors toute l'âme est habitée par la présence du Verbe qu'elle porte et qu'elle enfante : toute l'âme devient un temple pour la naissance de Dieu. L'âme se définit par ce désir d'unité entre son fond et le fond de Dieu. C'est pourquoi elle ne cesse de « dépouiller » Dieu de ses images, de vouloir le saisir dans sa pureté, dans sa nature incréée : « Pour que rien ne me soit caché en Dieu, rien qui ne me soit ouvert, il faut qu'aucune similitude ne soit ouverte en moi, aucune image, car aucune image ne nous ouvre la Déité ni l'être de Dieu. Si quelque image ou quelque similitude demeurait en toi, tu ne deviendrais jamais un avec Dieu. C'est pourquoi afin que tu sois un avec Dieu, aucune image ne doit se former en toi, qu'elle s'y imprime ou s'y exprime, c'est-à-dire que rien en toi ne soit caché qui ne devienne manifeste et soit jeté dehors[1913]. »

De même, Dieu ne cesse de chercher à conquérir l'âme en sa plus noble partie afin d'y enfanter son Fils. L'âme et Dieu se cherchent : « Dieu est un bien qui pourchasse de son amour toutes les créatures, afin qu'elles le pourchassent à leur tour, tant il est délectable pour Dieu d'être pourchassé par toutes les créatures[1914]. » Or ils ne se chercheraient pas s'ils ne s'étaient déjà « trouvés » éternellement en cette origine incréée, en cette relation réciproque de leur « fond » (car Dieu contient éternellement en Lui toutes les créatures) : « Dieu est

[1913] Sermon 76, *Videte qualem caritatem dedit nobis pater*, JAH III, p. 113.
[1914] Sermon 63, JAH III, p. 27.

l'origine et il est l'amour, c'est pourquoi l'âme ne peut se satisfaire que d'amour : « L'amour est Dieu. » Saint Augustin dit : « Seigneur, si tu me donnais tout ce que tu peux offrir, cela ne me suffirait pas si tu ne te donnais toi-même à moi[1915]. » C'est pourquoi : « **L'âme est faite pour un bien si grand et si sublime qu'elle ne peut en aucune manière trouver le repos et se hâte constamment de dépasser tous les modes afin de parvenir au bien éternel qu'est Dieu, pour lequel elle est créée**. » *Diu sêle ist gemachet ze einem sô grôzen und sô hôhen guote, dar umbe enmac si niht geruowen an deheiner wîse und ist alle zît îlende, daz si kome über alle wîse ze dem êwigen guote, daz got ist, dâ si zuo geschaffen ist*[1916].

Ainsi toute la vie spirituelle de l'âme, toute la mystique d'Eckhart, repose sur cette quête de l'unité incréée, c'est-à-dire de l'unité entre le fond de Dieu et le fond de l'âme, autrement dit l'unité qui a lieu dans le temps depuis l'éternité: « Quand une image est peinte au mur, le mur porte l'image. Celui qui aime l'image au mur aime le mur en même temps ; celui qui enlèverait le mur enlèverait aussi l'image, mais si vous enlevez le mur en sorte que l'image demeure, l'image est porteuse d'elle-même ; celui qui alors aime l'image aime une image dans sa pureté[1917]. »

Le Saint Esprit est ce lien fondamental entre le temps et l'éternité, entre le créé et l'incréé : il est ce moteur vers l'unité, celui qui prépare et permet la naissance éternel du Verbe dans l'âme. C'est là sa mission : il attire l'âme à Dieu, et ainsi la fait revenir à cette fine pointe d'elle-même où elle donner naissance au Fils. C'est pourquoi, dans la Trinité économique, le Saint Esprit est l'amour : « Notez-le ! Quand on dit « Dieu est l'amour », on pourrait demander de quel amour il est, car mon amour est plus d'un, et ainsi on s'éloignerait de « un ». C'est pourquoi, afin que je reste près de « un », je dis : « Dieu est amour. » … Or « Dieu est amour » car il m'aime de l'amour dont il s'aime lui-même, et celui qui l'en priverait le priverait de toute sa Déité[1918]. »

L'âme aspire à l'unité selon l'ordre de la création à partir grâce à cette fine pointe d'elle-même qui est tout entière dans l'éternité. Parce qu'il y a un quelque chose d'incréé dans l'âme, la naissance éternelle du Fils est rendue possible en elle, et ainsi l'*Überbildung* comme assomption de l'être humain dans l'union à Dieu, comme l'explique Marie-Anne Vannier

[1915] Sermon 63, JAH III, p. 27.
[1916] Sermon 62, *Got hât die armen gemachet durch die rîchen,* JAH III, p. 22. / *DW* III, p. 64.

[1917] Sermon 63, JAH III, p. 28.
[1918] Sermon 63, JAH III, p. 28.

dans son article « Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart ? » C'est pourquoi elle cite le sermon 69 où Eckhart expose un point central de sa théologie pour comprendre ce qu'il entend par « incréé » : « L'image-modèle (*Urbild*) et l'image-copie (*Abbild*) sont si absolument une que l'on ne peut pas concevoir de différence ».C'est dans cette unité que l'image prend sa véritable dimension. Sa coque se « brise » (sermon 51) pour laisser apparaître sa divinité. « Là où elle est une image de Dieu et sans nom, comme Dieu, aucun renouvellement ne la touche : elle est seulement éternité comme étant en Dieu[1919]. »

Ainsi la mission du Saint Esprit dans le temps est la divinisation de l'homme. Cette *deificatio* signifie une vie totale en Dieu, un principe d'unité, une unité de la fine pointe de l'âme avec l'Unité incréée de Dieu : l'âme est ainsi introduite dans la vie trinitaire, dans le ce plus intime d'elle-même qui est le plus intime de la Trinité. Or c'est parce qu'elle est image de Dieu, et non pas Dieu lui-même, que l'âme est introduite dans l'unité incréée. C'est parce qu'il y a en l'âme (et non pas de l'âme)un « quelque chose » d'incréé que la naissance éternelle du Verbe est possible en elle. Eckhart ne dit pas que ce quelque chose est l'âme, mais il précise bien « dans l'âme ». Il ne s'agit pas d'un génitif mais d'un ablatif, et c'est en ce sens qu'il faut comprendre le rôle central de l'image dans la théologie d'Eckhart.

Qui ex simplicitate crederet, diceret et scriberet aliquid increatum in anima ut partem animae, non esset haereticus nec damnaretur ». (<*Magistri Echardi Responsio ad articulos sibi iöpositos de scriptis et dictis suis*> n. 106, p. 286,16). De même : *Item alibi quod « in anima sit una virtus vel potentia, quae non sit creata vel creabilis, et si tota anima esset hujusmodi, ipsa esset increata « et anima,, in quantum esset natura, in tantum esset increata. Sed alia reportatio habet quod anima in quantum est creata, in tantum est ipsa natura. <articuli extracti de Sermonibus>* n. 59, p. 315, 4-5.

Eckhart s'explique ainsi devant ses censeurs : « C'est une erreur de dire que nous sommes transformés et changés en Dieu. En effet, un homme saint et bon ne devient pas le Christ lui-même, ni Fils unique et les autres ne sont pas sauvés par lui ; il n'est pas l'image de Dieu, Fils unique de Dieu, mais il est à l'image de Dieu, membre du véritable et parfait Fils unique. Nous en sommes les cohéritiers, ainsi qu'il est dit et c'est ce que signifie la comparaison employée. De même ainsi que de nombreux pains sur différents autels sont transformés en ce

[1919] Sermon 83, JAH III, p. 152.

même vrai corps unique du Christ (…), alors que les espèces de ces pains demeurent, ainsi en est-il de notre âme par la grâce de l'adoption, et nous sommes unis au vrai Fils de Dieu. »
Comme l'explique Kurt Flasch[1920], Eckhart se situe dans la continuité de la théologie de Thierry de Freiberg[1921], et il montre ainsi que c'est l'image qui introduit l'être humain à l'unité de la vie intratrinitaire, à la Déité : « Dans la mesure même où l'homme possède la grâce et est le fils de Dieu, il a pouvoir sur Dieu et sur les œuvres de Dieu parce qu'il ne veut pas autrement et pas autre chose que ce que Dieu veut et opère ». Il ne s'agit donc pas d'une confusion entre la nature de l'âme et la nature de Dieu, entre l'incréé dans l'âme et l'incréé de Dieu, mais d'une filiation, d'un devenir fils dans le Fils, de l'héritage d'une unité éternelle. L'Esprit Saint est ce troisième qui fait le lien et permet de comprendre l'enjeu de l'analogie dans la théologie d'Eckhart, car comme il le dit : « Certains maîtres ont dit que l'amour qui est en nous est le Saint-Esprit, et ce n'est pas vrai. La nourriture corporelle que nous absorbons est transformée en nous, mais la nourriture spirituelle que nous recevons nous transforme en elle, et c'est pourquoi **l'amour divin n'est pas contenu en nous, sans quoi ce seraient alors deux, mais l'amour divin nous contient et nous sommes un en lui.** » ***und dar umbe sô enwirt götlîchiu minne niht in uns enthalten, wan daz waere iezunt zwei. Aber götlîchiu minne diu entheltet uns und sîn in ir ein.*** *"* (Sermon 65, *Deus caritas est et qui manet in caritate,* JAH III, p. 36./ *DW* III, p. 98). « Père, je te prie de les rendre un comme moi et toi sommes un. » Où deux doivent devenir un, l'un doit perdre son être. De même : si Dieu et l'âme doivent devenir un, l'âme doit perdre son être et sa vie. Autant il en demeurerait ainsi, autant certes ils seraient unis, mais s'ils doivent devenir un, l'un d'eux doit perdre absolument son être et l'autre conserver son être : ainsi ils sont un. **Or le Saint-Esprit dit : ils doivent devenir un comme nous sommes un. « Je te prie de les rendre un » en nous.**
L'accomplissement de la dialectique du créé et de l'incréé, dans l'unité du fond de l'âme et du fond de Dieu, dans la filiation, s'apparente à l'*Überbildung* : c'est au-dessus de cette image seulement que l'âme saisit l'être, absolu et sans mélange, qui n'a pas de lieu, et où rien n'est reçu ni donné : C'est là le pur être, privé de toute essence et de toute existence. **Là, elle (l'âme) saisit Dieu seulement selon le fond, en tant qu'il est au-dessus de toute essence** (*ez ist diu blôze isticheit, diu hât beroubet ist alles wesens und aller isticheit. Dâ nimet si got blôz nâch dem grunde dâ, dâ er ist über wesen)*. S'il y avait là encore de l'essence, elle saisirait

[1920] Cf K. Flasch, Procedere ut imago. Das Hervorgeben des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg", in : K. Ruh (éd), Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposion Kloster Engelberg, Stuttgart 1986, 125-134?
[1921] Loris Sturlese, art. cit., 18-31.

cette essence dans l'être, mais il n'y a là qu'un unique fond. Telle est la plus haute perfection de l'esprit à laquelle on puisse parvenir en cette vie **selon le mode de l'esprit.** (Sermon 67, *Gott ist diu minne, und der in der minne wonet*, JAH III, p. 49./ *DW* III, p. 132-134). C'est pourquoi les vrais adorateurs que le Père et le Fils recherchent sont ceux qui sont tout entier rassemblés dans leur syndérèse, et donc ceux qui adorent Dieu « en esprit et en vérité » et donc dans le Saint Esprit (Sermon 67, *Gott ist diu minne, und der in der minne wonet*, JAH III, p. 49). C'est pourquoi adorer le Père c'est dégager la coque du créé pour faire surgir l'incréé, c'est faire sa « percée » (*durchbruch*) *dans les racines d'où émane le Fils et où s'épanouit le Saint-Esprit (*Sermon 69, *Modicum et jam non videbitis me*, JAH III, p. 65).

* *

*

BIBLIOGRAPHIE

I°) Les œuvres de Maître Eckhart

1°) Les oeuvres latines

Die lateinischen Werke, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1971.

Volume 1 :
Prologi in Opus tripartitum, dans Opus propositionum, *dans Opus expositionum ; Expositio libri Genesis précédé par les Prologues et les Commentaires de la Genèse et de l'Exode selon la recension du manuscrit E* (Ampon, Erfurt).

Volume 2 :

Expositio Libri Exodi, édité par Konrad Weiss ; *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici* ; *Expositio Libri Sapientiae* ; *Expositio Canticae* 1, 6. Les trois derniers chapitres de Joseph Koch et de Heribert Fischer.

Volume 3 :
Expositio sancti Evangelii secundum Johannem, par Karl Chris, Bruno Decker, Josph Koch, Heribert Fischer, Albert Zimmermann.

Volume 4 :
Sermones, édité par Ernst Benz, Bruno Decker, Joseph Koch.

Volume 5 :

Collatio in Libros Sententiarum, Joseph Koch ; *Quaestiones Parisienses et Sermo die b. augustini Parisius habitus*, Bernhard Geyer *; Tractatus super Orationem Dominicam*, Erich Seeberg. A ces textes parus s'ajouteront, outre un sermon donné en 1294 à Paris, les documents relatifs à la vie et au procès d'Eckhart.

Collatio in libros sententiarum ; Sermo Paschalis A. 1294 *Parisius habitus* / Meister Eckhart *Die deutschen und lateinischen* Werke / Meister Eckhart ; hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die lateinischen Werke* / hrsg. von Albert Zimmermann und Loris Sturlese.

2°) Les œuvres allemandes

Die deutschen Werke, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1971

Volume 1 : *Predigten 1 à 24.*

Volume 2 : *Predigten 25 à 59.*

Volume 3 : *Predigten 60 à 86*.

Volume 4 : *Les Traités* composant le *Liber Benedictus : Das buoch der göttlichen troestunge, Von dem edeln menschen, Die rede der underscheindunge, Von Abgescheidenheit*, par Joseph Quint.

Le Commentaire de l'Oraison dominicale, René Klibansky, Leipzig, 1934 ; les Prologues par H. Bacour ; ibid, 1935 ; *Les Questions parisiennes*, A. Dondaine, ibid., 1936. (Voir l'œuvre latine de Maître Eckhart).

Lectura Eckhardi: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet / hrsg. von Georg Steer und Loris Sturlese ; koordiniert von Dagmar Gottschall
Publication : Stuttgart ; Berlin ; Köln : W. Kohlhammer, 1998.

3°) Les apocryphes

Les *Dits* de Maître Eckhart (paroles, sentences ou aphorismes résumant et parfois déformant la pensée du Maître) ont été publiés pour la première fois par Franz Pfeiffer – sous le titre *Sprüche* – dans son édition non critique des Œuvres allemandes du Maître :

-Fr. Pfeiffer, éd. *Deutsche Mystiker des Vierzehnten Jahrhunderts*, vol. II, Meister Eckhart, Leipzig, 1857, p. 596-627 [reprint : Aalen, Scientia Verlag].

-Le texte apocryphe, Telle était soeur Katrei, il a également été publié par Pfeiffer, sous le titre Daz ist Swester Katrei Meister Ekehartes Tohter von Strazburc.

-Fr. Pfeiffer, éd., Deutsche Mystiker des Vierzehnten Jahrhunderts, vol. II, Meister Eckhart, ibid, p.248-475.

4°) Les traductions françaises

a°) Œuvres latines

Volume 1 :
Le Commentaire de la Genèse ; (précédé des) Prologues / de Maître Eckhart ; texte latin, introduction, traduction et notes par Fernand Brunner,... Alain de Libera,... Édouard Weber,... Émilie Zum Brunn,... *L'Oeuvre latine de Maître Eckhart* / trad... par Alain de Libera,... Edouard Weber,... Émilie Zum Brunn,.... ; 1 Paris : Éditions du Cerf, 1984.

Volume 6 :
Le Commentaire de l'Evangile selon Jean. 1, Le Prologue [Texte imprimé] : chap. 1, 1-18 / Maître Eckhart ; texte latin, avant-propos, trad. et notes par Alain de Libera,... Edouard Wéber,... Emilie Zum Brunn, ...
L'Oeuvre latine de Maître Eckhart / traduction par Alain de Libera,... Edouard Weber,... Émilie Zum Brunn, 6, Paris : Ed. du Cerf, 1989.

Maître Eckhart, *Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique*, traduit du latin et commenté par Fernand Brunner, texte établi avec la collaboration éditoriale d'Alain de Libera, Genève, Ad Solem, 2002.

Les Questions parisiennes I & II in : *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie.* Etudes, textes et traductions par Emilie Zum-Brunn, Z. Kaluza, Alain de Libera, P. Vignaux, E.-H. Weber, Paris, 1984 (« Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Section des sciences religieuses », 86).

Commentaire du livre de l'Exode / maître Eckhart ; traduction, introduction par Pierre Gire ; Traduction de : *Expositio libri Exodi* / Publication : Association des Facultés catholiques de

Lyon, 1980. Collection : Cahiers de l'Institut catholique de Lyon 2.

Commentaire du Notre Père / Maître Eckhart ; traduit du latin et présenté par Éric Mangin ; en collaboration avec Diane Dupré La Tour. Suivi de la Prière de Maître Eckhart / traduite du moyen haut allemand par Gérard Pfister ; postface de Marie-Anne Vannier / Traduction de : Super oratione dominica / Publication : [Orbey] : Arfuyen, impr. 2005 / 27-Mesnil-sur-l'Estrée : impr. Book it / Collection : Les carnets spirituels.

b°) Œuvres allemandes

Traités et sermons, traduit de l'allemand par F. Aubier et J. Molitor avec une introduction par Maurice de Gandillack, Paris, Aubier-Montaigne, 1942 (« Philosophie de l'Esprit »)

Œuvres de Maître Eckhart, Sermons-Traités, traduit de l'allemand par Paul Petit, Préface de J-P. Lombard, Paris, Gallimard, 1942 (« Les classiques allemands ») ; réédité, Gallimard, 1987 (« Tel », 126).

Les Traités, introduction et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1971 (d'après Quint) ; réédité, Seuil, 1996 (« Points Sagesses », 111)

Les Sermons, tomes 1, 2 et 3, introduction et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1974 (vol. 1), 1978 (vol. 2), 1979 (vol. 3).

Dieu au-delà de Dieu : sermons XXXI à LX / maître Eckhart ; trad. et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière / Titre d'ensemble : Sermons allemands de maître Eckhart. ; 2 / Publication : Paris : Albin Michel, 1999 / Collection : Spiritualités vivantes.

Maître Eckhart ou la joie errante, Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann, Paris, Ed. L'Expérience intérieure, Coll. dirigée par Roger Munier.

Discours du discernement / Maître Eckhart ; trad. du moyen haut allemand et présentés par A. J. Festugière ; Traduction de : *Des Rede der Unterscheidunge* / Publication : Paris : Arfuyen, 2003 / Collection : Les carnets spirituels.

La divine consolation ; suivi de L'homme noble / Maître Eckhart ; trad. du moyen-haut allemand, présenté et annoté par Wolfgang Wackernagel.
Publication : Paris : Rivages poche, 2003 / Collection : Rivages poche. Petite bibliothèque.

Du détachement et autres textes / Maître Eckhart ; trad. du moyen-haut allemand et présenté par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière ; Publication : Paris : Rivages, 1995 Collection : Rivages poche. Petite bibliothèque, Payot.

Conseils spirituels: 24 discours du discernement, trad. par Wolfgang Wackernagel, Paris 2003.

Du miracle de l'âme (Vom Wunder der Seele) / Maître Eckhart ; trad. de l'allemand par Jeanne Ancelet-Hustache, Alain de Libera, Paul Petit... [et al.] ; avant-propos de Joachim Bouflet ; Publication : Paris : Calmann-Lévy, 1996 / Collection : Sagesse. Sagesses de vie.

Et ce néant était Dieu : sermons LXI à XC / Maître Eckhart ; trad. et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière ; Sermons allemands de Maître Eckhart 3 ; Publication : Paris : A. Michel, 2000 / Collection : Spiritualités vivantes : au format de poche.

L'étincelle de l'âme : sermons I à XXX / Maître Eckhart ; trad. et présentés par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière ; Traduction de : Deutsche Predigten Titre d'ensemble : Sermons allemands de Maître Eckhart. Publication : Paris : A. Michel, 1998, Collection Spiritualités vivantes.

Sur la naissance de Dieu dans l'âme, cycle des sermons 101 à 104, traduit du moyen-haut allemand par Gérard Pfister, préface de Marie-Anne Vannier.

c°) Les apocryphes

Les dits de Maître Eckhart / Maître Eckhart ; trad. du moyen-allemand par Gérard Pfister en collaboration avec Marie-Anne Vannier ; préf. de Marie-Anne Vannier Traduction de : Sprüche / Publication : Orbey : Arfuyen, 2003 / Collection : Les carnets spirituels.

Les dialogues de Maître Eckhart avec sœur Catherine de Strasbourg / [attribué à] Maître Eckhart ; trad. du moyen haut-allemand par Gérard Pfister en collab. avec Marie-Anne Vannier ; préf. de Marie-Anne Vannier / Traduction de : Daz ist Swester Katrei, Meister Ekehartes Tohter, von Strasburg / Publication : Orbey : Arfuyen, 2004 / Collection : Les carnets spirituels.

Poème, Suivi d'un Commentaire anonyme, texte français et postface de Alain de Libera, Paris, Arfuyen, 1998, (« Ivoire » 7) ; réédité, *Le Grain de Sénevé*, Paris, Arfuyen, 1996 ; nouvelle édition, *Le Grain de sénevé, suivi du Commentaire sur le Grain de Sénevé*, traduit du moyen haut allemand et du latin et présenté par Alain de Libera, Orbey, Arfuyen, 2004 (« Les Carnets spirituels », 22).

II°) Les principales sources de Maître Eckhart

***NB* : Eckhart lit les Pères grecs dans les traductions que Jean Scot Erigène en propose.**

❖Les Néoplatoniciens. Les traductions du grec au latin par Guillaume de Moerbeke

Proclus, *Commentaire sur le "Parménide"* de Platon / Proclus ; trad. de Guillaume de Moerbeke; éd. critique par Carlos Steel ; suivie de l'éd. des extraits du " Commentaire sur le Timée " trad. par Moerbeke ; Leuven : University press, 1982-1985 ; 2 vol., [17]-63 775 p. ; coll. Ancient and Medieval philosophy. Series I ; 3. Ancient and medieval philosophy. Series 1 / De Wulf-Mansion Centre ; 3-4. Comprend : 1, Livres I à IV ; 2, Livres V à VII : (Et) Notes marginales de Nicolas de Cues.

Proclus, *Éléments de théologie*, Traduction, introduction et notes par Jean Trouillard ; Paris : Éditions Montaigne (Ligugé, impr. Aubin), 1965. Bibliothèque philosophique.

Expositio super Elementationem theologicam Procli, *De Animabus* / Bertoldo di Moosburg ; a cura di Loris Sturlese ; presentazione di Eugenio Massa Roma : Ed. di Storia e letteratura, 1974 ; coll. Temi e testi ; 18.

Expositio super elementationem theologicam Procli ; *de Animabus* / Bertholdo di Moosburg ; a cura di Loris Sturlese ; presentazione di eugenio Massa Roma : Ed. di Storia e Letteratura, 1974 ; coll. Temi e testi / a cura di Eugenio Massa ; 18.

Tabula contentorum in expositione super elementationem theologicam Procli / Bertoldo di Moosburg ; a cura di Alessandra Beccarisi ; presentatione di Loris Sturlese Pisa : Scuola normale superiore, 2000 ; coll. Centro di cultura medievale ; 9.

Damascius, *Des premiers principes : apories et résolutions...* / Damascius ; introd., notes et trad. du grec par Marie-Claire Galpérin ; Lagrasse : Verdier, 1987.

Damascius, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes, avec le tableau sommaire des doctrines des Chaldéens de Michel Psellus* ; traduits pour la première fois et accompagnés de commentaires et d'un index très développé, par A.-Ed. Chaignet ; Paris : E. Leroux, 1898.

Damascius, *De la triade et de l'unifié*; texte établi pas Leendert Gerrit Westerink,... ; trad. par Joseph Combès,... ; *Traité des premiers principes* ; 2 ; Paris : les Belles Lettres, 1989.

Thémistius, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, trad. de Guillaume de Moerbeke, Louvain, Publicatoins universitaires ; paris : béatrice-Nauwelaerts, 1957.

❖Saint Augustin

Saint Augustin, *Confessions*, texte de l'édition M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel, G. Bouissou, Paris, Etudes augustiniennes, BA XIII – XIV, 1992.

De genesi ad litteram libri duodecim, traduction, introduction et notes par P. Agaëse, A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, BA XLVIII, 1972.

De immortalitate animae, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de P. de Labriolle, Paris, Desclée de Brouwer, BA V, 1939.

De magistro, introduction, traduction et notes de G. Madec, Paris, Desclée de Brouwer, BA VI, 1976.

De Trinitate, texte de l'édition bénédictine, traduction et notes par M. Mellet o.p., Th. Camelot o.p., introduction par E. Hendrickx o.e.s.a., avant-propos par G. Madec, Paris, Etudes augustiniennes, BA XVI, 1995 – 2ème réimpression, Brepols, 1991.

De vera religione, texte, traduction et notes par J. Pegon s.j., Paris, Desclée de Brouwer, BA VIII, 1951.

Ennarationes in psalmos, in *Opera omnia*, éd. J.-P. Migne, Paris, PL 36, 1841, Turnhout, Brepols, 1991.

Homélies sur l'Evangile de Saint Jean, traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, Paris, Etudes augustiniennes, BA LXXIV/A, 1993.

Cité de Dieu, Paris, Etudes augustiniennes, BA LXXIV/A, 1993.

❖Maxime de Chrysopolis ou saint Maxime le Confesseur

La mystagogie, introduction, traduction et notes de Marie-Lucie Charpin-Ploix, Paris, Migne, DL 2005.

La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur / contient un choix de textes de Maxime traduits du grec. Paris, Les éditions du Cerf, 1996.

Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur *par Alain Riou. Paris, Beauchesne, 1973.*

Théologie de l'agonie du Christ : la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mise en lumière par saint Maxime le Confesseur */ par François-Marie Léthel ; réface de M. J Le Guillou. / En appendice, choix de textes de Maxime le Confesseur. Paris, Beauchesne, 1990.*

Maxime le Confesseur, *Expositio orationis dominicae, in Opera omnia, cura et studi F. Combefis, o.p. S. Maximi liber de variis difficilibus locis ss. Patrum Dionysii et Gregorii, quem ex codice Gudiano descripsit, et in latinum sermonem interpretatus, post Johannis, Scoti et Th. Gale Tentamina, primus integrum edidit F. Oehler, theologiae doctor, accurante et denuo recognoscente*, J.P. Migne, Paris, 1860, PG 90, reprint Turnhout, Brepols, 1991.

Henri de Gand, *Les Quaestiones in librum de causis attribuées à Henri de Gand* / édition critique [par] John P. Zwaenepoel,... ; Louvain : Publications universitaires ; Paris : Béatrice-Nauwelaerts, 1974 ; coll. Philosophes médiévaux ; 15.

La demeure de l'être: autour d'un anonyme : étude et traduction du "Liber de causis" / Pierre Magnard, Olivier Boulnois, Bruno Pinchard, Jean-Luc Solère ; Paris : J. Vrin, 1990 ; coll. Philologie et Mercure. Note(s) : Contient le texte en latin et sa traduction française en regard du "Liber de causis" attribué par certains à Ibn David.

Denys l'Aréopagite

La Théologie mystique, Paris, Migne, « Les Pères dans la foi ».

Les Noms divins, Paris, Migne, « Les Pères dans la foi ».

Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita
Berlin : W. De Gruyter, 1990- / Patristische Texte und Studien.

*D. Dionysii Areopagitae Coelestis hierarchia, Ecclesiastica hierarchia, Divina nomina, Mystica theologia, Duodecim epistolae [ex interpretatione Ambrosii Camaldulensis], cum scoliis Jacobi Fabri Stapulensis...*Venetiis : in vico sanctae Mariae Formosae, ad signum Spei. 1556

D. Dionysii Areopagitae Opera omnia quae extant. Ejusdem vita. Scholia incerti authoris in librum de Ecclesiastica hierarchia. Quae omnia nunc primum a Joachimo Perionio,... conversa sunt. Hisce accessere... patrum D. Ignatii atque Polycarpi et Martialis epistolae,...Coloniae : apud M. Cholinum, 1557

D. Dionysii Areopagitae *Opera omnia quae extant. Ejusdem vita. Scholia incerti authoris in librum de Ecclesiastica hierarchia. Quae omnia nunc primum a Joachimo Perionio,... conversa sunt. Hisce accessere...* patrum D. Ignatii atque Polycarpi et Martialis epistolae,...

De divinis nominibus / Pseudo-Dionysius Areopagita *Corpus Dionysiacum* ; 1 **;** Berlin : W. de Gruyter, 1990 ; Patristische Texte und Studien

Oeuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite. Traduction, préface et notes par Maurice de Gandillac,... ; Paris, Aubier (impr. de Chantenay), 1943 ; Bibliothèque philosophique

Jean Cassien

De institutis coenobiorum, De incarnatione contra Nestorium; ed. Michael Petschenig / Cassiani opera/ Ed. altera supplementis aucta / curante Gottfried Kreuz / Wien : Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004 / Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum; 17.

Institutions cénobitiques ; texte latin revu, introd., trad. et notes par Jean-Claude Guy,...De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis Paris : les éd. du Cerf, 2001. Sources chrétiennes, 109.

Les saints moines d'Orient : IVe siècle... / textes choisis et présentés par le R.P. Placide Deseille, Namur : éd. du Soleil levant, 1959 ; coll. Les écrits des saints.

Traité de l'Incarnation / De Incarnatione : contre Nestorius / Jean Cassien ; introd., trad. du latin et annotation par Marie-Anne Vannier Paris : les éd. du Cerf, 1999.

❖Boèce et Isidore de Séville

Boèce, *De consolatione philosophiae, Opuscula théologica,* edidit C. Moreschini, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum.

Boèce, *Traités théologiques*, traduction et présentation par A. Tisserand, édition bilingue, Paris, GF Flammarion, 2000.

Isidore de Séville, *Etymologies*, éd. P. Marschall, Paris, Belles Lettres, 1983.

❖Jean Damascène

Jean Damascène, *Homélies sur la nativité*, SC 80.

Jean Damascène, Opera homiletica et hagiographica / Johannes von Damaskos Die Schriften des Johannes von Damaskos. ; 5 ; Berlin : W. de Gruyter, 1988; Patristische

Jean Damascène, Le visage de l'invisible ; trad. du grec par Anne-Lise Darras-Worms,... ; introd. théologique de Mgr Christoph Schönborn, OP... ; introd. historique, notes, bibliogr.,

guide thématique et glossaire par Marie-Hélène Congourdeau,...Pròs toús diabállontas tàs hagías eikónas ; Paris : Migne, 1994 ; Les Pères dans la foi ; 57.

❖Jean Scot Erigène

Jean Scot Erigène, *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, introduction, texte critique et traduction de E. Jeauneau, Paris, Ed. du Cerf, SC 180, 1972.

Jean Scot Erigène, *Periphyseon*, Livre I (« La nature créatrice incréé »), introduction, traduction et notes par F. Bertin, Paris, Puf, Epiméthée, 1995.

❖Saint Anselme et saint Bernard

Saint Anselme, *Proslogion,* PL 18.

Saint Anselme, *Monologion,* PL 19.

Saint Anselme, *De la procession du saint Esprit,* PL 20.

Saint Bernard de Clairvaux, *Sermo de vigilia Nativitatis, in Opera Omnia*, tertiis curis D. Joannis Mabillon accurante J.-P. Migne, PL 183, 1854, reprint Brepols 1995.

Saint Bernard de Clairvaux, *Tractatus de consideratione, in Opera Omnia,* tome III, ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, Rome, Editiones cistercienses, 1966.

•Les Victorins

Le ♯Cur Deus homo♯ / d'Anselme de Canterbury. Et le ♯De arrha animae♯ / d'Hugues de Saint-Victor ; traduits pour Philippe le Bon [par] Pierre Crapillet, ...

Hugues de Saint-Victor / Roger Baron. Hugues de Saint-Victor lexicographe, trois textes inédits.

Hugues de Saint-Victor, *Oeuvres choisies* (latin-français). 1997
L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor ; [Tournai] : Brepols, 1997- Note(s) : Extrait de Cultura neolatina, anno 16, fasc. 2-3, 1956.

Richard de saint Victor, *La Trinité*, SC 63.

❖Guillaume de saint Thierry

Guillaume de saint Thierry, La contemplation de Dieu; L'oraison de Dom Guillaume / Guillaume de Saint-Thierry ; introd., texte latin et trad. par Dom Jacques Hourlier,... Paris Ed. du Cerf, 1997 ; Sources chrétiennes n° 61 bis.

Oeuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry ; De la nature du corps et de l'âme ; De la nature et dignité de l'amour ; Sur le cantique des cantiques (extraits)Texte impriméintrod., trad. et notes par J.-M. Déchanet, O. S. B.,... ; Paris : Aubier-Montaigne, 1944 ; Bibliothèque philosophique.

Exposé sur l'Épître aux Romains / Guillaume de Saint-Thierry ; introd. trad. et notes par F. Antoine Bru / Expositio in Epistolam ad Romanos ; Paris : OEIL, 1986

- Lettre aux frères du Mont-Dieu / *Guillaume de Saint-Thierry ; trad. et présentée par... Robert Thomas, O.C.S.O... : Epistola ad fratres de Monte Dei ; Chambarand : [Abbaye de N.-D. du Sacré-Cœur], 1967 : Pain de Cîteaux ; 33-34.*

❖Avicenne / Averroès

Avicenne, *De Anima...*, éd. Venetiis, 1508

Avicenne, *Liber De anima seu sextus De naturalibus....* [1, I], I-II-III ; Edition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet. Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke.

Avicenne, *Liber primus naturalium. Tractatus primus, De causis et principiis naturalium* ; éd. critique de la trad. latine médiévale par S. Van Riet ; introd. doctrinale par G. Verbecke Avicenna latinus ; 8 ; Louvain-la-Neuve : E. Peeters ; Leiden : E. J. Brill, 1992.

Averroès, *Tractatus de animae beatitudine*, éd. Venetiis 1552, Tome IX.

❖Maïmonide

Maïmonide, *Le Guide des Egarés,* traité de théologie et de philosophie / par Moïse ben Maimoun dit Maïmonide; trad. pour la première fois sur l'original arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munk,... Nouv. Ed., Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, cop. 1981 ; 3 vol. (XVI-462, XVI-380, XXIV).

Maïmonide, *Le livre de la connaissance*; trad. de l'hébreu et annoté par Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui ; Paris : Presses universitaires de France, 2004.

Maïmonide, *Le Livre des commandements*; trad., commenté et annoté par Anne-Marie Geller. Traduction de : Sefer ham-miṣwôt ; publication à Lausanne ; [Paris] : l'Âge d'homme, 1987.

❖Saint Bonaventure

Saint Bonaventure, *Breviloquium* ; texte latin de Quaracchi et trad. française Paris : Éd. franciscaines, 1967 ; Bibliothèque bonaventurienne.

Saint Bonaventure, *Commento al Vangelo di San Giovanni* / traduzione di Eliodoro Mariani ; introduzione, note e indici di Jacques Guy Bougerol / Opere di San Bonaventura ; 7, 1-2 / Opere di San Bonaventura. Parte seconda, Opere esegetiche.

Saint Bonaventure, *Exempla Sacre Scripture*. -: *Incipiunt exempla Sacre Scripture ex utroque Testamento, secundum ordinem litterarum collecta, et primo, de Abstinentia. - "Fol. n VI" : Exempla Sacre Scripture, ex veteri et novo Testamento collecta, secundum ordinem litterarum, finiunt feliciter. Impressaque Parisius subrbiis ("sic") sancti Germani de pratis per Petrum Levet. - "A la fin" : Finit brevis tabula secundum ordinem alphabeti feliciter* Parisius, (s. d.)

Saint Bonaventure, *Le monde, créature de* Dieu / texte latin de Quaracchi et trad. française ; introd. et notes par Trophime MouirenBreviloquium ; Paris : éd. franciscaines, 1967 / Bibliothèque bonaventurienne.

❖Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin

Albert le Grand, *Commentarium in Ioannem*, recognitum per R.A.P.F Petrum Iammy, t. XI, Lugduni, 1651
Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, in *Opera omnia*, t. XVII/2, hrsg. Von W. Fauser, Münster, 1993

Albert le Grand, *Enarrationes in Iohannem* (Jean 1, 1), in Opera omnia, tome XXIV, éd. Borgnet, Paris, 1890.

Albert le Grand, *In de anima*, in *Opera omnia*, tome VII/1, C. Stroik o.m.i.

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *Le Verbe Incarné en ses mystères*, Tome premier, L'Entrée du Christ en ce monde, 1-re partie, Nouvelle édition entièrement revue par Jean-Pierre Torrell, o.p. Paris, Cerf 2003.

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, *Question* I, qu. 45, art. 6 ; Nouvelle édition entièrement revue par Jean-Pierre Torrell, o.p. Paris, Cerf 2003.

Saint Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate,* in *Opera Omnia*, ed. Leonina, *t. XXII / 1, Rome, 1975 ; XXII / 2, Rome, 1991 ; XXII / 3, Rome, 1976.*

Saint Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité*, q. 11, *Le Maître* (*De Magistro*), texte latin de l'édition léonine, introduction, traduction et notes par B. Jollès, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1992.

❖Siger de Brabant et Roger Bacon

Siger de Brabant, *Quaestiones in metaphysicam* ; texte inédit de la reportation de Cambridge, éd. revue de la reportation de Paris [par] Armand Maurer, ...Louvain-la-Neuve, [Belgique] : Éd. de l'Institut supérieur de philosophie ; Paris : diff. Belles Lettres, 1983 ; coll. Philosophes médiévaux ; 25.

Les «Quaestiones super librum de causis» ; édition critique, Antonio Marlasca [O.P.] Louvain : Publications universitaires ; Paris : B. Nauwelaerts, 1972 ; coll. Philosophes médiévaux ; 12.

Roger Bacon, *Epistola... de secretis operibus artis et naturaeHamburgi*, 1618

Roger Bacon, *Metaphysica... de viciis contractis in studio theologieOxonii*, (s. d.)

Roger Bacon*, Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I-IV), questiones supra de Plantis, nunc primum edidit Robert Steele, collaborante Ferdinand M. Delorme,... Accedit Metaphysica vetus Aristotelis e cod. vetustissimis, nunc primum* edidit Robert Steele, Oxonii, 1932.

Roger Bacon, *Questiones supra undecimum prime philosophie Aristotelis (Metaphysica XII), primae et secundae*, Oxonii, 1926/ Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. VII.

❖Duns Scot et Guillaume d'Ockham

Duns Scot, Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences, étude historique et critique/ [par le P. Balić] ; Louvain : la Revue, 1927 ; Bibliothèque de la "Revue d'histoire ecclésiastique".

Oeuvres complètes (latin). 1950.*Doctoris subtilis et Mariani b. Ioannis Duns Scoti... Opera omnia / studio et cura Commissionis Scotisticae...* Civitas Vaticana : Typis polyglottis Vaticanis, 1950.

Opera omnia / Joannis Duns Scotis,... ; [préf. de Lucas Waddingus ; Editio nova ; Parisiis : L. Vivès, 1891.

Guillaume d'Ockham,*Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Quaestiones in librum quartum sententiarum reportatio* / éd. Rega Wood et Gedeon Gal. Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica. Opera theologica. / cura Instituti Franciscani ; 7 ; St. Bonaventure (N.Y.) : St. Bonaventure university, 1984.

Guillaume d'Ockham, Traité sur la prédestination et la prescience divine des futurs contingents / Guillaume d'Ockham ; textes introduits, traduits et annotés par Cyrille Michon

Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium Paris, J. Vrin, 2007 ; Note(s) : Textes latins avec trad. française en regard. - En appendice, choix d'extraits d'œuvres de Guillaume d'Ockham.

❖**Dietrich de Freiberg**

L'être et l'essence : le vocabulaire médiéval de l'ontologie : deux traités "De ente et essentia" de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg / présentés et trad. par Alain de Libera et Cyrille Michon/ Paris: /d. du Seuil, 1996 / Points. Essais.

Dietrich de Freiberg, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg* / Loris Sturlese / Hamburg : F. Meiner, cop. 1984. / coll. Corpus philosophorum Teutonicorum Medii aevi.

❖ *Liber de causis* / Anónimo ; ed. bilingüe, estudio preliminar y bibliografía de Rafael Aguila ; trad. del texto latino de Rafael Aguila, Francisco J. Fortuny i Bonet, Cirilio García Román...[et al.]; Liber de Causis ; Bilbao : Universidad del Pais Vasco, 2001 ; Filosofa.

❖*Liber viginti quattuor philosophorum* / [attribué à Hermès Trimégiste] ; cura et studio Françoise Hudry. Hermes latinus. ; 3, 1 Turnholti = Turnhout [Belgique] : Brepols ed. pontificii, 1997
Corpus christianorum. Continuatio mediaeualis ; 143.

❖*Les Sentences* de Pierre Lombard, *Sententiarum Libri quatuor*, J.-P. Migne, Paris, PL 192, 1841, Brepols, 1991.

❖***Femmes mystiques***

Hadewijsch d'Anvers, *Écrits mystiques des béguines* / Hadewijch d'Anvers ; trad. du moyen-néerlandais par Fr. J.-B. P. [Jean-Baptiste Porion], Paris : Éd. du Seuil, 1994 ; Points. Sagesses n° 65.

Hadewijsch d'Anvers, *Les lettres* : 1220-1240 : la perle de l'école rhéno-flamande / Hadewijch d'Anvers ; trad. du moyen-néerlandais et présentées par Paul-Marie Bernard Paris : le Sarment, 2002 ; Trésors de la spiritualité chrétienne.

Hadewijsch d'Anvers, *Lettres spirituelles* / Sept degrés d'amour / Béatrice de Nazareth ; [introd., notes et] trad. du moyen-néerlandais par fr. J.-B. Porion, Genève : C. Martingay ; Paris : Éd. de la Source, 1972 ; Ad solem.

Marguerite Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour* / introduction, traduction [de l'ancien français] et notes, Max Huot de

Longchamp ; Paris : A. Michel, 1984 ; Coll. Spiritualités vivantes. Série Christianisme.

Mechthild de Magdebourg, *La lumière fluente de la Divinité, Das fliessende Licht der Gottheit* / trad. de l'allemand par Waltraud Verlaguet / Grenoble : J. Millon, 2001 ; coll. Atopia.

Sainte Gertrude *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae / opus ad codicum fidem nunc primum integre editum, Solesmensium* O. S. B. monachorum cura et opera / Pictavii ; et Parisiis : apud H. Oudin fratres, 1875-1877 ; 2 volumes. Comprend : I, Sanctae Gertrudis magnae... Legatus divinae pietatis ; accedunt ejusdem Exercitia spiritualia ; II, Sanctae Mechtildis... Liber specialis gratiae. Accedit sororis Mechtildis,... Lux divinitatis.

Béatrice de Nazareth , *Lettres spirituelles* / Hadewijch. Sept degrés d'amour / ; [introd., notes et] trad. du moyen-néerlandais par fr. J.-B. M.P. Genève : C. Martingay ; Paris : Éd. de la Source, 1972 / coll.Ad solem / De zeven manieren van minne [Texte imprimé] / Beatrijs van Nazareth ; vertaald en ingeleid door Jos Huls Traduction de : Seuen maniren van minnen / Baarn : Ten Have ; Gent : Carmelitana, cop. 2002 / coll. Mystieke teksten & thema's.

Julienne de Norwich, *écrits mystiques ; Revelations of divine love introduction de Ivan Marcil,* Toulouse : éd. du Carmel, 2007/ coll. Vie intérieure

Julienne de Norwich, *Le livre des révélations / A book of showings* ; présentation et trad. par Roland Maisonneuve / Paris : les Éd. du Cerf, 1992 / Coll. « Sagesses chrétiennes ».

Hildegarde de Bingen, *Scivias*, Paris, Cerf, Coll. « Sagesses chrétiennes ».

Elisabeth de Schönau, *« Vita partim ab ipsamet dictata »*, *PL* 195.

Gertrude d'Helfta, *Le Héraut*, SC 255.

II°) L'incréé chez Maître Eckhart

1°) Du point de vue de l'âme

Thomas BÖHM, *Welche Bedeutung hat das christologische Problem einer unio von Gott und Mensch für eine unio mystica ?* in Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin (Hg.), Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998, Tübingen 2000.

Stanislas BRETON, *« Métaphysique et mystique chez Maître Eckhart »*, in *Recherches de sciences religieuses*, 64, 1976, pp. 151-182.

Fernand BRUNNER**,** *« L'analogie chez Maître Eckhart »*, *FZPT*, 16, 1969, pp. 333-349.

*Id.***,** *« Le mysticisme de Maître Eckhart, Etude comparative »*, in A.M Haas, H. Stirnimann (*Hrsg*), Das « *einig Ein* », 1980, pp. 63-86.

*Id.***,** *« Eckhart ou le goût des positions extrêmes »*, in : *Voici Maître Eckhart.* Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2.

D. CHARDONNENS, *« Le statut de l'image de Dieu dans la théologie de Maître Eckhart »*, in *Revue thomiste*, 1998 ; 98 (3), pp. 411-432.

Annick CHARLES-SAGET, « Non-être et Néant chez Maître Eckhart », in : *Voici Maître Eckhart.* Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998.

Claude-Louis COMBET, *« Une créature comme un livre »*, in *Voici Maître Eckhart*. Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998.

Jean-Michel COUNET, *« Ontologie et itinéraire spirituel chez Maître Eckhart »*, in *Revue philosophique de Louvain*. 1998 ; 96 (2), pp. 254-280.

Jean DEVRIENDT, La question de la similitude chez Eckhart et Tauler, in: Revue des sciences religieuses 75 (2001)

Kurt FLASCH, « Die Intention Meister Eckharts »*, in* Sprache und Begriff. Fetschrift für Bruno Liebrucks, hrsg. *On H. Röttges B. Scheer, J. Simon, Meisenheim am Glan Verlag Anton Hain,1974, pp. 292-318.*

Id.*,* « Procedere ut imago. Das Hervogehen des Intelleckts aus seineme göttliche Grund bei Meister Dietrich. Meister Eckhart und Berthold de Moosburg »*, in* Kurt Ruh (Hrsg); Abendländische Mystik im Mittelalter*, 1986, pp. 125-134.*

Id.*,* «Meister Eckhart und die deutsche Mystik. Zur Kritik eine historiographischen Schemas»*,* *in O. Pluta (Hrsg.),* Die Philosophie *im 14. Jahrhundert, Amsterdam, 1988, Bochumer Studien zur Philosophie, 10.*

Id.*,* « Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie die Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. » FZPT *45, 1998, pp. 130-150.*

Maurice DE GANDILLAC, « La Dialectique » de Maître Eckhart »*, in* La Mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961, Travaux du Centre d'Etudes supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, Puf, 1963, pp. 58-94.*

Id., « L'être, le statut et le dynamisme de l'âme dans la vie mystique chez Maître Eckhart », in : *Revue des sciences religieuses* 76, n°4 (2002), pp. 467-481.

Id., « Mystique et christianisme chez Maître Eckhart », in : *Revue des sciences religieuses* 76, n° 1 (2002), pp. 3-13.

Pierre GIRE, *« L'être, le statut et le dynamisme de l'âme dans la vie mystique chez Maître Eckhart »*, in *Revue des sciences religieuses* 76, n°4 (2002), p. 467-481.

Id., *« Mystique et christianisme chez Maître Eckhart »*, in *Revue des sciences religieuses* 76, n° 1 (2002), p. 3-13.

Id., *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Cerf 2006, Coll. Patrimoines, Christianisme.

Alois Maria HAAS, *« Meister Eckhart mystische Bildlehre »*, *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin 1971.

Id., *« Mors mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik »*, *FZPhTh Bd 23,* Freiburg 1976, p. 305-392.

Id., *Gotteleiden – Gottlieben, Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Insel, Frankfurt a/M 1989.

Josef KOCH, *« Zur Analogielehre Meister Eckharts »*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson de l'Académie française*, Paris-Toronto, pp.327-350.

Niklaus LARGIER, *« Penser la finitude. Création, détachement, et les limites de la philosophie dans l'œuvre de Maître Eckhart »*, in: *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), pp. 458-473.

Id., Intellekttheorie, Hermeneutik und Allegorie : Subjekt und Subjektivität bei Meister Eckhart, in *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität. Herausgegeben von Reto Luzius Fetz, Roland Hagenbüchle und Peter Schulz*, Berlin-New York, 1998.

Alain DE LIBERA, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1980 (« Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie », 4).

Id., « L'Un et la Trinité selon Maître Eckhart », in *Monothéisme et Trinité*, Bruxelles, « Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 52 », 1991, pp. 77-98 ;

Id., "Mystique et philosophie : Maître Eckhart", dans : *Voici Maître Eckhart*, 1994, pp. 319-320.

Id., La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart, Paris, Seuil, « Points Sagesse », 1994.

Bernard McGINN, *The Presence of God. A history of Western Christian Mysticism*. Vol I et II et III, Crossroad New York, Herder et Herder, 1996-1998.

Id., *The Mystical Thought of Meister Eckhart.* "The Man from Whom God Hid Nothing" (The Edward Cadbury Lectures 2000-2001), New York 2001.

Id., et Patricia FERRIS McGINN, *La transformation en Dieu. Douze grands mystiques*, Paris, Cerf, 2006.

Kurt RUH, *Kleine Schriften*, 2 volumes : 1. *Dichtung des Hoch-und Spatmittelalters*, 2. *Scholastik und Mystik im Spatmittelalter*, Berlin-New-Yorkk, De Gruyter, 1984.

Id., éd., *Abdendländische Mystik im Mittelalter*, Symposion Kloster Engelberg, 1984, Stuttgart, 1986 (Germanistische Symposien Berichtsbände, 7).

Id., Geschichte der Abendländischen Mystik. Vol. I, *Die Grundlegung Durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München, C.H. Beck, 1990.

Id., *Geschichte der Abendländischen Mystik.*Vol. II, *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, CH. Beck, 1993.

Id., *Geschichte der Abendländischen Mystik*. Vol. III, *Die Mystik des Deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung Durch die Hochscholastik*, München, CH. Beck, 1996.

Id., *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur et mystique*, traduit de l'allemand par J. de Bourgknecht et A. Nadeau, présentation de R. Imbach et A. Nadeau, Fribourg, Suisse-Paris, Editions universitaires de Fribourg-Cerf, 1997.

Dorothee SÖLLE, *The languages of mysticism : negation, paradox, and silence*, in Alan Rosen (Hg.), Celebrating Elie Wiesel : Stories, Essays, Reflections, Notre-Dame, Ind. 1998.

C. SMITH, *Un chemin de paradoxe, la vie spirituelle selon Maître Eckhart*, traduction de l'anglais par R. Stoffel, Paris, Cerf, 1997 (« Epiphanie-Traditions dominicaines : initiations »).

Georg STEER, Breve nota su « Grunt und Natûre der Sêle » (Eckhart, Pred 17 Quint), in : *Marta Fattori (Hg.), Il vocabolario della République des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo.* Atti del Convegno Internazionale in Memoriam di Paul Dibon, Napoli, 17 - 18 maggio 1996. Lessico intellettuale europeo. Band 70), Firenze 1997.

Marie-Anne VANNIER, *« Création et négativité chez Eckhart »*, *Revue des sciences religieuses* 67/4 (1993), p. 51-67.

Id, « Eckhart à Strasbourg », *Carrefours d'Alsace* 50/1, 2, 3 (1994), p. 15 ; "Jean Tauler" 4, 5, 6 (1994), p. 15 ; "Les mystiques rhéno-flamandes 7-8 (1994), p. 15 ; "Henri Suso" 9, 10 (1994).

Id, « S. Augustin et Eckhart. Sur le problème de la création », Mélanges Oroz, Reta, *Augustinus* 39 (1994), p. 551 -561.

Id, « Creatio et formatio chez Eckhart », *Revue thomiste* 94 (1994), pp. 100-109.

Id, « L'homme noble, figure de l'œuvre d'Eckhart à Strasbourg », *Revue des sciences religieuses* 70 (1996), p. 73-89.

Id, « Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart ? », *Miscellanea Mediaevalia* 24, Berlin, 1996, p. 622-641 ; *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 75 (1995), p. 399-418. Paru en bulgare dans les *Archives de philosophie mediévale de Sofia* (1995), p. 138-164.

Id, « La constitution du sujet chez Eckhart », *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* 104 (1996), p. 423-424.

Id, « La déité chez Eckhart », in: *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, t. 2, p. 1510-1511.

Id, « Maître Eckhart et le Granum sinapis », *La Vie Spirituelle* 731 (1999), p. 220-235.

Id, La communion trinitaire, Paris, Cerf, coll. "Foi vivante", 199.

Id, « La thématisation de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », in: *Expérience et écriture mystiques dans les religions du Livre*, Leiden, Brill, 2000, pp. 10l -111.

Id, « Eckhart et le Prologue de Jean », *Graphè* n° 10 (2001), pp. l25-142.

Id., « La connaissance de soi chez Augustin et chez Eckhart », *La France Latine* 132 (2001), pp. 15-37.

Id., « L'expérience spirituelle de la non-dualité chez Eckhart », *Chemins de dialogue* 17 (2001), pp. 135-157.

Id, « Eckhart. La mystique de l'être », *ibid.*, pp. 534-541; 1006-1007; 1079-1085; 1098-1100; 1250-1254; 1439-1443.

- *Stefan VIANU,* « L'intellect divin et l'intellect humain selon Maître Eckhart *», in :* Revue de théologie et de philosophie*, 132, n° 3, 2000, p. 223-237.*

Emilie ZUM BRUNN, *« Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme »*, in *Archives de philosophie* tome 43, 4, (VIIème centenaire d'Albert le Grand), Paris, 1980, pp. 655-668.

Emilie Zum Brunn et Alain de Libera, *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, 1984.

Id., « Un homme qui pâtit Dieu », in *Voici Maître Eckhart*. Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998, pp. 269-284.

Id., « Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes », in *Voici Maître Eckhart*. Textes et études réunis par Emilie Zum-Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998, pp. 25-49.

Wolfgang WACKERNAGEL, *Ymagine denudari, Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991

Id., « *L'être des images »*, in *Voici Maître Eckhart*. Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998.

2°) Du point de vue de Dieu

Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Cerf, Paris, 1985.

Pierre GIRE, *« Quelques perspective de la métaphysique de Maître Eckhart en son écriture latine »*, in *Revue des sciences religieuses* 73 n° 3 (1999), p. 314-330.

Id., *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Cerf 2006, Coll. Patrimoines, Christianisme.

Ruedi IMBACH, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in Seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag Freiburg, 1976 (*Studia Friburgensia* N.F, 53).

Id., *« Le néoplatonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande »*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110, Lausanne 1978, pp. 427-448.

Id., *« Die deutsche Dominikanerschule : Drei Modelle einer Theologia mystica »*, *Grundlfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystika in Weingarten vom 7-10. November 1985.* Ed. Margot Schmidt u. Dieter R. Bauer, *Reihe "Mystik in Geschichte und Gegenwart"*, Band I, 5.

Id., *« Prétendue primauté de l'être sur la connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande »*, in J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera, *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Paris, Vrin, pp. 121-132.

Id., *« La Filosofia nel Commento al Prologo di S. Giovanni di S. Agostino, S. Tommaso e Meister Eckhart »*, in *Studi* 1995, Rome, Instituto S. Tommaso, pp. 161-182.

Alain DE LIBERA, *« Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie »*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1980 (« Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie », 4).

Bernd EHLERT, *Der « Nicht-Gott » Meister Eckharts*, in *Theosophie Adyar* 55 (2000).

Ray L. HART, *« La négativité dans l'ordre du divin »*, in, *Voici Maître Eckhart*. Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998.

Id., *« God and Creature in the Eternity and Time of Nonbeing (or Nothing) : Afterthinking Meister Eckhart »*, in Orrin F. Summerell (Hg.), The Otherness of God, Charlottesville 1998.

Niklaus LARGIER, *Recent Work on Meister Eckhart. Positions, Problems, New Perspective*, 1990-1997, in Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters LXV, 1 (1998).

Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart,* Paris, Vrin, 1960.

Jean François MALHERBE, *L'expérience de Dieu avec Maître Eckhart*. Introduction et textes par Jean-Francois Malherbe, Montréal 1999.

Bernard McGINN, *« The God beyond God : Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart »*, *Journal of Religion*, 1981, vol. 61, pp. 1-19.

Id., *« Meister Eckhart on God as Absolute Unity »*, in *Neoplatonism and christian thought*, ss la dir. de J. O'Meara, Norfolk, 1982, pp. 128-139.

Burkhard MOJSISCH, La critique eckhartienne de la conception téléologico-théocratique d'Augustin, in : *Voici Maître Eckhart*. Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998.

Id., Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity, transl. with a Preface and an Appendix by O. F. Summerell, Amsterdam-Philadelphia, 2000.

Rudolf OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, traduction française par J. Gouillard, Paris, 1951.

Hervé PASQUA, Le procès de l'Un*, Paris, Cerf, 2007.*

J. READIDY, « Trinité et naissance mystique chez Eckhart et Tauler », in Revue des sciences religieuses *75 (2001)*.

Andreas SPEER, *« Ce qui se refuse à la pensée: La connaissance de l'infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues »*, in *Revue des sciences religieuses* 77 (2003), pp. 367 à 388.

Marie-Anne VANNIER, *« L'être, l'Un et la Trinité chez Eckhart »*, in Alain Dierkens und Benoit Beyer de Ryke (Hg.), *Mystique : La passion de l'un, de l'antiquité à nos jours* (*Problèmes d'histoire des religions*. Band 15), Brüssel 2005.

Emilie ZUM BRUNN, « Dieu comme Non-être d'après Maître Eckhart », in *Revue des Sciences religieuses*, 67ème année, n° 4, Octobre 1993, Palais universitaire de Strasbourg, pp.11-23.

III°) La question du procès d'Eckhart

Pour le texte de la bulle et sa traduction, *cf.* Alain de Libera, *Traités et Sermons*, *op. cit.*, pp. 407-415.

Pour le dossier de la condamnation, *cf.* Loris Sturlese, "Die Dokumente zum Prozess gegen Meister Eckhart. Regesten aus den 'Acta Echardiana' ", dans : *Eckhardus Theutonicus… op. cit.*, pp. 1-5.

Pour l'interprétation de la bulle pontificale, *cf.* T. Suarez-Nani, "Philosophie und theologiehistorische Interprtationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze", dans : *Eckhardus Theutonicus…*, pp. 31-96.

Robert E. LERNER, "*New evidence for the condemnation of Meister Eckhart"*, in *Speculum* 72 (1997), S. 347-366

Freimut LÖSER, „*Rezeption als Revision. Marquard von Lindau und Meister Eckhart"*, in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 119 (1997), pp. 425-458.

McGINN, *"Evil-sounding, rash, and suspect of heresy". Tensions between mysticism and magisterium in the history of the church, in: Catholic Historical Review* 57 (2004).

Jürgen MIETHKE, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart im Rahmen der spätmittelalterlichen Lehrzuchtverfahren gegen Dominikanertheologen, in: Klaus Jacobi (Hg.), Meister Eckhart: Lebensstationen-Redesituationen* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge Band 7. Im Auftrag der Dominikanerprovinz Teutonia herausgegeben von Isnard W. Frank OP [Federführender Herausgeber], Kaspar Elm, Ulrich Horst OP, Walter Senner OP), Berlin, 1997.

F. PELSTER, "Ein Gutachten aus dem Eckhart-Prozess in Avignon", *Beitrage zur Geschichte der Philosophie et Theologie des Mittelalters*, 1935.

Loris STURLESE, "Les Eckhartiens de Cologne, le *Studium generale* des dominicains allemands et la condamnation des thèses de Maître Eckhart", dans : *Voici Maître Eckhart*, *op. cit.,* p. 355-371 ; *id.* ,, "Die Kölner Eckhartisten. Das *Studium generale* der deutschen Dominikaner und die Verteilung der Thesen Meister Eckharts", dans : *Die Kölner Universität im Mittelalte, op. cit.*, p. 192-211.

Gabriel THERY, *Edition critique des pièces relatives au procès de Maître Eckhart* contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest, Publication : Paris : J. Vrin, 1926 / Notes : Extrait des « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge », t. I, 1926.

Winfried TRUSEN, *Der Prozess gegen Meister Eckhart : Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* Winfried Trusen, Paderborn, F. Schöningh, 1988. Collection : Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge ; 54.

André VAUCHEZ, *Un temps d'épreuves*, *op. cit.*, pp. 522-523.

Martina WEHRLI-JOHNS, *Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sogenannte Häresie des Freien Geistes, in: Walter Haug und Wolfram Schneider-Lastin (Hg.), Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte.* Kolloquium Kloster Fischingen 1998, Tübingen 2000.

IV°) Autres références sur la pensée d'Eckhart

Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Maître Eckhart et la mystique rhénane (Collection Points. Sagesses. Band 153), Paris 2000.

Karl ALBERT, *Eckharts intellektuelle Mystik, in Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer. Band 32)*, Berlin u. New York 2005.

Claudia ALTMEYER, *Grund und Erkennen in deutschen Predigten von Meister Eckhart*, Würzburg 2005.

Alessandra BECCARISI, *Isticheit nach Meister Eckhart. Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus, in: Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer. Band 32)*, Berlin u. New York 2005

I. V. BERGANZA, *Intellect an divinisation according to Meister Eckhart [Spanisch]*, in *Pensamiento* 61 (2005).

Benoît BEYER DE RYKE, *Mystique rhénane et spiritualité laïque. Les raisons probables du procès contre Maître Eckhart au 14e siècle*, in *Villers* (1ère partie), *Villers*, 9, 1999, p. 5-8 ; (2ème partie), *Villers*, 10, 1999, p. 5-8 ; (3ème partie), *Villers*, 11, 1999, p. 11-13 (1999).

Id., *Maître Eckhart, une mystique du détachement* (Figures illustres. Band 1), Bruxelles 2000 [Rezension: SyIvain Isaac, in : Revue Philosophique de Lauvain, 102 (2000), S. 522-524; F. Beets in: Revue de Metaphysique et de Morale (2001), pp. 138-141; Y. Bruley in: Historia (2001), S. 89; S. Laoureux in: Moyen Age 107 (2001), pp. 361-363.

Id., Maître Eckhart (Sagesses éternelles), Paris 2004

Secondo BONGIOVANNI, Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière und Benoît Vermander (Hg.), *L'anneau immobile: regards croisés sur Maître Eckhart*. Paris 2005.

Christine BÜCHNER, *Gottes Kreatur – ein reines Nichts? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts* (Innsbrucker theologische Studien. Band 71), Innsbruck 2005.

J.-D. CAPUTO, « Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism », *The Thomist*, 1978, vol. 42, pp. 197-225.

Id., *The mystical element in Heidegger's thought* ; New York, Fordham University Press, 1990.

Alain DIERKENS & Benoit Beyer de Ryke (Hg.), *Mystique: La passion de l'un, de l'antiquité à nos jours* (Problèmes d'histoire des religions. Band 15), Brussel 2005.

D. DUBARLE, *Dieu avec l'Etre* (de Parménide à saint Thomas. Essai d'ontologie théologale), Paris, Beauchesne, 1986.

Suzanne ECK, *« Le salut par le Christ d'après Eckhart »*, in *Revue des sciences religieuses* 75 (2001).

Bernd EHLERT, *Der christliche Mystiker Meister Eckehart und der Buddhismus*, in *Theosophie Adyar* 55 (2000).

Günther FELKEL, Theophilus von Stotternheim OP und der zornige Petrus — ein Erscheinungsbericht aus dem Erfurter Dominikanerkloster aus der Zeit Meister Eckharts, in: Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer. Band 32), Berlin u. New York 2005

Kurt FLASCH, *Meister Eckhart (um 1260 -1328)*, in *Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Klassiker der Theologie. Erster Band* : Von Tertullian bis Calvin, München 2005.

Stefanie FROST, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart : Rezeption im Spiegel der Marginalien zum "Opus tripartitum" Meister Eckharts / Stefanie Frost; Publication : Münster: Aschendorff, Impr. 2006; Collection : Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* ; 69.

Wouter GORIS, *Die Freiheit des Denkens. Meister Eckhart und die Pariser Tradition, in Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt* (*Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer. Band 32), Berlin u. New York 2005.

André GOZIER, *Prier 15 jours avec Maître Eckhart*, Montrouge 2000.

Jean-Marie GUEULLETTE, *Laissez Dieu être Dieu en toi. Petite traité de la liberté intérieure*, Paris 2002.

Alois M. HAAS, *Meister Eckhart: Meister der Spiritualität*, Freiburg im Breisgau 2004.

Id., Mystik im Kontext, München 2004.

Jeremiah HACKET, *The Reception of Meister Eckhart: Mysticism, Philosophy and Theology in Henry of Friemar (the Elder) and Jordanus of Quedlinburg,* in *Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt* (*Miscellanea Mediaevalia.* Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer. Band 32), Berlin u. New York 2005.

Jeffrey E. HAMBURGER, *Johannes Scotus Eriugena deutsch redivivus : Translations of the 'Vox spiritualis aquilae' in Relation to Art and Mysticism at the Time of Meister Eckhart* in *Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt* (*Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer. Band 32), Berlin u. New York 2005.

Paul HOURIHAN, *Vedanta: essentials of mysticism: with confirmations from Plotinus, Eckhart, Lao tzu, and others*, Redding, CA 2004.

Mikhail KHORKOV, *Unbekannter Eckhart oder unbekannter Ruusbroec ? Zum augustinistischen Kontext der Meister-Eckhart-Rezeption im 15. Jahrhundert*, in *Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt* (*Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer. Band 32), Berlin u. New York 2005.

Andrew KING, *Philosophy and Salvation: The Apophatic in the Thought of Arthur Schopenhauer [Schopenhauer und Eckhart]*, in: *Modern Theology* 21 (2005).

Simon KNAEBEL, *Maître Eckhart, précurseur de la dialectique hegelienne ?*, in *Revue des sciences religieuses* 76 (2002).

Josef KOCH, *Platonismus im Mittelalter*, Krefeld, Akademische Festrede, 1948.

Id., *« Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter »*, *Kantstdudien* 48, 117-133; ou in Kleine Schriften, 2, Bde, Bd. I, Rome, « Storia e Mittelalters, hrsg. Von W. Beierwaltes, Darmstadt », Wege der Forschung, 197, 1969, pp.317-342.

Id., *« Kritische Studien zum Leben Eckharts »*, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29, 5-51 & 30, 1960, 5-52, et in Kleine Schriften, 2 Bde, Bd. I, Rome, „Storia e Letteratura, 127“, 1973, 247-347.

Id., *« Zur Analogielehre Meister Eckharts »*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson de l'Académie française*, Paris-Toronto, pp.327-350.

Id., *« Sinn und Struktur der Schriftsaulegungen »*, in *Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedensjahr, Hrsg*. Von U.M. Nix, R. öchslin, Freiburg i. Br. – Basel-Wien, Hereder, 73-103, in Kleine Schriften, 2 Bde, Bd I, Rome, „Storia e lettereatura“, 1973, pp. 399-428.

Johann KREUZER, *Gestalten mittelalterlicher Philosophie: Augustinus, Eriugena, Eckhart, Tauler*, Nikolaus v. Kues, München 2000.

Sebastien LAOUREUX, De « L'essence de la manifestation » à « C'est moi la vérité » : La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry*, in* Revue Philosophique de Louvain *99 (2001).*

Otto LANGER, *Mystik, in, Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, gemeinsam mit Georg Braungart, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar herausgegeben von Harald Fricke*. Band II, Berlin / NewYork 2000.

Niklaus LARGIER, *Kontextualisierung als Interpretation. Gottesgeburt und speculatio im 'Paradisus anime intelligentis', in: Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer*. Band 32), Berlin u. New York 2005.

Jérôme LEFERT, *Les cieux changent et les étoiles filent. Poétique trinitaire de Maître Eckhart*, in *Nouvelle revue théologique* 126 (2004).

Alain MICHEL, *La rhétorique de Maître Eckhart : une rhétorique de l'être*, in *Voici Maître Eckhart*. Textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, 2. Auflage Grenoble 1998, S. 163-173.

Dietmar MIETH, *Moralische und religiöse Identität*, in *ET-Bulletin* 9 (1998), pp. 182 à 198 Auch in: H. Brettschneider (Hg.), Zugang zur Wirklichkeit Gottes, Netteland 1999.

Id., *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, 2 Bände, Freiburg i. Ue. Freiburg i. Br. 1998. Neu bearbeitete 4. Aufl. 1998 und 1999.

Id., *Das Johannesevangelium in der Mystik : Meister Eckharts Kommentar, in: Bibel und Kirche* 59 (2004).

Erik A. PANZIG, *Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken Meister Eckharts*, Leipzig 2005.

Martina ROESNER, *Continu, individu, esprit : La conception du temps chez le jeune Heidegger face a la theorie du temps de Dietrich de Freiberg*, in *Archives de Philosophie* 67 (2004).

John ROTHFORK, *Redemption as language in Cormac McCarthy'S Suttree,* in *Christianity and Literature* 53 (2004).

Angela SCHIFFHAUER, *Nos filii dei sumus analogice. Die Analogielehre Meister Eckharts in der Verteidigungsschrift* in: Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer. Band 32), Berlin u. New York 2005

Yossef SCHWARTZ, *Zwischen Einheitsmetaphysik und Einheitshermeneutik: Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des 'Opus tripartitum'* in *Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt* (*Miscellanea Mediaevalia.* Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer. Band 32), Berlin u. New York 2005.

Id., *« Ecce est locus apud me ». Maimonides und Eckharts Raumvorstellung als Begriff des Göttlichen*, in *Jan A. Aertsen und Andreas Speer (Hg.), Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin 1998.

J.- L SOLERE, *Meister Eckhart, Les « Traites et le Poème »*, in *Archives de Philosophie* 61 (1998).

Andreas SPEER, *Philosophy as a way of life ? The relationship between philosophy and wisdom in the Middle Ages [Niederländisch]*, in Tijdschrift voor filosofie 62 (2000), pp. 3-25.

Id., *Die Suche nach dem inneren Menschen. Eine Hinführung zu Meister Eckhart, in, homo doctus - homo sanctus. Wer ist Meister Eckhart? Herausgegeben im Auftrag der Stadtverwaltung Erfurt von Hardy Eidam, Ilka Thom und Ulrich Spannaus*, Erfurt 2003.

Klaus-Bernward SPRINGER, Die Reisen Meister Eckharts, in, homo doctus - homo sanctus. Wer ist Meister Eckhart? Herausgegeben im Auftrag der Stadtverwaltung Erfurt von Hardy Eidam, Ilka Thom und Ulrich Spannaus, Erfurt 2003. [herausgegeben im Auftrag der Stadtverwaltung Erfurt von Hardy Eidam, Ilka Thom und Ulrich Spannaus ; Autoren: Josef Pilvousek ... [et al.].

Georg STEER, *Eckhart der meister, in: Matthias Meyer und Hans-Jochen Schiewer (Hg.), Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65*. Geburtstag, Tübingen 2002.

Id., *Die Schriften Meister Eckharts in den Handschriften des Mittelalters, in: Hans-Jochen Schiewer und Karl Stackmann (Hg.), Die Präsenz des Mittelalters in seinen Handschriften. Ergebnisse der Berliner Tagung in der Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, 6.-8*. April 2000, Tübingen 2002.

Loris STURLESE, *Hat es ein Corpus der deutschen Predigten Meister Eckharts gegeben? Liturgische Beobachtungen zu aktuellen philosophiehistorischen Fragen*, in *Andreas Speer und Lydia Wegener (Hg.), Meister Eckhart in Erfurt (Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, herausgegeben von Andreas Speer. Band 32), Berlin u. New York 2005.

Norbert WINKLER, *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart in der Kontroverse mit Thomas von Aquin. Intellektnatur und Gnade in der Schrift "Von der wirkenden und der vermögenden Vernunft", die Eckhart von Gründig zugeschrieben wird*, in *Karl-Hermann Kandler (Hg.), Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft; Freiberger Symposion*, 10.-13. März 1997, Amsterdam 1999.

Andreas WOLLBOLD, *Gottesgeburt und Christsein bei Meister Eckhart*, in *Geist und Leben* 78 (2005).

V°) L'influence de Maître Eckhart

Jean Tauler, *Sermons*, Paris, Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1991.

Henri Suso, *Le plus haut abandon*, Arfuyen, 1991.

Jean Ruysbroeck, *Noces spirituelles*, Wisques III, dans : Paul Verdeyen,

Nicolas de Cues

Nicolas de Cues, *La Conjecture des derniers jours du très docte cardinal de Cusa*,... traduite par François Bohier...

La docte ignorance / Nicolas de Cues ; introduction, traduction et notes par Hervé Pasqua
De docta ignorantia ; Paris : Éd. Payot & Rivages, DL 2007
Bibliothèque Rivages

Nicolai de Cusa De coniecturis / ed. Josephus Koch,... et Carolus Bormann, Iohanne Gerhardo Senger comite
Nicolai de Cusa Opera omnia / iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita ; 3
Hamburgi : F. Meiner, 1972

De possest; introd., trad. [del latín] y notas de Angel Luis González
Pamplona : Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1992
Cuadernos de "Anuario filosófico". Serie universitaria ; 4

De visione Dei *sive De icona* / ed. Adelaida Dorothea Riemann
Nicolai de Cusa Opera omnia / iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita ; 6 ; Hamburgi : F. Meiner, 2000

Mystique espagnole

Jean de la Croix, *La Vive Flamme d'amour*, Cerf, 1994

Thérèse d'Avila, *Œuvres*

Philosophie française du XVIIème siècle

Abbé de Rancé, *Florilèges de lettres*,

Pierre de Bérulle, *Un néant capable de Dieu*, Paris, Arfuyen 1987.

Philosophie allemande

Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles,* Paris, Gallimard, 1976.

Friedrich Nietzsche, Le Gai Savoir*,* Paris, Gallimard, 1976.

Friedrich Nietzsche, *Aurore,* Paris, Gallimard, 1976.

Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1979.

Philosophie française du XX ème siècle

Michel Henry, *L'Essence de la Manifestation,* Paris, Puf, Epiméthée

Michel Henry, *C'est moi la Vérité,* Paris, Puf, Epiméthée

Michel Henry, *Incarnation,* Paris, Puf, Epiméthée

Spiritualité d'aujourd'hui

Jürgen Moltman, *L'Esprit qui donne la vie*, Paris, Ed. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1999.

Elisabeth de la Trinité, *Pensées*, tomes 1 & 2, Paris, Cerf, 1987.

Elisabeth de la Trinité, *Ecrits spirituels*, dans : Conrad de Meester, Elisabeth de la Trinité racontée par elle-même, Paris, Ed. du Cerf, coll. « Foi vivante », 7ème édition, 1995.