Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 60 (2010)
Heft: 3-4: De la théologie mystique à la mystique

Artikel: Mystique et théologie mystique chez Eckhart
Autor: Vannier, Marie-Anne
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381815

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 142 (2010), P. 211-227

MYSTIQUE ET THÉOLOGIE MYSTIQUE CHEZ ECKHART

MARIE-ANNE VANNIER

Résumé

Maître Eckhart a eu, semble-t-il, une expérience de la Trinité sur laquelle il reste discret mais qui l'a amené à développer une théologie trinitaire solide, et à préciser ses liens avec l'anthropologie. S'il reprend parfois les catégories de Denys l'Aréopagite, c'est pour mieux se faire comprendre de ses contemporains, car il développe une théologie mystique originale pour le XIV^e siècle.

À lire Maître Eckhart (1260-1328), on tendrait à le situer du côté de la théologie mystique, et non de la mystique. En effet, il ne fait pas le récit de visions qu'il aurait eues, il pratique sur sa vie une telle *discretio* qu'à la différence d'un Augustin par exemple, il ne parle jamais de son expérience spirituelle. Certains de nos contemporains ont même voulu le «sauver de la mystique»[1]. Cependant, à la différence d'autres auteurs, comme Hugues de Balma ou Jean Gerson, il n'écrit pas de traité de théologie mystique, on ne trouve que deux occurrences du terme de *mystica theologia* dans son œuvre latine[2] et, à chaque fois, c'est simplement pour citer le livre de Denys l'Aréopagite, sans donner de définition de la théologie mystique en elle-même.

De plus, à considérer son œuvre dans son ensemble et son intuition de fond: la naissance de Dieu dans l'âme, force est de reconnaître qu'Eckhart est un véritable mystique, qui part de ce qui est le plus caché: le cœur de Dieu, qu'il lui a été donné de connaître on ne sait comment. Dès 1824, Franz von Baader l'avait reconnu comme un mystique[3]. Si Eckhart a choisi de développer une théologie mystique, qui répond à une *Wesenmystik*, à une mystique de l'être et non à une *Minnemystik*, à une mystique issue du Cantique, ce n'est pas en héritier lointain de Denys, mais comme disciple de Thomas d'Aquin pour «partager aux autres les fruits de sa contemplation». Il n'en a pas moins proposé une théologie scolastique dans son *Œuvre tripartite*, mais il lui a

[1] K. FLASCH, «Meister Eckhart und die deutsche Mystik. Zur Kritik eines historiographisches Schemas», *Die Philosophie in 14. und 15. Jahrhundert*, hrsg. von O. Pluta, Amsterdam, Grüner, 1988, p. 439-463.

[2] Dans les *Paraboles de la Genèse* et dans le *Commentaire de l'Exode* 20, n. 237.

[3] F. VON BAADER, *Sämtliche Werke*, Leipzig, F. Hoffmann, 1851-1860, Bd. XV, p. 159.

également joint une théologie mystique, dès son premier sermon latin pour la fête de Pâques jusqu'à son *Commentaire de l'Évangile de saint Jean.*

En effet, sa mystique est originale, spéculative, ce qui l'oriente du côté de la théologie mystique, même s'il n'en fait pas la théorie. Pour la caractériser, Alois Haas parle de «mystique fondamentale, car le dynamisme déjà présent de "l'être-un" avec Dieu devient, dans l'irruption, offert à l'homme comme une manière d'être fondamentale. Pour y parvenir, l'homme ne peut rien par lui-même. Cette manière d'être fondamentale de l'unité avec Dieu dans l'événement de la naissance de Dieu dans l'âme est un événement de grâce, décrit dans des catégories ontologiques. Ce que l'homme est, il l'est comme un don, en Dieu et par Dieu»[4]. Cette mystique est christocentrique et trinitaire.

Mais avant d'aller plus loin, il importerait de définir les termes, afin d'éviter toute espèce d'anachronisme: qu'entend-on par mystique et par théologie mystique au XIV^e^ siècle ? Eckhart en a-t-il lui-même donné une définition ? En fait, il ne donne pas plus de définition de la théologie mystique que de la mystique et ne se définit pas non plus comme un mystique. À son époque, et comme l'expliquait Jean Leclercq[5] il n'était pas tant question d'articulation entre mystique et théologie mystique qu'entre théologie monastique et théologie scolastique. En tant qu'universitaire, *Lesemeister*, Eckhart se situe du côté de la théologie scolastique, comme en témoigne son œuvre latine, mais en tant que dominicain et pasteur d'âmes, *Lebemeister*, il est plus proche de la théologie monastique. En fait, Eckhart ne sépare jamais ces deux manières de faire de la théologie, l'une alimentant l'autre, ce qui l'amène à développer une théologie mystique originale, à laquelle on a donné le nom de *mystique rhénane* et qu'on va essayer d'expliciter ici.

Ce terme est relativement récent, il date du XIX^e^ siècle. Il traduisait, tout d'abord, celui de *Deutsche Mystik*, mystique allemande, puis, à la suite de l'usage malencontreux qu'en avait fait le national-socialisme, il a été remplacé par celui de *Rheinische Mystik*, mystique des pays de la vallée du Rhin (des Pays-Bas à la Suisse, en passant par l'Allemagne et la France), mystique rhénane. Cette mystique se caractérise par sa langue, qui est la langue populaire de la région: le Moyen Haut Allemand. Le terme: *Deutsche Mystik* a été introduit par Melchior Diepenbrocks[6] en 1829, à propos d'Henri Suso. En 1845, Franz Pfeiffer le reprend dans le titre de son premier volume des *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhundert*, à Leipzig, où il présente Eckhart comme «le fondateur de la mystique allemande»[7].

[4] A. M. Haas, «Mystique rhénane», *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, t. 13, col. 515.

[5] *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, (1957) 2008[4] (éd. corrigée).

[6] H. Fischer, «Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts», *in*: *La mystique rhénane*, Paris, P. U. F., 1963, p. 109; G. Fischer, *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX. Jahrhundert*, Freiburg, Hess, 1931.

[7] F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. 1, Leipzig, G.J. Göschen, 1845, p. X.

Peu à peu, la nature de cette mystique se dessine. H. Ebeling la décrit comme l'expérience de l'unité de l'âme avec Dieu[8]. Dans son livre sur Maître Eckhart et la mystique rhénane, J. Ancelet-Hustache[9] fait un pas de plus en montrant que l'originalité de la mystique d'Eckhart, à la suite de Maxime le Confesseur, est d'inviter à «devenir par grâce ce que Dieu est par nature»[10].

D'autre part, W. Preger précise le terme dans sa *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt*, 3 vol., Leipzig, 1874-1893, ainsi que A. Spamer dans ses *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts* (Iéna, E. Diederichs, 1912). Mais c'est surtout M. Grabman qui désigne, par là, la «scolastique dominicaine allemande»[11], issue de l'école d'Albert le Grand et non de la mystique, comme telle. Or, Eckhart est, d'une certaine manière, représentatif de ce mouvement, mais c'est aussi lui qui est à l'origine de la mystique rhénane. Il est à la fois spéculatif et mystique, ce qui fait la complexité de son œuvre, comme le soulignait Henri Denifle[12], et partage aujourd'hui encore ses interprètes: les uns, partant de l'œuvre allemande voient en lui un pur mystique, les autres, s'appuyant davantage sur son œuvre latine prétendent, comme on l'a vu au début de cet article, «le sauver de la mystique». W. Stammler avait simplifié les choses, en disant que «si la théologie scolastique a pour objet la connaissance de Dieu, celui de la mystique est "une expérience vécue"»[13].

Pour Eckhart, il n'en va pas ainsi. L'interpénétration entre théologie et mystique qui achemine vers la théologie mystique, si elle est déjà présente dans son œuvre latine et dans les *Entretiens spirituels*, apparaît plus nettement au cours de son séjour à Strasbourg entre 1313 et 1323/1324, lorsque, s'occupant des moniales et devant apporter une solution au problème du Libre Esprit, il dut approfondir la mystique rhéno-flamande, comme il avait déjà commencé à le faire à la fin de son second séjour parisien, au moment du procès de Marguerite Porete. Bien qu'il soit très discret sur sa vie, il semble qu'il ait eu, alors, une expérience spirituelle, qui produit une scission dans son existence et l'amène à dire: «Auparavant, je disais et maintenant, je dis». Le dialogue apocryphe, intitulé: *So war Schwester Katrei* le laisserait entendre, mais l'authenticité eckhartienne de cet écrit n'est pas assurée. En revanche, le *Sermon 71*, où Eckhart se définit, en quelque sorte, comme un second Paul sur le chemin de Damas, apporte des éléments plus sûrs, mais il est peut-être antérieur à son séjour à Strasbourg. En fait, Eckhart semble avoir été un mystique dès sa jeunesse, comme en témoigne son *Second sermon sur l'Ecclésiastique* (n° 32), où il fait allusion à un jeune

[8] H. EBELING, *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart, Aalen, 1941, p. 105.

[9] J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Seuil, 1956.

[10] MAXIME LE CONFESSEUR, *Question XXII à Thalassios*.

[11] M. GRABMANN, «Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geitesleben», *in*: *Mittelalterliches Geistesleben* II, Munich, M. Flueber, 1936, p. 325-413.

[12] H. DENIFLE, «Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker», *in*: *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Bd. II, Berlin, 1886, p. 647.

[13] W. STAMMLER, «Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache», *Deutsche Philologie im Aufriss* 16 (1953), col. 1477.

maître qui a remarquablement compris le mystère de la filiation divine. Or, ce jeune maître n'est autre que lui.

Qu'en a-t-il été de son expérience mystique ? Il ne la mentionne jamais, mais, comme Augustin et Thomas d'Aquin, il la relit à la lumière de l'Écriture, en particulier de l'Évangile de Jean. C'est la compréhension de la filiation divine, de la naissance de Dieu dans l'âme, une expérience qui se situe dans l'éternité et qui passe ensuite dans le temps. Cela apparaît clairement dans le *Sermon 38*, où il dit : «Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Pour que Dieu naisse dans l'âme et que l'âme naisse en Dieu. C'est pour cela que toute l'Écriture a été 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» [14], et il la présente de manière plus spéculative dans son œuvre latine.

En fait, Eckhart est à la fois un spéculatif, dans la lignée d'Albert le Grand et plus lointainement de Denys [15], et un mystique, dont la vie tout entière est ancrée en Dieu. C'est un philosophe qui s'efforce de rendre intelligible, fût-ce partiellement, le champ de l'expérience envisagée dans toute son ampleur, *i.e.* à en faire voir la rationalité immanente, qui lui donne sa justification. Il le fait avec une remarquable maîtrise. Mais, il est aussi et, avant tout, un frère prêcheur, qui est rapidement devenu un *magister* parisien, mais qui n'en a pas moins assumé les diverses charges qui lui ont été confiées. Aussi importe-t-il de ne pas dissocier son œuvre allemande de son œuvre latine qui, certes, plus ardue, pose un certain nombre d'orientations de sa pensée. D'ailleurs, cette séparation «commode n'a guère de fondement. Ce n'est qu'une grille de lecture imposée par la modernité à un milieu de culture qui ne percevait pas cette dichotomie» [16]. Il serait même plus juste de parler de réconciliation entre théologie scolastique et théologie monastique.

En fait, une même rationalité se manifeste dans les deux volets de l'œuvre, sous deux formes différentes. Cette dualité de son œuvre est due aux circonstances. Passant de l'enseignement à l'Université de Paris à l'assistance des moniales de la vallée du Rhin, il répond à la demande du pape Clément V de prêcher en langue vernaculaire. De plus, il adapte non seulement la forme, mais aussi le fond de sa prédication à son nouvel auditoire en intégrant l'apport des mystiques rhéno-flamandes dont les moniales méditaient les textes, mais, pour l'essentiel, ses grandes thèses varient peu et on pourrait même dire que l'on en a la substance dès les *Entretiens spirituels*, ce qui amène à remarquer la justesse de vue de Fernand Brunner, lorsqu'il parlait, en 1970, à un moment où les études eckhartiennes étaient encore peu développées, du «*mysticisme spéculatif* d'Eckhart» [17]. En effet, ce terme de «mysticisme spéculatif exprime

[14] MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1974, t. II, p. 48.

[15] *Cf.* A. DE LIBERA, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994, p. 10.

[16] A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane*, Paris, Œil, 1984, p. 235.

[17] F. BRUNNER, «Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif», *Revue de théologie et de philosophie*, 20 (1970), p. 1-11.

bien l'union de la vie spirituelle avec la vie de l'intelligence qu'on observe chez Eckhart. C'est là, nous le savons, une position augustinienne, mais c'est aussi une position dominicaine, attestée par saint Thomas quand il définit la vie contemplative par la contemplation de la vérité divine (*Somme théologique* II, IIae, qu. 179-180)»[18]. Mais qu'est-ce qui est premier chez lui : la mystique ou la spéculation ? C'est, semble-t-il, la *cognitio Dei experimentalis*, pour reprendre les catégories de Thomas d'Aquin, la mystique, d'où l'intérêt du terme de «mysticisme spéculatif», qui caractérise justement la mystique rhénane[19]. La distinction que fera ensuite Jean Gerson entre «la théologie spéculative (qui) réside dans la puissance intellective, dont l'objet est le vrai, et la théologie mystique qui se place dans la puissance affective et qui a le bien pour objet»[20] ne rend pas compte du point de vue d'Eckhart, qui joue sur les deux registres.

Le Thuringien développe une *Wesenmystik*, une mystique de l'être et il en vient à l'apophase. Ces deux points de vue peuvent apparaître contradictoires et justement, Eckhart cultive le paradoxe. Il part de l'ontologie, mais il la dépasse par l'apophase, exprimant la voie mystique. Ainsi dit-il que «notre savoir se transformera en un divin non-savoir, et notre savoir sera anobli et orné par un savoir surnaturel»[21]. Loin de rejeter la spéculation, Eckhart la développe jusqu'à ses extrêmes, mais il en souligne aussi les bornes. Pourtant, il ne limite pas, comme Kant, le savoir pour laisser la place à la foi. Il part d'une expérience autre et très forte, qu'il n'évoque pas explicitement, si ce n'est à certains moments, comme dans les *Sermons 52 et 71*, et il s'efforce d'en rendre compte et d'amener ses auditeurs à une expérience analogue : celle de la naissance de Dieu dans l'âme, les invitant ainsi à passer sur l'autre rive, d'où l'intérêt, mais aussi la complexité de son propos, qui fait souvent de lui un penseur inclassable.

Mais, en même temps, il est l'initiateur de la mystique rhénane, de la *Rheinische Mystik*, de cette mystique qui s'est développée dans les pays du Rhin, depuis Hildegarde de Bingen jusqu'à la *devotio moderna*. À partir de son expérience mystique, il est peut-être l'un des premiers à proposer une théologie mystique pour l'Occident, et ce n'est peut-être pas un hasard si Vladimir Lossky, l'auteur de *La théologie mystique de l'Église d'Orient* lui a consacré sa thèse et lui a donné une telle importance.

1. *Une expérience mystique originale*

Or, cette expérience mystique, Eckhart semble l'avoir eue très tôt, à tel point qu'elle apparaît comme le socle de son œuvre. Il n'en parle pas, mais s'y

[18] *Ibid.*, p. 11.

[19] A. M. Haas, «Mystique rhénane», *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, t. 13, col. 506.

[20] J. Gerson, *Sur la théologie mystique*, trad. M. Vial, Paris, Vrin, 2008, p. 149.

[21] Pfeiffer, p. 15. *Sermon* 102.

réfère implicitement dans le *Sixième Entretien spirituel*, où il dit : «Celui qui porte Dieu dans toutes ses œuvres et en tous lieux [...] ressemble à un homme très altéré [...], c'est ainsi que 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 l'illumine». Dans le *Sermon 75*, il va plus loin et il précise la dimension trinitaire de cette expérience : «Là, dit-il, 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.»[22] C'est la naissance de Dieu dans l'âme qu'il évoque par là. Or, tel est le motif de l'Incarnation et le sens de notre vie. Que dire de plus ? La dimension mystique ne ressort-elle pas clairement de tels propos ? Sans compter qu'Eckhart prend largement en compte la dimension de mystère... et cette mystique nous donne de comprendre son anthropologie.

Son premier *Sermon* : *Le Sermon pascal* de 1294 et son cycle de sermons sur la naissance de Dieu dans l'âme que sont les *Sermons* 101 à 104, datant du temps d'Erfurt et vraisemblablement des années 1303-1305, en témoignent. Ils orchestrent remarquablement cette intuition de fond de la mystique d'Eckhart, qu'il a évoquée à demi-mot dans son *Second Sermon sur l'Ecclésiastique* et qu'il développera ensuite dans son *Commentaire de l'Évangile de saint Jean* : le mystère de la filiation divine. On a l'impression qu'il a été donné à Eckhart d'être introduit au cœur de la Trinité et de comprendre à partir de là le sens de la génération du Fils et de la naissance de Dieu dans l'âme qu'il identifie dans la naissance éternelle.

Il en parle en filigrane dans le *Sermon latin* II, où il dit : «L'apôtre (Paul), il y a longtemps "enlevé au paradis", c'est-à-dire au "troisième ciel" de l'Église triomphante nous représente, et nous rapproche ou nous fait connaître les personnes divines : Jésus, Dieu et le Saint-Esprit». Comme dans le *Sermon* 71 ne reprend-il pas l'épisode de la conversion de Paul sur le chemin de Damas pour évoquer son expérience mystique ? Il le semble, d'autant qu'il dit que «l'apôtre Paul nous représente, et nous rapproche ou nous fait connaître les personnes divines». Il nous amène au cœur de la Trinité, dans cette *bullitio*, où a lieu l'engendrement du Fils et où il lui a été donné d'aller.

Mais, telle est aussi la difficulté ou le caractère apparemment hermétique de son propos, qui fait dire à son disciple Jean Tauler : «Il parlait du point de vue de l'éternité, et vous l'avez entendu du point de vue du temps.»[23] Effectivement, Eckhart a été parfois mal interprété et il continue à l'être, ce qui a donné lieu, pour une part, à son procès, car il est difficile de se situer, comme lui, du point de vue de Dieu, dans l'éternité. Son expérience mystique est originale, il n'en parle pas, mais la prend comme référence, ce qui ne facilite pas la tâche des commentateurs.

[22] Maître Eckhart, *Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979, t. III, p. 105.

[23] J. Tauler, *Sermon* 15, éd. Hugueny, Corin, Paris, Cerf, 1991, p. 113.

Pour mieux le comprendre, on pourrait établir un parallèle avec l'expérience mystique de saint Benoît, qui a vu, en un instant, le monde ramassé en un rayon de lumière[24], ce qui lui fait dire : «Si peu qu'elle ait vu de la lumière du Créateur, tout le créé se rétrécit pour l'âme. Dans la clarté de la vision intérieure s'élargit la capacité de l'âme ; son expansion en Dieu est telle qu'elle devient supérieure au monde»[25]. L'expérience d'Eckhart et celle de saint Benoît ne sont pas identiques, car il est donné à l'un de comprendre la Trinité et à l'autre la création. En revanche, cette expansion ou cette dilatation de l'âme en Dieu semble analogue pour les deux auteurs. Sans s'y référer explicitement, Eckhart en a rendu compte à travers ses nombreux développements sur la syndérèse, sur la petite étincelle de l'âme, où il reprend et réinterprète Augustin, en fonction de ce qu'il a vécu.

Passant de la Trinité immanente à la Trinité économique, il explique dans le *Sermon latin* II que «la Trinité bienheureuse, un seul Dieu, venant dans le monde, bien plus créant le monde, a choisi pour elle un accueil tel qu'il ne pouvait lui en être donné de meilleur : la meilleure créature de ce monde, l'être humain». Créé à l'image de la Trinité, l'être humain l'accueille et la Trinité fait en lui sa demeure.

C'est en théologien qu'Eckhart rend compte de son expérience mystique, ce qui induit implicitement une théologie mystique, articulée autour de la création de l'être humain à l'image de Dieu et du motif de l'Incarnation, qui n'est autre que la filiation divine. Dès son premier texte, le *Sermon pascal* de 1294, cette expérience affleure. Eckhart vient d'être nommé maître en théologie. Il lui revient, comme le précise Pierre le Chantre[26], de lire, de disputer et de prêcher. Eckhart s'y emploie, dans ce texte et dans toute son œuvre.

À ce texte, où transparaît son expérience mystique, nous joindrons les *Sermons* 101 à 104. Dans ce cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme, la lecture de l'Écriture est la base et la *disputatio* y est également présente, dans la mesure où ces sermons sont dialogués. Il y a non seulement une convergence, mais aussi une synergie entre ces deux textes. Le premier, partant du mystère central du christianisme : celui de la Pâque, de la Résurrection du Christ, en dégage le sens pour nous : la résurrection avec le Christ. Le second, centré autour du mystère de l'Incarnation, en précise le motif qui n'est autre que la divinisation de l'être humain ; il précise également ce qu'il en est de la naissance éternelle.

De plus, en comparant la structure des deux textes, force est de reconnaître leur analogie. Dans le premier, on trouve les trois questions : pour qui cette Pâque est-elle préparée ? Où l'est-elle ? Quels en sont les fruits ? Dans le cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme, les questions sont formulées différemment,

[24] Grégoire le Grand, *Dialogues* II, 35, 1-7.

[25] *Ibid.*

[26] Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, chap. I, Turnhout, P. L. Migne, 1885, t. 205, col. 25 : «In tribus igitur consistit exercitium sacræ Scripturæ : circa lectionem, disputationem et prædicationem».

mais se rejoignent: Comment se produit cette naissance ou quelle attitude adopter ? Où intervient-elle ? Quels en sont les fruits ? Selon l'adage bien connu de Thomas d'Aquin : *contemplata aliis tradere*, Eckhart s'attache à faire partager aux autres les fruits de sa contemplation. Il explique que la Pâque est préparée pour tous les chrétiens. Un chemin est proposé : l'intériorité, l'Église. Dans le *Sermon* 103, il disait que le lieu de la naissance de Dieu dans l'âme n'est autre que la noblesse de l'âme, qui représente également le troisième point de son programme de prédication, tel qu'il l'a présenté dans le *Sermon* 53 et qui constitue une réinterprétation de la création de l'être humain à l'image de Dieu. L'attitude à adopter est l'accueil, le silence, le pâtir Dieu, qui est une autre expression du détachement : le premier point de son programme de prédication. Quant au profit qui en résulte, il est analogue et correspond au second point de son programme de prédication. Dans le *Sermon pascal*, c'est la Résurrection avec le Christ, la divinisation. Dans le *Sermon* 104, c'est la filiation divine, autant dire que tout est bien construit et s'inscrit dans les règles mêmes de la prédication médiévale, mais en fonction d'un but précis qui est d'inviter ses auditeurs à vivre la filiation divine. Il le dit d'ailleurs clairement dans le *Sermon allemand* 59 : «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».

Il est également un autre texte, qui est habituellement présenté comme l'expression de son expérience mystique, c'est le *Sermon* 71. Ce texte est difficile, mais il évoque une théophanie qu'Eckhart a dû vivre et qui lui a permis de comprendre le sens de la naissance de Dieu dans l'âme[27]. Cette fois, c'est le quatrième point de son programme de prédication que le Thuringien illustre, en invitant à comprendre Dieu dans sa *puritas essendi*, dans la pureté même de son essence. Il commence par dire, à partir de son expérience : «Il me faut saisir la lumière dans son jaillissement», puis il fait un pas de plus et dit qu' «il ne faut la saisir, ni dans son contact, ni dans son jaillissement, ni quand elle plane en elle-même, car tout ceci est encore un mode. Il faut saisir Dieu comme mode sans mode, comme être sans être, car il n'a pas de mode»[28], dans son immédiateté même. Sans doute est-ce impossible à vues humaines, mais là encore, Eckhart se situe dans le cœur de Dieu.

2. *Eckhart et la théologie mystique de Denys*

Qu'en a-t-il été exactement de son expérience ? On ne sait. En fait, Eckhart reprend un *topos* mystique, fort important dans la tradition dionysienne : la rencontre de Paul avec le Christ sur le chemin de Damas, telle qu'elle est

[27] *Cf.* B. Hasebrink, «Zu Predigt 71», *in* : G. Steer, L. Sturlese, *Lectura Eckhardi*, Stuttgart, Kohlhammer, 1998, p. 230-245.

[28] Maître Eckhart, *Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979, *Sermon* 71, t. III, p. 80.

évoquée, non pas tant dans les *Actes* qu'en 2 *Corinthiens* 12, 1-9. Ce texte est un passage obligé pour Denys et ses commentateurs, mais l'interprétation qu'en donne Eckhart est originale. Sans doute met-il l'accent sur cette expérience de lumière, sur cette théophanie et il essaie de comprendre la nature de cette lumière. Il y adjoint une réflexion sur le néant, mais là n'est pas encore son originalité. Elle réside, en revanche, dans le lien qu'il établit par deux fois avec la naissance de Dieu dans l'âme.

Pour ce faire, il prend deux figures qui en ont fait l'expérience : l'épouse du Cantique et un homme qui, semble-t-il, n'est autre que lui-même. À la première, il fait dire : «Lorsque Dieu se forme et s'épanche dans l'âme, si tu le saisis alors comme une lumière ou un être ou une bonté, tout le temps que tu connais encore quelque chose de lui, ce n'est pas Dieu»[29]. Ainsi fait-il ressortir le caractère unique et irreprésentable de ce don de Dieu. Sans doute cette invitation au dépassement de tout est-elle inspirée de Denys, mais le phénomène auquel elle s'applique : la naissance de Dieu dans l'âme ne vient pas de Denys.

Eckhart en souligne la nouveauté par le second exemple qu'il donne : quelqu'un qui a fait l'expérience de la naissance de Dieu en lui, mais qui ne peut en rendre compte. L'expression en est étrange. Il dit : «Il sembla en rêve à un homme (*Mensch*) – 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.»[30] Qu'est-ce à dire, sinon que la personne en question, qui est sans doute Eckhart lui-même, ne peut expliquer ce qui se passe ?

Il se réfère à un «rêve éveillé», ce qui n'est pas sans faire penser aux visions d'Hildegarde, qui est plus ou moins lointainement à l'origine de la mystique rhénane.

De plus, si on reprend la classification des visions, proposée au livre XII du *De Genesi ad litteram*, et qui fait autorité à l'époque d'Eckhart, on a affaire, semble-t-il ici, non pas à une vision corporelle, ni à une vision spirituelle, mais à une vision intellectuelle, qui est l'expression de l'expérience mystique, comme on le voit pour Augustin dans la vision d'Ostie. Or, cette vision intellectuelle lui donne de comprendre le sens de la naissance éternelle et de la création et, à lire la suite du texte, on est assez proche de la vision de saint Benoît. Eckhart y dit, en effet, en relisant cette fois la vision de Paul sur le chemin de Damas : «Il vit toutes les créatures comme un néant, car Dieu a en lui l'être de toutes les créatures. Il est un être qui a en lui la totalité de l'être»[31], non pas que les créatures soient rien, mais elles tiennent tout leur être de Dieu.

Si tant est que le *Dialogue avec sainte Catherine* soit authentique, on y trouverait, alors, une version imagée de cette expérience d'Eckhart, dans la

[29] *Ibid.*, p. 77.
[30] *Ibid.*, p. 78.
[31] *Idem.*

mesure où après trois jours de léthargie, Catherine revient à elle et dit: «Ich bin Gott geworden» (Je suis devenue Dieu). Sans doute l'expression est-elle excessive, mais elle vise à traduire la même réalité: la divinisation, la naissance de Dieu dans l'âme.

Sur ce plan, la mystique d'Eckhart s'éloigne de celle de Denys. D'ailleurs, même s'il parle du «lumineux Denys»[32], Eckhart ne commente pas sa *Théologie mystique*, à la différence d'Albert le Grand et de nombre de médiévaux. Pourquoi ? On ne sait. Force est de reconnaître qu'il s'en inspire: comme Denys, il part de la Trinité, opte souvent pour la voie négative[33] et là où il est peut-être le plus proche de Denys, c'est dans l'expression du *Durchbruch*, de la percée[34], mais cela n'entre pas directement dans notre propos.

En revanche, il est un seul passage de son œuvre latine où il se réfère explicitement à Denys, c'est dans son *Commentaire de l'Exode*, quand il essaie de rendre compte de la nuée. Il y explique: «Le sens est donc: Moïse s'approcha de la nuée obscure où était Dieu, c'est-à-dire, de la lumière surexcellente éblouissant notre intellect et faisant l'obscurité. Ainsi nous comprenons ce que nous cachent nos yeux éblouis par les rayons lumineux dans la roue du soleil. C'est ce que dit Denys dans *La Théologie mystique* (c. 1): "Les mystères purs, profonds et immuables de la Théologie sont secrètement cachés dans la nuée resplendissante du silence savant, nuée qui fait resplendir le plus lumineux dans le plus obscur". Dans la *Lettre à Gaïus*, I, il dit: "parfaite ignorance est la connaissance de celui qui est au-dessus de tout ce qui est connu". Jean Sarracène dans le *Prologue* de *La Théologie mystique* dit: "lorsque, par la dépossession, on s'est élevé à la connaissance de Dieu, ce qu'est Dieu n'en reste pas moins clos et caché".» À la suite de Denys, Eckhart reconnaît le mystère de Dieu et il opte, en quelque sorte, avant Nicolas de Cues, pour «la docte ignorance».

Faut-il y voir l'expression de sa théologie mystique ? Pour une part, mais cette théologie mystique est intrinsèquement liée à la naissance de Dieu dans l'âme.

3. *Une nouvelle théologie mystique au XIV^e siècle*

Chez Eckhart, «le moment mystique est fondateur, si l'on veut, et c'est à lui qu'Eckhart revient sans cesse, parce qu'en vérité, il ne l'a pas quitté. Mais le moment rationnel est premier également, puisqu'il est présent dans le moment mystique qui se pose à la fois comme une certitude du sentiment et comme une exigence de la raison.»[35] Il est à la fois *Lebemeister* et *Lesemeister*. En effet,

[32] *Ibid.*

[33] *Cf.* M.-A. Vannier, «Création et négativité chez Eckhart», *Revue des sciences religieuses* 67 (1993), p. 51-67.

[34] *Cf.* A. M. Haas, «Durchbruch zur ewigen Wahrheit», *Meister Eckhart Jahrbuch* 2 (2008), Stuttgart, Kohlhammer, p. 171-187.

[35] *Ibid.*, p. 113.

«la doctrine eckhartienne est entièrement dominée par la référence à l'attitude mystique qui situe l'homme dans un dépouillement ontologique total vis-à-vis de Dieu»[36], mais l'expression qu'Eckhart en donne est fondamentalement rationnelle et il développe, à partir de là, toute une théologie mystique, ancrée dans la théologie trinitaire.

Il en propose même une magistrale *synthèse trinitaire* dans son œuvre. Comme Thomas d'Aquin, il fait ressortir que tout vient de la Trinité et y retourne. Toute sa prédication, comme celle de Jean Tauler, s'articule autour de la Trinité et il en précise le sens dans les *Sermons latins* II et IV. Si Eckhart essaie principalement de rendre compte de la vie même de la Trinité, de la Trinité immanente, dirions-nous aujourd'hui, c'est en raison de son expérience, lui qui «parlait à partir de l'éternité»[37]. Or, son expérience lui montre que, par le Fils, par son engendrement perpétuel par le Père et par sa naissance constante en nous, la Trinité, à l'image de laquelle nous sommes créés, nous introduit dans sa vie et réalise progressivement la création nouvelle.

Même si le vocabulaire est différent en fonction de l'époque, Eckhart aurait pu ratifier cette remarque de Karl Rahner, qui disait que «la doctrine de la Trinité n'est pas un subtil jeu d'esprit théologique, mais un énoncé qu'on ne saurait absolument pas éluder et qui signifie que Dieu lui-même, comme le mystère sacré permanent, comme le fondement incompréhensible de l'existence transcendante de l'homme, n'est pas seulement le Dieu d'infinie distance, mais veut être le Dieu d'absolue proximité, en autocommunication vraie»[38]. C'est tout le sens de la filiation divine, qui est au cœur de l'œuvre d'Eckhart. Sans doute l'envisage-t-il de manière spéculative, mais sa dialectique n'est pas celle de Hegel. C'est plutôt celle de la kénose de l'Incarnation, dans laquelle «Dieu se fait homme pour que l'homme participe à la vie de Dieu», comme le disaient déjà Irénée et Athanase. On comprend alors pourquoi il importe tant aujourd'hui de «retrouver le mystère trinitaire comme mystère central de l'expérience chrétienne et de montrer à quel point la Trinité illumine et transfigure le monde à travers la communion de l'Église»[39]. Il en va de la dynamique même de la vie et de la relation à Dieu.

Sans doute les écrits d'Eckhart sont-ils importants par eux-mêmes, mais leur dynamique n'en est pas moins essentielle pour nous qui redécouvrons le mystère trinitaire après un oubli de quelques siècles. En effet, «toute l'existence chrétienne est envahie par le mystère trinitaire, non seulement sur le plan de l'existence personnelle, mais aussi sur celui de la vie ecclésiale et sociale : ce n'est pas un hasard si l'exil de la Trinité de la théorie et de la praxis des chrétiens s'est reflété dans le "visibilisme" et dans le juridisme souvent présents dans la

[36] F. Brunner, «Mysticisme et rationalité chez maître Eckhart», *Dialectica* 45 (1991), p. 112.

[37] J. Tauler, Sermon 15.

[38] *Traité fondamental de la foi*, trad. G. Jarczyk, Paris, Centurion, 1983, p. 162.

[39] M. J. Le Guillou, Préface à H. Le Saux, *Sagesse hindoue et mystique chrétienne*, Paris, Centurion, 1965, p. 10.

conception de l'Église, et ait eu des conséquences sur le plan socio-politique. Par conséquent le retour à la "patrie trinitaire" se révèle prometteur, autant pour l'ecclésiologie que pour la situation globale du christianisme. Ce retour est peut-être le défi le plus brûlant lancé à l'Église et à la théologie.»[40] Il nous concerne aujourd'hui encore. Eckhart l'avait bien compris, lui qui est passé de la mystique à la théologie mystique.

Mais Eckhart n'est pas parti de rien. Il a traduit son expérience de la vie trinitaire à partir des catégories existantes à son époque : non seulement celles de Thomas d'Aquin, mais aussi celles du *De Trinitate* d'Augustin. À son analogie centrale de l'aimant, de l'aimé et de l'amour (*amans, quod amatur, amor*), Eckhart substitue, dans son *Commentaire de la Sagesse*[41], une autre analogie, qui sera essentielle dans son œuvre, celle du *generans* (celui qui engendre), du *genitum* (celui qui est engendré) et de l'*amor gignentis ad genitum et geniti ad gignentem* (l'amour de celui qui engendre vers l'engendré et de l'engendré vers l'engendrant) qu'il développe, ensuite, dans son *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*. Ce n'est pas là une affaire de mots, mais l'écho d'une expérience, celle de la filiation divine, rendue possible non seulement par la création de l'être humain à l'image de la Trinité, mais aussi et surtout par l'Incarnation. En effet, «le premier fruit de l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu, est que l'homme soit par grâce d'adoption (*per gratiam adoptionis*) ce que Dieu est par nature (*per naturam*)»[42]. Telles sont les bases de sa théologie mystique.

Dans la présentation qu'il fait de la Trinité, Eckhart s'intéresse essentiellement à la relation d'engendrement du Fils par le Père. Pour mieux en rendre compte, il prend l'image de la *bullitio*, du bouillonnement, qui n'est pas sans faire penser à la vie en Dieu qu'évoque la mystique juive que lui-même connaît.

S'il recourt à une métaphore dans son *Œuvre latine*, c'est parce que le langage est par lui-même limité et que l'on aborde le domaine de l'indicible : la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit[43], même si Eckhart envisage plus spécifiquement l'engendrement du Fils, qui correspond à l'émanation formelle. Par cette référence au bouillonnement, le Thuringien entend exprimer quelque chose de ce jaillissement de vie, par lequel il rend compte de la réalité même de Dieu dans son commentaire d'Ex 3,14[44]. Il y a là plus que le *Bonum diffusivum sui* des platoniciens, cette explosion de vie est plus proche de la *plenitudo fontalis* de Bonaventure[45]. À partir de son expérience mystique, Eckhart propose une notion théologique. Il la met en œuvre principalement

[40] B. FORTE, *La Trinité comme histoire*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p. 23.

[41] *Commentaire de la Sagesse*, n. 28, *LW* (*Lateinische Werke*) 2, 348, 9-11. *In Io (Sur l'Évangile de Jean)*, n. 361-367.

[42] *Commentaire de l'Évangile de Jean*, n° 106 (*LW*, 3).

[43] P. L. REYNOLDS, «Bullitio and the God beyond God : Meister Eckhart's trinitarian theology», *New Blackfriars* 70 (1989), Oxford, p. 172 & 177.

[44] *Commentaire de l'Exode* n. 16.

[45] P. L. REYNOLDS, *art. cit.*, p. 175. SAINT BONAVENTURE, *Commentaire des Sentences* I, 3, 1, un. 2, ad 4m.

dans trois textes : le *Commentaire de la Sagesse*, le *Commentaire de l'Évangile de saint Jean et le Sermon latin* XLIX (n° 511).

Dans ce dernier sermon, Eckhart associe essentiellement la *bullitio* à l'Image, à la cause formelle. Dans le *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, il va plus loin. Il rappelle[46], tout d'abord, que le Père est *unum per se principiat et dat esse et principium est ad intra*, qu'il est, qu'il est principe par lui-même, qu'il donne l'être et qu'il est principe à l'intérieur de la Trinité. Pour rendre compte de la procession des personnes de la Trinité, Eckhart prend, alors, l'image de la *bullitio*, et il ajoute qu'en fonction de celle-ci, les trois personnes sont une et simple. C'est donc cette mystérieuse chimie de la *bullitio* qui permet d'en venir à cette proposition qui défie toute mathématique, à savoir que les trois sont un dans la Trinité, et qui est l'expression même du dogme trinitaire.

Dans ce même texte, Eckhart précise, en bon théologien, le rapport et la différence entre l'engendrement du Fils à l'intérieur de la Trinité et la création *ad extra*, qui est cette fois de l'ordre de l'*ebullitio*, et qui relève quant à elle de la causalité efficiente et finale, ce qu'il reprendra également dans le *Sermon latin* XXV.

Mais le texte le plus intéressant de ce *corpus* est peut-être son *Commentaire de la Sagesse* n° 281-283, où non seulement, il distingue la *bullitio* par laquelle se réalise l'engendrement du Fils de l'*ebullitio* de la création, mais où il souligne également que la *bullitio* de la génération du Fils est la condition de possibilité de la naissance de Dieu dans l'âme. Apparemment, ce n'est pas non plus un hasard si le cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme que sont les *Sermons* 101 à 104 commence par la citation de *Sagesse* 18, 14-15. D'un volet de l'œuvre à l'autre, c'est la même réalité qu'Eckhart exprime en des termes différents : la *bullitio* de l'*Œuvre latine* devant le *Durchbruch*, la percée dans l'*Œuvre allemande*.

D'ailleurs, Eckhart rappelle lui-même la continuité de son œuvre dans le *Sermon* 10, quand il dit : «J'ai prêché une fois en latin, et c'était le jour de la Trinité, et j'ai dit : "La distinction vient de l'unité, la distinction dans la Trinité. Plus la distinction est grande, plus grande est l'unité, car c'est une distinction sans distinction. S'il y avait mille personnes, il n'y aurait pourtant là qu'unité"»[47]. Cette remarque a parfois posé problème à ses commentateurs, quant à sa source, car ce sermon latin est difficile à trouver, et quant à sa signification[48]. Or n'est-ce pas là le résumé de sa théologie trinitaire et la mise en évidence de son sens : la filiation divine ? En effet, la distinction qui vient de l'unité n'est-elle pas le résultat du flux, de la *bullitio* par lesquels le Fils et l'Esprit Saint sont distingués du Père, tout en lui étant unis dans l'amour ?

[46] *Commentaire de l'Évangile de Jean*, n° 342, p. 291.

[47] *Sermon* 10, trad. A. de Libera, Paris, Garnier Flammarion, 1993, p. 287.

[48] A. DE LIBERA, *op. cit.*, p. 456, n. 291 ; B. MC GINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New-York, Crossroad, 2001, p. 80-81.

Quant à la dernière partie de la citation ne renvoie-t-elle pas à la filiation divine, par laquelle nous sommes fils dans le Fils, donc un en lui et par lui avec la Trinité ? Il y a, en effet, ce paradoxe que Dieu, qui est la surabondance même de l'amour, n'ait qu'un seul Fils dans cette *bullitio* éternelle. Or, le paradoxe disparaît du fait que nous sommes tous fils dans le Fils. C'est là tout le sens de *la naissance de Dieu dans l'âme*, qui a sa source dans la Trinité.

Ce qui nous semblait un raccourci fulgurant s'éclaire avec le *Sermon latin* XXV, où Eckhart explique : «"Par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis". La grâce est une certaine ébullition de l'engendrement du Fils ayant sa racine dans l'intimité du sein même du Père. Elle est vie, pas seulement être – son nom est Verbe [...]. Pour celui qui la reçoit, la grâce est une confirmation, une configuration ou plutôt une transfiguration de l'âme en Dieu et avec Dieu. Elle donne l'être-un avec Dieu, ce qui est plus qu'une assimilation»[49]. L'être humain devient, alors, par grâce ce que Dieu est par nature, comme Eckhart le répète souvent à la suite de Maxime le Confesseur. En bon théologien, le Thuringien ne confond pas les plans, en dépit de ce qu'on a voulu lui faire dire, il distingue la filiation divine et l'adoption divine par grâce. Mais il n'en situe pas moins la grâce dans la *bullitio* qui accompagne l'engendrement du Fils. La naissance de Dieu dans l'âme est fondamentalement une plongée ou une percée dans la vie trinitaire. Pour en rendre compte, Eckhart n'a pas recours au schéma pédagogique des trois naissances, mais il souligne qu'elles se résument toutes dans la naissance éternelle, celle qui est le jaillissement même et l'introduction dans la vie trinitaire, par la médiation du Fils. Le vocabulaire employé n'est pas ici sans rappeler Augustin. Eckhart joue sur le terme latin de *forma*, qu'il transposera dans celui de *Bild* dans son œuvre allemande pour évoquer la *conformatio* à la *Forma omnium* qu'est le Verbe, et qui deviendra, en allemand, l'*Einbildung* avant de passer à l'*Überbildung* de l'adoption divine, comme il l'expliquera dans le *Sermon* 40.

Ce n'est pas là une remarque incidente, mais le cœur même de sa pensée, ce qui amène à constater une profonde unité et une complémentarité entre son *Œuvre latine* et son *Œuvre allemande*. Cela donne d'autant plus de solidité à sa thèse centrale de la naissance de Dieu dans l'âme, qu'elle est ancrée dans la vie trinitaire, comme il le rappelle en ces termes dans la finale de son cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme, où il invite à l'accueil du Verbe pour être introduits à la communion trinitaire. Ainsi écrit-il : «Afin que nous observions ici ce repos et ce silence tourné vers le dedans, de sorte que la Parole éternelle soit en nous prononcée et comprise, et que nous devenions un avec Elle, que le Père nous vienne en aide, et la Parole Elle-même et l'Esprit.»[50] Eckhart termine par l'unité, mais cette unité n'est autre que la communion trinitaire.

En fait, le Thuringien apparaît comme un virtuose de la théologie trinitaire. Non seulement, il en connaît parfaitement les arcanes, mais il a eu lui-même

[49] *Sermon latin* XXV, n. 263.
[50] *Sermon* 104, p. 151.

une expérience forte de la vie trinitaire et il sait rendre accessible à tous les *subtilia theologiae*, ce qui lui a d'ailleurs été reproché lors de son procès. Il développe une théologie mystique, où la Trinité a une place centrale, comme chez Denys, mais il en dégage l'enjeu pour l'être humain : la filiation divine. Cela apparaît encore plus clairement dans le *Granum sinapis*, ce condensé de théologie trinitaire.

On en trouve également un exemple dans ce passage du *Sermon* 18[51]. Il commence par la présentation classique de la Trinité : «L'Être est le Père, l'Unité est le Fils, la bonté est l'Esprit Saint». Puis il précise le rôle de l'Esprit Saint, en disant qu'il «prend l'âme, "la ville sainte", dans ce qu'elle a de plus pur et de plus élevé et l'emporte en haut dans son origine, qui est le Fils, et le Fils le porte plus haut dans sa propre origine, c'est-à-dire dans le Père, dans le Fond, dans le Principe, où le Fils a son être, là où la sagesse éternelle "trouve également son repos dans la ville consacrée et sainte", dans le plus intime». En partant cette fois de l'économie, comme les Cappadociens, le Thuringien montre comment se réalise la naissance de Dieu dans l'âme. C'est par grâce : l'Esprit Saint la conduit vers le Fils qui l'amène vers le Père ou plus précisément dans cette *bullitio*, où se réalise l'engendrement du Fils. Eckhart le précise quelques phrases plus loin en ces termes : «Quand le Verbe parle dans l'âme et que l'âme répond dans le Verbe vivant, le Fils devient vivant dans l'âme [...]. L'âme devient vivante et répond à la Parole.»[52] On saisit à quel point Eckhart est un virtuose de la théologie, d'une théologie qui est fondée dans la *cognitio Dei experimentalis*, qui lui donne sa solidité et son sens. Comme Thomas d'Aquin, Eckhart part de la Trinité et va vers elle par l'épiphanie de la naissance de Dieu dans l'âme.

Il en dégage également l'*enjeu anthropologique*, en proposant une figure de l'être humain accompli, qu'il désigne par le terme d'homme noble. C'est l'homme nouveau qu'il désigne par là, comme en témoignent ses *Sermons latins* et il emploie indifféremment les termes d'homme noble, d'homme nouveau, d'homme humble, d'homme juste ou d'homme riche. Ce sont différentes dénominations pour rendre compte de la même réalité : la conformation au Christ.

Sans doute Eckhart n'est-il pas original : c'est le sens même du christianisme qu'il exprime avec ses propres mots, à la suite de Paul, relu partiellement à travers Augustin. Il s'en explique, en disant qu'il fait entendre par «homme riche, quelqu'un qui a fait l'expérience des richesses célestes» (2 Co 12,2), et même qui a fait, comme Paul, l'expérience de la rencontre du Christ sur le chemin de Damas, qui «l'a enlevé jusqu'au troisième ciel». N'est-ce pas cette expérience qui a été la sienne et dont il parle en filigrane dans le *Sermon* 71 ? Il le semble.

[51] MAÎTRE ECKHART, *Sermons,* trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1974, t. I, p. 162.

[52] *Ibid.*, p. 163.

Là encore, il passe de la mystique à la théologie mystique et, pour la développer, il met en œuvre tout un jeu verbal autour du terme allemand de *Bild*, qui signifie image, pour expliquer ce qu'il en est de la constitution de l'être humain. Or, ce jeu verbal de l'*Entbildung*, de l'*Einbildung* et de l'*Überbildung*, qu'on trouve en particulier dans le *Sermon allemand* 40, n'est pas sans analogie avec le schème augustinien *creatio*, *conversio*, *formatio* que l'on a dans le *Sermon* 125 d'Augustin et dans ses cinq commentaires de la *Genèse*[53]. Il est encore plus proche de toute la création verbale augustinienne autour du terme latin de *forma*. On a même l'impression qu'Eckhart transpose le terme latin de *forma* dans le terme allemand de *Bild*. Sans doute y a-t-il dans *forma* une dimension ontologique que l'on n'a pas dans *Bild*, mais ce dernier terme oriente davantage vers l'anthropologie et permet à Eckhart de développer une anthropologie chrétienne. D'ailleurs, l'investigation sur la *Nachwirkung* de la réflexion augustinienne sur la création et le salut a montré à quel point Eckhart se situe dans une ligne augustinienne et comment il l'a reprise, en vue de traduire, de manière analogue, la constitution de l'être et de proposer une anthropologie théologale. La mise en évidence de cette composante augustinienne apporte un nouvel éclairage sur l'œuvre d'Eckhart, largement travaillée aujourd'hui et expliquée souvent à la lumière de Denys[54].

Mais si, en fonction de son expérience et de son époque, Augustin met l'accent sur la *conversion* et sur une conversion sans cesse reprise, acheminant l'être humain vers sa *formatio* par le concours de la liberté et de la grâce. En revanche, Eckhart privilégie le détachement, dont il fait le premier point de son programme de prédication[55]. À cette différence près qu'il substitue le détachement à la conversion, Eckhart est fort proche d'Augustin et de sa dialectique de la réalisation de l'être et il est peut-être même le meilleur lecteur d'Augustin, celui qui a retenu les meilleurs fruits de son œuvre. Dans son œuvre latine, où il répond aux discussions d'école, Eckhart s'attache peu aux composés de *forma*; dans son œuvre allemande, en revanche, où il doit intéresser son auditoire et user d'effets de rhétorique, il développe toute une création verbale autour du mot *Bild* et du verbe *bilden*. Or, Eckhart, qui bénéficie de l'acquis de ses prédécesseurs scolastiques, va plus loin qu'Augustin dans l'investigation ontologique, il introduit plus radicalement aussi la dimension dialectique dans le rapport qu'il propose entre les différents composés de *Bild*. Il n'hésite pas non plus à parler de divinisation. Mais, la réalité qu'il vise renvoie à celle que recherchait Augustin à travers l'idée de *formatio*: la constitution du sujet, en dialogue avec son créateur et s'acheminant vers l'accomplissement final.

Je ne développerai pas davantage les différentes composantes de sa théologie mystique, mais force est de reconnaître qu'elle est complète et qu'Ec-

[53] *Cf*. M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1991, 2e éd. augmentée, 1997.

[54] Si Denys a infléchi la pensée d'Eckhart, il n'est pourtant pas le seul auteur qui ait marqué sa pensée.

[55] *Sermon* 53.

khart propose une véritable théologie mystique pour l'Occident, en partant du cœur même de Dieu, de la communion trinitaire pour montrer à quel point nous sommes invités à y être introduits par la conformation au Christ et par l'aide de l'Esprit Saint.

Finalement, la difficulté que l'on remarque chez Eckhart à distinguer la mystique et la théologie mystique tient peut-être à la force de son expérience mystique. Pour mieux le comprendre, je reprendrai une réflexion de Thérèse d'Avila, au chapitre 10 de sa *Vie*, où elle note : «J'avais déjà goûté, mais d'une manière rapide et transitoire les prémices de la faveur que voici. Pendant que je me tenais en esprit près de Jésus-Christ de la manière indiquée plus haut ou bien au milieu d'une lecture, j'étais saisie soudain d'un vif sentiment de la présence de Dieu. Je ne pouvais alors aucunement douter qu'il ne soit en moi ou que je ne sois moi-même tout abîmée en lui.

Ce n'est pas là une vision ; c'est ce qu'on appelle, je crois, théologie mystique. L'âme est alors suspendue, au point qu'elle semble tout entière hors d'elle-même. La volonté aime. La mémoire me semble presque perdue. L'entendement cesse de discourir, mais, à mon avis, il ne se perd pas ; seulement, je le répète, il n'agit pas ; il reste comme stupéfait de tout ce qu'il conçoit. Dieu, en effet, veut qu'il comprenne, alors qu'il ne comprend rien de ce que sa Majesté lui représente» [56]. À la différence de Thérèse d'Avila, Eckhart garde le silence sur son expérience, mais il évoque, dans le Sermon 102, «le non-savoir supra-formel», la *nescience*, qui n'est pas sans faire penser à une expérience analogue.

Parmi ses disciples, Jean Tauler s'orientera davantage vers la mystique et Henri Suso vers la théologie mystique. Quant à Angelus Silesius, qui s'inspirera plus tard de sa pensée, il propose plutôt une théologie mystique dans une forme poétique. Peut-être faut-il parler de «la mystique comme théologie» [57] pour caractériser le mieux l'œuvre d'Eckhart.

[56] Thérèse d'Avila, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1995, p. 71.

[57] A. M. Haas, «La mystique comme théologie», *Revue des sciences religieuses* 72 (1998), p. 261-288.