

## L'INHABITATION DE DIEU TRINITÉ selon le commentaire de Maître Eckhart sur l'Évangile de saint Jean

DENIS CHARDONNENS, O.C.D.

Dans son *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*<sup>1</sup>, Maître Eckhart offre un enseignement sur l'inhabitation de Dieu Trinité, dans le cadre de son approfondissement du thème des missions des personnes divines. Il est soucieux de l'inséparabilité entre 'théologie' et 'économie', pour reprendre l'antique distinction des Pères grecs. Il articule, en effet, la considération du flux immanent du Verbe et de l'Amour en Dieu et de leur venue dans le monde. Or, les missions des personnes divines ont pour but de nous ramener à Dieu et de nous unir à lui. À cet égard, lorsque notre auteur décrit la condition de l'homme humble qui n'est autre que l'*homo divinus*, il a recours à cette expression: *venis ad deum, et deus ad te*<sup>2</sup>.

C'est sur le fondement et au sein de cette théologie des missions des personnes divines que l'on sera mieux à même d'appréhender la mystique eckhartienne de l'union-unité avec Dieu, présente tant dans l'œuvre latine que dans l'œuvre allemande. Si le lecteur du Maître thuringien est de prime abord

---

<sup>1</sup> Herausgegeben und übersetzt von K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, in *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Die lateinischen Werke, III*, hrsg. von A. Zimmermann und L. Sturlese, III, Stuttgart, 1994 (abréviation: *In Iohan.*).

Pour la traduction française du Prologue de saint Jean, cf. *Le commentaire de l'Évangile selon Jean, Le Prologue* (chap. 1,1-18), Texte latin, avant-propos, traduction et notes par A. de Libera, É. Wéber, É. Zum Brunn, dans *L'Œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, Paris, 1989 (abréviation: *CELJn*).

<sup>2</sup> «Tu viens à Dieu et Dieu vient à toi»: cf. *In Iohan.* 3,1-2, § 318, p. 266.

déconcerté par une exposition doctrinale placée comme en tension langagière continue faite de fulgurances, pour ne pas dire d'outrances, il ne découvre pas moins progressivement le propos de penser, dans le déploiement d'une théologie spéculative, la relation entre Dieu et l'homme. D'aucuns parleront alors d'une mystique spéculative, voire même d'un mysticisme spéculatif<sup>3</sup>; peut-être pourrait-on user également de l'expression 'mystique théologique', pour rendre compte du fait que celle-ci est tout entière impliquée par l'accomplissement d'une démarche proprement théologique et que la théologie eckhartienne se donne comme mystique<sup>4</sup>: le *Lesemeister* est ici inséparable du *Lebemeister*. À cet égard, notre auteur s'attache à valoriser théologiquement la spiritualité des béguines, en retenant le chemin de la divinisation qu'elles préconisent, et en optant, à la suite du Pseudo-Denys, pour la voie négative. Aussi la théologie du Thuringien est-elle une thématization de la mystique rhéno-flamande<sup>5</sup>.

Si la lecture eckhartienne du quatrième Évangile, autour du thème de la venue de Dieu et de son inhabitation en l'âme, est une contribution précieuse au questionnement sur le rapport entre théologie et mystique, elle peut éclairer également les discussions contemporaines concernant la théologie trinitaire et l'eschatologie.

Trois points retiendront particulièrement notre attention dans cette lecture: d'abord le lien entre l'incarnation du Verbe et son habitation en l'âme du juste, par grâce; ensuite, la mission du Saint-Esprit et le Dieu d'amour; enfin, la condition de *l'homo divinus*.

---

<sup>3</sup> Cf. F. Brunner, «Le mysticisme de Maître Eckhart, Étude comparative», dans A. M. Haas et H. Stirnimann, Éd., *Das 'Einig Ein'*, Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik, «Dokimion 6», Fribourg (Suisse), 1980, p. 63-86, ici p. 63. L'Auteur note que si Eckhart privilégie l'intellect dans le cadre de son mysticisme spéculatif, il ne reconnaît pas moins le rôle de la volonté et la force de l'amour.

<sup>4</sup> Cf. É.-H. Wéber, «Mystique parce que théologien: Maître Eckhart», *La vie spirituelle* 652 (1982) 730-749.

<sup>5</sup> Cf. M.-A. Vannier, «La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart», dans K. Jacobi, Éd., *Meister Eckhart, Lebenssituationen, Redesituationen*, Berlin, 1997, p. 193-204, ici p. 194 et 196-197.

## 1. «LA GRÂCE DE L'INCARNATION EST EN VUE DE LA GRÂCE D'INHABITATION, ET RÉCIPROQUEMENT»<sup>6</sup>

Dans son commentaire sur Jn 1,16, à propos de l'expression *gratiam pro gratia*, Eckhart met en rapport la dimension visible et invisible de la mission du Verbe:

La grâce de l'incarnation, dont il est dit: «le Verbe s'est fait chair», est en vue de la grâce d'inhabitation dont il est dit: «il a habité en nous», et réciproquement. De même pour prendre un exemple dans l'homme, y a-t-il réciprocité entre la promenade et la santé<sup>7</sup>.

La mission visible est en effet complètement ordonnée à la mission invisible, dans le sens où le Fils a été envoyé dans le monde pour habiter en l'homme et faire de lui un fils adoptif du Père par le don de l'Esprit. Dans le cadre de cette relation entre incarnation et inhabitation du Verbe, notre auteur est particulièrement soucieux de rendre compte de la participation de la personne humaine au mystère de l'incarnation, par grâce: aussi la présence d'inhabitation renvoie-t-elle complètement à l'incarnation et la manifeste dans le maintenant de l'accomplissement eschatologique.

### 1.1 «Il est venu chez lui» (Jn 1,11)

À la suite d'Hugues de Saint-Cher<sup>8</sup> et de Thomas d'Aquin<sup>9</sup>, Eckhart retient trois modalités de la venue du Verbe: d'abord dans le monde créé, puisque les réalités qui constituent le domaine en lequel Dieu vient sont l'être ou l'étant (*esse sive ens*), l'un, le vrai et le bien<sup>10</sup>. Ensuite, Dieu vient au sein du

<sup>6</sup> Cf. *In Iohn. 1,15-16*, § 177, p. 145-146; *CELJn*, § 177, p. 317.

<sup>7</sup> Cf. *In Iohan. 1,16*, § 177, p. 145-146: «*Gratia enim incarnationis, de qua dicitur: 'verbum caro factum est', est pro gratia inhabitationis, de qua dicitur: 'habitavit in nobis', et e converso. Sic enim videmus apud nos quod deambulatio est propter sanitatem et e converso.*»

<sup>8</sup> Cf. *Postillae super totam Bibliam*, t. VI, Lyon, 1645, fol. 284 ra.

<sup>9</sup> Cf. *Super Ioannem 1,11*, lect. 6, n° 144-145 (éd. Marietti).

<sup>10</sup> Cf. *In Iohan. 1,11*, § 97, p. 83-84; *CELJn*, § 97, p. 192-193.

peuple de la première alliance: «En Judée le Verbe a en effet assumé la chair de la nation juive, son peuple de prédilection, à qui 'ont été confiées les révélations divines' (Rm 3,2) et donnée la Loi en laquelle le Christ et son incarnation et les autres mystères ont été préfigurés»<sup>11</sup>. Enfin, la venue du Verbe s'accomplit pleinement dans le mystère de l'incarnation<sup>12</sup>.

Dans le prolongement de cet enseignement, centrons notre attention d'une part sur la venue de Dieu dans le monde créé, eu égard à la considération des transcendants – ce qui constitue un point de vue caractéristique de l'*In Iohannem* –, d'autre part sur l'incarnation du Verbe, préparée dans l'histoire du peuple d'Israël.

#### a - La venue de Dieu dans le monde créé

Les réalités en lesquelles Dieu vient, ce sont l'être (*esse*) ou l'étant (*ens*), l'un (*unum*), le vrai (*verum*) et le bien (*bonum*). Or, Dieu les possède en propre, en tant qu'il est le «Premier, celui qui est riche par soi», expression dérivant du *Liber de causis*<sup>13</sup>. Dieu qui existe et qui est à l'œuvre en tout ce qu'il crée vient à toutes choses, pour autant qu'elles existent, qu'elles soient unes, vraies et bonnes. De façon immédiate et sans que nul n'y coopère, précise Maître Eckhart, Dieu œuvre en toutes choses l'entité, l'unité, la vérité et la bonté, de manière analogique (*analogice*)<sup>14</sup>. On trouve un parallèle à cet enseignement dans le Prologue à l'*Opus propositionum*:

Il faut donc remarquer à titre d'introduction, premièrement que Dieu seul est au sens propre étant, un, vrai et bon. Deuxièmement, que par lui toutes choses sont, sont unes, sont vraies et sont bonnes. Troisièmement, que c'est de lui immédiatement que toutes choses tiennent le fait qu'elles sont, sont unes, sont vraies,

<sup>11</sup> Cf. *In Iohan.* 1,11, § 104, p. 89; *CELJn*, § 104, p. 204-207.

<sup>12</sup> Cf. *In Iohan.* 1,11, § 98, p. 84; *CELJn*, § 98, p. 194-197.

<sup>13</sup> Cf. Prop. 20 / A. Pattin, *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966) 134-203, ici p. 92. À ce sujet, nous renvoyons à l'étude de W. Beierwaltes, «'Primum est dives per se', Maître Eckhart et le *Liber de causis*», dans É. Zum Brunn, Éd., *Voici Maître Eckhart: Textes et études*, Grenoble, 1998, p. 285-300.

<sup>14</sup> Cf. *In Iohan.* 1,11, § 97, p. 83-84; *CELJn*, § 97, p. 192-195.

sont bonnes. Quatrièmement, lorsque je dis 'cet-étant-ci', ou 'un-ceci' ou 'un-cela', 'vrai-ceci-et-cela', le 'ceci' et le 'cela' n'ajoutent ou n'adjoignent absolument rien en fait d'entité, d'unité, de vérité ou de bonté à l'étant, à l'un, au vrai et au bon<sup>15</sup>.

La première proposition réserve à Dieu le sens propre des transcendants. La deuxième et la troisième affirment la dépendance des créatures à l'égard de Dieu seul et ce, de manière immédiate. La quatrième proposition souligne la différence entre les transcendants propres à Dieu et le 'ceci' caractéristique des choses créées. Dans l'expression 'ceci', il faut comprendre les participants à l'existence avant la participation. En effet, la créature, par elle-même, est essence non existante; elle devient existence quand l'esse se trouve signifié par elle dans le rapport de dépendance énoncé par la deuxième et la troisième proposition<sup>16</sup>.

L'adverbe *analogice* – présent dans le commentaire de Jn 1,11 – signifie que l'analogué principal est seul à posséder le terme analogue. Afin d'illustrer le rapport de la créature au Créateur, notre auteur a régulièrement recours à celui de l'urine et de la santé: l'urine est saine, parce qu'elle est le signe de la santé de l'animal. Cela veut dire qu'il n'y a pas d'enracinement de l'être dans les étants créés, mais que l'être en tant qu'être ne réside qu'en Dieu. Il ne faut pas comprendre par là que les

---

<sup>15</sup>Cf. § 4 (*Le commentaire de la Genèse précédé des Prologues [CELGn]*, Texte latin, introduction, traduction et notes par F. Brunner, A. de Libera, É. Wéber, É. Zum Brunn, «L'Œuvre latine de Maître Eckhart 1», Paris, 1984, p. 72-73): «Notandum ergo prooemialiter primo quod solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum. Secundo quod ab ipso omnia sunt, unum sunt, vera sunt et bona sunt. Tertio quod ab ipso immediate omnia habent quod sunt, quod unum sunt, quod vera sunt, quod bona sunt. Quarto: cum dico hoc ens aut unum hoc aut unum istud, verum hoc et istud, li hoc et istud nihil prorsus addunt seu adiiciunt entitatis, unitatis, veritatis aut bonitatis super ens, unum, verum, bonum».

<sup>16</sup> Nous nous référons au commentaire effectué par F. Brunner du § 4 du Prologue à l'*Opus propositionum* (cf. *Le commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, p. 152-156); cf. également F. Brunner, «Compatibilité chez Maître Eckhart de la thèse 'Esse est deus' et de l'affirmation de 'esse rerum'», dans K. Flasch, Éd., *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, «Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi Beihefte, 2», Hamburg, 1984, p. 138-146.

créatures n'existent pas, mais que leur être est en Dieu en qui elles demeurent. Elles existent, autrement dit, par lui et en lui. Si elles ont part à l'être de Dieu, cette part reste le bien de Dieu.

Pour le Maître thuringien, l'affirmation selon laquelle les créatures sont en Dieu est une manière de dire que Dieu est l'être et qu'il est la cause de l'être des créatures. *Lesse rerum* n'est pas, à cet égard, juxtaposé à *lesse* et n'entre pas en compétition avec lui, puisque c'est de lui qu'il tire son origine. Notre auteur souligne alors le fait que l'être, l'un, le vrai et le bien sont présents en toutes créatures en deça du Premier, en tant qu'hôtes et étrangers, appartenant à la maison de Dieu<sup>17</sup>. Il dit encore que «toute chose créée a le goût d'ombre du néant» (*res omnis creata sapit umbram nihili*)<sup>18</sup>.

Dans l'ensemble de l'*Opus tripartitum* – en particulier dans l'*Expositio in Iohannem* –, Eckhart aborde les fondements de la question de l'être, tenant que ce dernier requiert l'analogie plutôt que la causalité. Il s'agit précisément d'une analogie d'attribution d'après laquelle le premier principe se communique dans sa totalité, mais seulement sous la forme d'un prêt<sup>19</sup>. On se trouve ici dans le cadre d'une ontologie essentialiste – pour reprendre l'expression de Vladimir Lossky –, d'après laquelle «les *entia* créés, distincts de l'*Ipsum Esse* absolu, ne sauraient être conçus, dans leur condition paradoxale d'*existentia* = *extra-stantia*, sans une doctrine de l'analogie qui permettrait de prêter un mode d'être au non-être»<sup>20</sup>. Aussi, chez Maître Eckhart, *lesse rerum* apparaît-il surtout comme une participation de ce qui est à l'*Ipsum Esse*. À y regarder de plus près, un tel enseignement est guidé par le souci constant de mettre en œuvre un point de vue théologique.

Dans ce sens, notre auteur, en commentant saint Jean, met régulièrement en évidence l'appropriation des transcendants aux personnes divines et leur rapport aux créatures. Lorsqu'il interprète la course de Pierre et de l'autre disciple vers le

<sup>17</sup> Cf. *In Iohan.* 1,11, § 97, p. 83-84; *CELJn*, § 97, p. 192-195.

<sup>18</sup> Cf. *In Iohan.* 1,1-5, § 20, p. 17; *CELJn*, § 20, p. 56-57.

<sup>19</sup> Cf. K. Ruh, *Initiation à Maître Eckhart*, p. 119 et 122.

<sup>20</sup> Cf. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, «Études de philosophie médiévale 48», Troisième tirage, Seconde édition augmentée d'une bibliographie par A. de Libera, Paris, 1998, p. 163.

tombeau vide, le matin de Pâques (cf. Jn 20, 4-6), Eckhart considère que ce passage concerne la propriété (*proprietas*) du Créateur et de ce qui est créé, de l'être et du non-être, de l'un et du multiple, du vrai et du faux, du bien et du mal, de l'acte et de la puissance<sup>21</sup>. Or, la propriété de la nature divine incréée est l'unité, et par conséquent l'immutabilité et le repos. Il n'y a en elle aucune multiplicité, ni négation, mais bien plutôt négation de la négation, ce qui signifie plénitude d'être, de vérité, de bonté. Par contre, la créature est essentiellement marquée par la mutabilité et la multiplicité; pour cette raison, l'Évangile mentionne la course des deux disciples. Dans l'expression de Jn 20,4 *currebant duo simul*, l'adverbe *simul* veut dire que ce qui vient d'un autre a la saveur de sa nature et est redevable à sa puissance, selon l'enseignement de Proclus: «Toute multitude participe de l'un»<sup>22</sup>. Les disciples ne seraient en effet pas deux à courir, s'ils n'étaient pas portés en même temps par un seul.

Dans son commentaire de Jn 10,30 *ego et pater unum sumus*, Eckhart souligne le fait que le vrai provient immédiatement de l'un, tandis que le bien descend de l'un par le vrai (*ab uno mediante vero*). La raison de 'vrai' est première et plus simple que celle de 'bien', d'autant plus que la raison de 'bien' est dans l'intellect. Si l'on approprie l'un au Père, le vrai au Verbe et le bien à l'Esprit, on découvre l'ordre des processions trinitaires: le Fils procède du Père, et l'Esprit procède du Père et du Fils<sup>23</sup>.

L'être est unique, il n'engendre ni n'est engendré, il est sans principe. L'un est sans principe, unique, mais il engendre. Le vrai, qui est d'un autre, est engendré, mais il n'engendre pas. Quant au bien, il a un principe, il n'est pas engendré et n'engendre pas, mais il produit les créatures au dehors, dans l'être, selon ce qu'enseigne S. Augustin: «Parce que Dieu est bon, nous existons»<sup>24</sup>. Dans son *expositio* de Jn 14,8 *Domine, osten-*

<sup>21</sup> Cf. *In Iohan. 20,4*, § 692, p. 608-609.

<sup>22</sup> Cf. *Elementatio theol.*, Prop. 1.

<sup>23</sup> Cf. *In Iohan. 10,30*, § 518, p. 448.

<sup>24</sup> Cf. *De doctrina christiana*, I, 32, n° 35 (*Bibliothèque augustinienne* 11 / 2, p. 120-121): «Quia enim [Deus] bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus».

*de nobis patrem, et sufficit nobis*, le Maître thuringien met alors en relation les transcendants avec les processions trinitaires et la procession de créatures à partir de Dieu Trinité<sup>25</sup>: l'un, approprié au Père, est la source de la première émanation, à savoir du Fils et de l'Esprit; le bien est la source de la deuxième émanation, c'est-à-dire de la production des créatures. Or, de l'une et l'autre source sont puisées la joie et la récompense des bienheureux, selon Is 12,3: *Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris*.

### b - *L'incarnation du Verbe*

Au début de son commentaire sur Jn 1,11, notre auteur fait remarquer que «même si Dieu est en tous lieux et en toutes choses en tant qu'il est être, on dit pourtant qu'il vient quand sa présence se fait connaître par quelque effet nouveau»<sup>26</sup>. Dans le sens d'une doctrine devenue classique<sup>27</sup>, il distingue l'ubiquité universelle de Dieu ou présence d'immensité et les missions des personnes divines considérées du côté de l'effet nouveau de la présence de Dieu, relevant du déploiement de la Révélation et de la grâce en Jésus-Christ, parfait révélateur du Père dans l'Esprit.

Le premier mode de présence de Dieu est sanctionné par une expression attribuée à Grégoire le Grand et sans cesse reprise au Moyen Âge<sup>28</sup>: «par puissance, présence et essen-

<sup>25</sup> Cf. *In Iohan.* 14,8, § 564, p. 492-493.

<sup>26</sup> Cf. *In Iohan.* 1,11, § 96, p. 83; *CELJn*, § 96, p. 190-191: «... deus, cum sit ubique et in omnibus, utpote esse, quod utique et in omnibus est per essentiam, venire tamen dicitur, quando per aliquem novum effectum eius praesentia innotescit».

<sup>27</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Super Ioan.* 1,11, lect. 6, n° 144 (éd. Marietti): «Venire in aliquem locum dicitur dupliciter, scilicet vel quod aliquis veniat ubi nullo modo prius fuerat, vel quod ubi aliquo modo prius fuerat, incipiat esse quodam novo modo. Sicut rex, qui prius erat in civitate aliqua sui regni per potentiam, ad illam postmodum veniens personaliter, dicitur venire ubi prius erat: venit enim per suam substantiam ubi prius erat solum per suam potentiam. Sic ergo Filius Dei venit in mundum, et tamen in mundo erat. Erat quidem per essentiam, potentiam et praesentiam, sed venit per carnis assumptionem; erat invisibilis, venit ut esset visibilis».

<sup>28</sup> Cette expression ne provient pas littéralement de S. Grégoire, mais on en trouve des réminiscences dans certains de ses textes: cf.



ce»<sup>29</sup>. Dieu est en effet en toute choses par sa puissance, parce que tout est soumis à son pouvoir. Il est en tout par sa présence, parce que tout est à découvert et comme à nu devant lui; il est également en tout par son essence, en tant que cause universelle de leur être. Selon ce premier mode de présence, on trouve, dans la créature, une similitude de la bonté divine, sans qu'elle atteigne Dieu en sa substance.

Lorsque l'on affirme que Dieu est partout, cela implique une relation de Dieu à la créature, relation qui n'est pas réellement en Dieu, mais dans la créature. Or, du côté de la créature, il y a diversité de relations qui renvoient à la diversité des modes de présence de Dieu. À cet égard, il n'y a présence nouvelle de Dieu à l'homme que lorsque, de certains effets de Dieu, se dégage une relation à Dieu nouvelle et originale, distincte de la relation d'effet à cause – propriété de tout effet de Dieu –. Ce n'est pas la production d'un nouvel effet, c'est la nouvelle relation à Dieu, conséquente à la nature spéciale de cet effet nouveau, qui engendre une présence nouvelle et spéciale<sup>30</sup>.

Le nouveau mode de présence de Dieu, lié aux missions des personnes divines, manifeste une origine éternelle et un terme temporel. Or, dans le monde de notre expérience, l'action qui fonde la relation d'origine et la relation d'accès est une action causale: il s'agit d'une causalité morale, sous la forme d'un ordre plus ou moins impérieux ou d'un conseil. Celui qui est envoyé est alors dans une situation de passivité et de subordination à l'égard de celui qui l'envoie; c'est, en outre, une action séparante de soi, ce qui signifie que la personne envoyée quitte celle qui l'envoie. Comment transposer analogiquement ces données dans le cas des missions des personnes divines?

Si le point de vue de la passivité et de la subordination fai-

---

*Moralia in Job*, lib. II, cap. 12 (PL 75, 565; CCSL 143, 72); lib. XIX, cap. 12, n° 20 (PL 76, 108; CCSL 143 A, 970-971); *In Ezechielem*, lib. I, Hom. 8, n° 16 (PL 76, 860; CCSL 142, 109). Elle est en fait empruntée à la *Glossa ordinaria super Cant. 5,17* (III, 364 A). Pierre Lombard a recopié ce passage de la *Glossa*, dans laquelle se trouvait l'autorité de S. Grégoire (cf. 1 *Sent.*, dist. 37, cap. 1 / Quaracchi I, 230).

<sup>29</sup> Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 8, a. 3, c; également 1 *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, ad 1 et ad 2.

<sup>30</sup> Cf. Thomas d'Aquin, 1 *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, ad 1 et ad 2.

sait partie de la *ratio analogata*, on ne pourrait attribuer à une personne divine la notion de 'mission'. Pourtant, la foi nous fait connaître en Dieu l'origine d'une Personne à partir d'une autre distincte et c'est bien l'origine – et non point la subordination et la passivité – que requiert la notion de mission. Aussi l'action d'envoyer, réduite au pur essentiel, se trouve-t-elle en Dieu: ce sont les actes notionnels par lesquels une personne procède d'une autre. Dans ce sens, Eckhart, dans son commentaire de Jn 3,34 *quem misit deus, verba dei loquitur*, affirme que «toute ce qui a d'un autre le principe de son être est envoyé par lui; en revanche, celui qui n'est pas d'un autre, sans principe, n'est pas envoyé»<sup>31</sup>. Il se réfère, à cet égard, à Ga 4,4-6<sup>32</sup>:

Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. Et 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! Aussi n'es-tu plus esclave mais fils; fils, et donc héritier de par Dieu.

Le point de vue de la séparation n'a pas non plus à être retenu, car il n'est pas essentiel à la mission que la personne envoyée quitte celle qui l'envoie; cela intervient seulement dans les conditions créées de réalisation de la notion de mission. Dans le cas de Dieu, il faut reconnaître toute sa réalité à la périchorèse: la personne divine envoyée demeure en celle dont elle procède.

Si l'on considère la relation d'accès, comment concevoir que la personne divine envoyée accède à ceux à qui elle est envoyée, sans subir aucun changement? Il faut se rappeler la façon dont sont régis les rapports entre Dieu et la créature: Dieu est, en effet, référé à la créature, non pas d'après un changement quelconque subi par lui, mais selon un changement survenu dans la créature<sup>33</sup>. Il y a donc une relation de raison

---

<sup>31</sup> Cf. *In Iohan.* 3,34, § 366, p. 310: «Omne habens principium sui esse ab alio, mittitur ab illo; quod autem non ab alio, carens principio, non mittitur»; également *In Iohan.* 12,49, § 537, p. 468.

<sup>32</sup> Cf. *In Iohan.* 3,34, § 366, p. 311.

<sup>33</sup> Cf. Thomas d'Aquin, 1a, q. 13, a. 7; q. 43, a. 2, ad 2.

entre Dieu et la créature, mais cette relation n'en est pas moins capable de qualifier Dieu réellement. Dieu est, autrement dit, le terme de la relation de totale dépendance de la créature à son égard, ce en quoi consiste l'être créé.

Il en va de même pour une personne divine en sa singularité: si l'on peut déterminer dans la créature un changement tel qu'il fonde une relation nouvelle – une relation de présence – de cette créature à la personne divine, celle-ci, sans subir aucun changement en elle-même, sera rendue présente d'une manière nouvelle à la créature. Ce rapport à la créature, temporel à raison de son terme, n'est donc dans la personne divine qu'une relation de raison, mais il connote une relation réelle de la créature à Dieu fondée sur un effet nouveau appliquant la créature à Dieu et intéressant spécialement la personne envoyée. À proprement parler, l'effet créé n'est qu'au terme de l'envoi: la mission même dit essentiellement présence nouvelle de la personne, corrélatrice de l'effet en question et elle dit également, en considération du principe de cette présence, l'origine éternelle de la personne divine.

Aussi la mission d'une personne divine comporte-t-elle une dimension éternelle et une dimension temporelle, que l'on peut déjà apprécier dans une prise en compte du vocabulaire<sup>34</sup>. Certains mots n'évoquent que le rapport d'émané à principe, comme *processio* et *exitus*. D'autres, outre ce rapport au principe, précisent le terme de la procession: les uns renvoient au terme éternel, comme *generatio* et *spiratio*. La génération est une procession qui met la personne divine en possession de la nature divine et la spiration passive est la procession de l'Amour subsistant. D'autres mots, avec le rapport au principe, expriment le terme temporel: c'est le cas de *missio* et *donatio*.

Dès lors, en Dieu, mission et donation s'emploient uniquement comme des attributs temporels, génération et spiration, seulement comme des attributs éternels, procession et sortie, aussi bien éternellement que temporellement. On pourra donc parler d'une procession éternelle et d'une procession temporelle, celle-ci recouvrant la réalité de la mission.

Y a-t-il, toutefois, une différence entre mission et proces-

---

<sup>34</sup> Cf. Thomas d'Aquin, 1a, q. 43, a. 2, c.

sion temporelle? Selon Thomas d'Aquin, 'mission', quant à la *virtus vocabuli*, signifie d'abord le rapport à l'effet créé et est attribuée comme telle à l'essence divine; en second lieu, elle désigne le rapport personnel (le plan notionnel). La procession temporelle, en revanche, signifie principalement le rapport personnel et en second lieu l'essence<sup>35</sup>.

Ainsi, de toute éternité, le Fils procède en Dieu; il procède dans le temps pour être homme par sa mission visible, ou encore pour être en l'homme par sa mission invisible. 'Mission', dans son concept, inclut donc la procession éternelle et y ajoute un effet temporel, car le rapport de la personne divine à son principe ou origine ne peut être qu'éternel. Parler d'une double procession éternelle et temporelle ne signifie pas qu'il y ait un double rapport au principe; ce qui est double, c'est bien plutôt le terme, éternel et temporel<sup>36</sup>.

Eckhart précise que, selon l'Écriture, le Père, à la différence du Fils et de l'Esprit, n'est pas envoyé<sup>37</sup>. Puisque le Père ne procède pas d'un autre, il ne lui convient pas d'être envoyé. Cela ne veut pas dire pour autant que le Père n'habite pas l'âme du juste, avec le Fils et le Saint-Esprit. C'est par la grâce sanctifiante que toute la Trinité habite l'âme. Or, l'effet de grâce

---

<sup>35</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, sol.: «Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod, principaliter [missio] significat notionem, et ex consequenti essentiam secundum effectum connotatum. Alii dicunt e converso; et hoc mihi videtur verius esse, considerata virtute vocabuli. Missio enim secundum rationem sui nominis non dicit exitum ab aliquo sicut a principio a quo missio esse habet; sed solum in ordine ad effectum missionis ponitur auctoritas alicujus ad missum. Servus enim qui mittitur a domino, non exit ab ipso secundum suum esse, sed sicut a principio movente ipsum per imperium ad hunc actum. Sed quia in divinis personis non potest esse auctoritas respectu missi, nisi secundum originem essendi, ideo ex consequenti importatur relatio originis in missione, secundum quam est notionale; et principaliter importatur ordo ad effectum missionis secundum quem est essentielle. Sed in processione temporalis est e converso: quia processio secundum notionem suam, prout sumitur in divinis, dicit exitum a principio originante, et non dicit ordinem ad effectum nisi ex consequenti; scilicet quantum ad modum processionis, ut dictum est. Et ideo processio temporalis videtur esse principaliter notionale, et ex consequenti significare essentiam ratione connotati effectus».

<sup>36</sup> Cf. Thomas d'Aquin, 1a, q. 43, a. 2, ad 3.

<sup>37</sup> Cf. *In Iohan.* 3,34, § 360, p. 306.

provient également du Père qui, par elle, habite l'âme au même titre que le Fils et le Saint-Esprit. Pourtant, l'envoi d'une personne divine signifie à la fois un nouveau mode de présence et l'origine qu'elle tient d'une autre personne: cela convient en propre au Fils et à l'Esprit<sup>38</sup>.

L'effusion du Saint-Esprit s'accomplit ou mieux est précé-  
dée – axiologiquement parlant – de la mission ou présence du Verbe divin dans le monde et en l'homme. Notre auteur exprime cela très clairement dans son *expositio* sur Jn 1,11<sup>39</sup>:

Selon une interprétation plus théologique, on peut dire que ces réalités qui lui sont propres, et en lesquelles s'accomplit la venue du Dieu-Verbe, sont de faire miséricorde selon ces mots de Grégoire<sup>40</sup>: «Dieu, dont le propre est de toujours faire miséricorde et d'épargner» – de sauver, selon ce que dit Augustin<sup>41</sup>: «On l'a appelé Sauveur du monde parce qu'il est venu pour sauver le monde». «Refuses-tu d'être sauvé? Tu seras jugé sur ton refus». Et Dieu-Verbe possède assurément ces deux propriétés: elles sont son domaine propre en tant qu'il est Dieu, bien qu'il les ait en commun avec le Père et le Saint-Esprit.

Or qu'il soit le Fils, il l'a tout à fait en propre et de façon intrinsèque. L'Évangéliste dit donc que Dieu-Verbe, au titre de Fils, *est venu dans son domaine*, c'est-à-dire en ceux qui sont fils de Dieu par la grâce d'adoption, Ga 4 [v. 6]: «Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs». Et c'est ce qui est dit ici [Jn 1,12]: «Il leur donna le pouvoir de devenir fils de Dieu, à ceux qui croient en son nom».

Dans son interprétation des noces de Cana (Jn 2,1-12) – comme régulièrement dans son *Expositio* –, le Maître thuringien met bien en évidence le lien entre l'incarnation et l'inhabitation du Verbe: de même que la matière est pour la forme, le corps pour l'âme, la femme pour l'homme, de même le Verbe s'est fait chair afin d'habiter en nous. À cet égard, l'Évangéliste considère les noces entre Dieu et l'âme, à partir de l'incarnation du Verbe<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Cf. Thomas d'Aquin, 1a, q. 43, a. 4, ad 2; a. 5, c.

<sup>39</sup> Cf. *In Iohan. 1,11*, § 98, p. 84; *CELJn*, § 98, p. 194-197.

<sup>40</sup> Cf. *Sacramentarium gregorianum* (éd. H. Lietzmann, 1921, p. 113, n° 201).

<sup>41</sup> Cf. *Tract. in Joan.*, XII, 12 (*PL* 35, 1490; *BA* 71, p. 656 s.).

<sup>42</sup> Cf. *In Iohan. 2,1*, § 285, p. 238-239.

Or, les noces comportent une triple modalité: d'abord entre un père et une mère en ce monde; ensuite, entre Dieu et notre nature, dans le cas de l'incarnation du Verbe; enfin, entre Dieu et l'âme, lorsqu'il s'agit de l'inhabitation du Verbe dont traite Jn 1,14 *et habitavit in nobis*<sup>43</sup>. Si le Verbe ou Fils assumait la nature humaine, c'est pour nous enseigner que nous pouvions devenir fils de Dieu<sup>44</sup>. Aussi faut-il tenir ensemble l'incarnation du Verbe, sa présence en l'homme par grâce, et notre filiation adoptive dans le Fils: c'est un des grands axes du commentaire eckhartien sur saint Jean.

### 1.2 «Le Verbe s'est fait chair afin d'habiter en nous»<sup>45</sup>

L'incarnation du Verbe, incluant son habitation en l'âme du juste par grâce, implique l'adoption filiale et la divinisation de l'homme. Maître Eckhart expose souvent une telle inhabitation sur le registre de la naissance du Fils ou Verbe en l'âme. C'est le cas, en particulier, dans le commentaire de Jn 1,14:

Il faut remarquer que [...] le premier fruit de l'incarnation du Verbe, qui est le Fils de Dieu par nature, est que nous soyons fils de Dieu par adoption. 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<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cf. *In Iohan.* 2,1, § 286, p. 239-240.

<sup>44</sup> Cf. *In Iohan.* 2,1, § 288, p. 240: «Circa secundas nuptias notandum primo quod deus verbum, filius, assumpsit naturam humanam, ut doceret nos posse fieri filios dei, supra primo [Jn 1,12]: 'dedit eis potestatem filios dei fieri'; et post ibidem [Jn 1,14]: 'verbum caro factum est et habitavit in nobis'».

<sup>45</sup> Cf. *In Iohan.* 1,17, § 185, p. 154; *CELJn*, § 185, p. 332-333.

<sup>46</sup> Cf. *In Iohan.* 1,14, § 117, p. 101-102; *CELJn*, § 117, p. 230-231: «Notandum quod [...] primus fructus incarnationis verbi, quod est filius dei naturaliter, est ut nos simus filii dei per adoptionem. Parum enim mihi esset *verbum caro factum* pro homine in Christo, supposito illo a me distincto, nisi et in me personaliter, ut ego essem filius dei».

Cet enseignement est influencé par un passage d'Origène<sup>47</sup>, traduit par S. Jérôme:

Quel bénéfice te vaut que le Christ soit autrefois venu dans la chair, s'il n'est pas également venu en ton âme? Prions pour que chaque jour cette dernière venue s'accomplisse en nous et que nous puissions dire: «Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi» [Ga 2,20]. Si le Christ vit en Paul mais ne vit pas en moi, quel bénéfice pour moi? Mais lorsqu'il sera venu à moi et que j'aurai pu en jouir comme Paul en a joui, alors, à l'instar de Paul, je dirai: «Je vis, non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi»<sup>48</sup>.

Eckhart se trouve également dans la ligne du Pseudo-Denys: ce dernier développe le thème de la naissance de Dieu en l'âme, en abordant la naissance d'en-haut selon Jn 3,3 et l'inhabitation des personnes divines d'après Jn 14,23. Dans ce sens, Denys met en œuvre la notion de *theogenesia* (génération divine), appliquée notamment au baptême, sacrement de l'illumination divinisante<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. *Hom. XXII in Lucam*, n° 3 (Rauer, GCS, t. IX, p. 144, 12 s.): cette référence est apportée dans *CELJn*, p. 231-232, note 2. Concernant la doctrine d'Origène et des Pères grecs sur la naissance de Dieu en l'âme, nous renvoyons à H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg, 1964, p. 25-56; cf. également Th. Hohn, *Meister Eckharts Lehre von der Gottessohnschaft*, Die Gottesgeburt in der *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, «Schriften zur Meditation und Meditationsforschung 1», Frankfurt am Main-Berlin-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, 2000, p. 24-31; P. Miquel, «La naissance de Dieu dans l'âme», *Revue des sciences religieuses* 4 (1961), 378-406; P. Reiter, *Der Seele Grund*, Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre, Würzburg, 1993. K. Ruh note que la mystique grecque – autour du thème de la naissance de Dieu en l'âme – est parvenue en Occident non seulement par sa propre tradition littéraire, mais aussi *via* Jean Scot Érigène, ainsi que par la transposition des *Ambigua* de Maxime le Confesseur, où l'on retrouve un commentaire de Grégoire de Nysse. Cette tradition conduit à Maître Eckhart, sans que nous soyons en mesure d'en préciser tous les relais (cf. *Initiation à Maître Eckhart*, p. 216-217).

<sup>48</sup> Nous empruntons la traduction à É.-H. Wéber, «Maître Eckhart et la grande tradition théologique», dans H. Stirnimann et R. Imbach, Éd., *Eckardus Theutonicus, Homo doctus et sanctus*, Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart, «Dokimion 11», Fribourg, 1992, p. 97-125, ici p. 99.

<sup>49</sup> Cf. *Hiérarchie ecclésiastique*, chap. 3, § 1, 425 A (*Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Traduction, préface, notes et index par M.

À partir de là, le Thuringien intègre la doctrine de la naissance de Dieu au schéma de l'univocité: la naissance divine peut alors être comprise comme l'émanation de Dieu en tant qu' être, Vérité, Bonté, Justice dans l'étant, le vrai, le bon et le juste<sup>50</sup>. À cet égard, Eckhart a soin de fonder son exposé concernant l'incarnation du Verbe – telle qu'elle se déploie jusque dans l'âme du juste – sur le mystère du Verbe qui, en Dieu, «naît toujours, est toujours né» (*semper nascitur, semper natus est*)<sup>51</sup>:

La procession ou production et émanation dont nous parlons 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 regarde la substance et l'être de la chose. C'est pourquoi elle ne passe pas ensuite dans le non-être ni ne glisse dans le passé. S'il en est ainsi, le Verbe est toujours *dans le Principe*, car chez nous aussi: ôte le temps, et l'Occident est l'Orient; 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*

---

de Gandillac, nouvelle édition avec appendice, Paris, 1998, p. 263): «Aussi la science sacerdotale a bien fait d'attribuer à la communion un nom qui signifie en toute vérité l'essence même de son opération. Il en est de même pour le saint sacrement qui produit en nous la naissance de Dieu: puisqu'il est le premier introducteur de la lumière et le principe de toute illumination divine, nous avons raison de le célébrer d'après son opération propre sous le nom d'illumination. Car bien qu'il appartienne en commun à toutes les opérations hiérarchiques de transmettre aux fidèles la lumière divine, c'est bien ce sacrement qui le premier m'a ouvert les yeux et c'est sa lumière originelle qui m'a permis de contempler la lumière que répandent les autres sacrements».

<sup>50</sup> K. Ruh souligne le fait que le Thuringien est allé plus loin que les auteurs grecs dont il est tributaire dans le traitement du thème de la naissance de Dieu (cf. *Initiation à Maître Eckhart*, p. 217-218).

<sup>51</sup> La formule *semper nascitur, semper natus est* s'enracine dans la doctrine d'Origène (cf. *Hom. in Ierem.*, IX, 4 / PG 13, 357; *Sources chrétiennes* 232, p. 392-395). Au sujet de la présence de cette expression dans la tradition patristique, on pourra voir: A. Segovia, «'Natus est – nascitur', La eterna generación del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la Literatura patristica», *Revista española de teología* 32 (1948) 385-407. Elle parvient à Eckhart par l'intermédiaire de Pierre Lombard (cf. *Sent.*, I, d. 9, c. 4, § 4 / Quaracchi, I / 2, p. 107).



*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*<sup>52</sup>.

Dans le cadre de l'articulation entre l'ordre des *divina* et celui des *naturalia*, Eckhart considère la *mutatio*, c'est-à-dire le changement selon la substance, distincte du *motus* qui est le mouvement selon les trois catégories de l'accident, à savoir la quantité, la qualité et le lieu<sup>53</sup>. Tandis que ce dernier, intervenant entre des contraires, admet des états intermédiaires et se déroule sur un intervalle, le changement substantiel, quant à lui, prenant place entre des contradictoires, est sans intermédiaire et se fait dans l'instant; il peut être soit génération, soit corruption. Dans la *mutatio*, il n'y a donc pas de transition entre le terme initial – désigné par le mot 'Orient' – et le terme final – exprimé par l'Occident –<sup>54</sup>.

Ces données, transposées dans la considération de la génération du Verbe, rendent compte de l'opportunité de l'expression *semper nascitur, semper natus est*. Dans l'interprétation de cette formule, notre auteur cherche à concilier le *semper nascitur*, privilégié par Origène<sup>55</sup>, et le *semper natus est*, préféré par Augustin<sup>56</sup> et Grégoire le Grand<sup>57</sup>. Avant lui, Thomas d'Aquin – à partir des mêmes sources patristiques, présentes d'ailleurs également chez le Lombard – opte pour l'expression *semper natus est*<sup>58</sup>: dans le temps, en effet, on peut distinguer l'indivisi-

---

<sup>52</sup> Cf. *In Iohan. 1,1*, § 8, p. 8-9; *CELJn*, § 8, p. 36-39; également *In Iohan. 1,1-2*, § 33, p. 27; *1,1-2*, § 40, p. 33-34; *1,18*, § 197, p. 166-167; *4,13*, § 373, p. 318; *5,17*, § 412, p. 350: «Pater operatur omnia per filium et in filio, supra Ioh. 1 [v. 3]: 'omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil'. Filius autem non tantum natus est, sed semper nascitur, Eccli 24 [v. 14]: 'ab initio creata sum et usque ad futurum saeculum non desinam', nasci scilicet».

<sup>53</sup> Cf. Aristote, *Metaph.*, K, 9, 1065 b 5-15 (*La métaphysique*, Introduction, notes et index par J. Tricot, Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, «Bibliothèque des textes philosophiques», t. 2, Paris, 1992, p. 613-615).

<sup>54</sup> Cf. *CELJn*, notes 1-2 sur le § 8, p. 36-39.

<sup>55</sup> Cf. *Hom. in Ierem.*, IX, 4 (PG 13, 357; SC 232, p. 392-395).

<sup>56</sup> Cf. *83 Quest. diff.*, q. 37 (PL 40, 27; BA 10, p. 112-113).

<sup>57</sup> Cf. *Moralia in Job*, lib. XXIX, cap. 1 (PL 76, 477).

<sup>58</sup> Cf. 1a, q. 42, a. 2, ad 4.

ble, c'est-à-dire l'instant, et ce qui dure, à savoir le temps comme tel. Dans l'éternité, en revanche, l'instant indivisible (*nunc indivisibile*) subsiste toujours. Dans le cas de la génération du Fils, ce n'est ni l'instant temporel ni la durée du temps qui sont à retenir, mais la présence et la permanence de l'éternité. Thomas privilégie l'expression *semper natus est*, parce que l'adverbe *semper* signifie la permanence de l'éternité et que le parfait *natus est* exprime la perfection de ce qui est engendré. Ainsi *semper natus est* convient pleinement au Fils de Dieu engendré.

Si Eckhart, par contre, ne renonce pas au *semper nascitur*, c'est parce qu'il exprime la génération comme opération intradivine toujours *in fieri*, toujours nouvelle, ce qui constitue le sceau le plus noble de la divinité<sup>59</sup>. Par l'articulation entre le *semper nascitur* et le *semper natus est*, notre auteur lève l'équivoque d'un non-accomplissement ontologique en Dieu. À partir de là, notre auteur ressaisit tout ce qui appartient à l'économie, c'est-à-dire l'œuvre de Dieu Trinité *ad extra*: la naissance du Verbe, en effet, englobe tous les temps et contient toute l'œuvre du salut<sup>60</sup>. À cet égard, la prédication allemande développe particulièrement le fait que l'instant essentiel où le Père engendre le 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. Dans l'âme qui est située en un actuel présent, le Père engendre son Fils unique et dans cette même

<sup>59</sup> Cf. A. Saccon, *Nascita e Logos*, Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart, Napoli, 1998, p. 58; également G. von Preradovic, «Überlegungen zu 'Geburt' und 'Generatio' bei Meister Eckhart», *Recherches germaniques* 5 (1975) 3-11.

<sup>60</sup> À ce sujet, on verra notamment R. Hauke, *Trinität und Denken*, Die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister Eckhart, «Kontexte, Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie 3», Frankfurt am Main-Bern-New York, 1986, p. 57-61.

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<sup>61</sup>.

Le commentaire sur saint Jean s'ouvre à cette perspective doctrinale par la conception de l'incarnation comme milieu (*media*) entre la procession des personnes divines et la production des créatures. Or, comprenant comme telle la nature de l'une et de l'autre, elle est à l'image de l'émanation éternelle et constitue le modèle exemplaire de toute la nature inférieure<sup>62</sup>. Le Maître thuringien situe, dans le cadre de cette conception, notre filiation adoptive et l'inhabitation du Verbe:

*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. Aussi est-il dit plus bas, au chapitre seizième [v. 22]: «Je vous verrai de nouveau, et votre cœur se réjouira, et personne ne vous ravira votre joie». 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. C'est ce que signifie: Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous*<sup>63</sup>.

La condition de l'homme, fils de Dieu par adoption, est exprimée par la figure du juste, très privilégiée dans la doctrine eckhartienne. N'affirme-t-il pas que «celui qui comprend l'enseignement sur la justice et le juste comprend tout ce que je dis»<sup>64</sup>. Le fils adoptif participe en effet de la relation du Fils à

---

<sup>61</sup> Cf. *Predigt 10 (Die deutschen Werke [DW], hrsg. von J. Quint, I, Stuttgart, 1958, p. 171; Maître Eckhart, Sermons, Introduction et traduction de J. Ancelet-Hustache, t. 1, Paris, 1974, p. 111).*

<sup>62</sup> Cf. *In Iohan. 1,18, § 185, p. 154; CELJn, § 185, p. 332-335.*

<sup>63</sup> Cf. *In Iohan. 1,14, § 117, p. 102; CELJn, § 117, p. 232-233: «Et hoc est quod hic dicitur: *verbum caro factum est, in Christo scilicet primogenito, et habitavit in nobis, quando generamur filii dei per adoptionem. Unde infra sexto decimo dicitur: 'iterum videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis'. Vidit quidem nos deus factus homo pro nobis in Christo, iterum autem videt nos in filios adoptando et in nobis tamquam pater in filiis inhabitando. Et hoc est: *verbum caro factum est et habitavit in nobis*».**

<sup>64</sup> Cf. *Predigt 6 (DW, I, p. 105; Ancelet-Hustache, I, p. 84).*

l'égard du Père, laquelle réalise pleinement 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, et il est ce qu'elle dit et il est ce qu'elle crie. C'est pourquoi le Fils, demeurant réellement dans le sein du Père, mais procédant du Père par sa propre génération passive, révèle, manifeste le Père au monde. Ci-dessous au chapitre dix-septième [v. 6], le Fils parlant au Père dit: «J'ai manifesté ton nom aux hommes», et après, au chapitre dix-huitième [v. 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, 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»<sup>65</sup>.

La considération de notre filiation par adoption est comme structurée par une formule récurrente dans la pensée du frère dominicain et qui dérive de Maxime le Confesseur: «être par grâce ce que le Fils est par nature»<sup>66</sup>. On touche ici à l'essentiel de l'enseignement d'Eckhart, qui consiste en une mise en lumière du thème de la divinisation par la grâce, déterminée comme participation à la filiation du Christ<sup>67</sup>. La grâce, principe de déification, est conçue comme réalité même de

<sup>65</sup> Cf. *In Iohan.* 1,15-16, § 171, p. 140-141; *CELJn*, § 171, p. 306-307.

<sup>66</sup> Maxime expose, dans ses *Ambigua* – traduits par Jean Scot Érigène –, ce qu'est la divinisation par la 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 par la bienheureuse lumière de gloire qui se répand sur lui tout entier» (*PG* 91, 1087-1088, C 3-11; *PL* 122, 1208, A 15 – B 1 et B 4-10. – Pour la traduction française, cf. *CELJn*, Note complémentaire n° 5, p. 396).

<sup>67</sup> À ce propos, on verra la bonne contribution d'É.-H. Wéber, «Maître Eckhart et la grande tradition théologique», dans H. Stirnimann et R. Imbach, Éd., *Eckardus Theuronicus, Homo doctus et sanctus*, *Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, «Dokimion 11», Fribourg, 1992, p. 97-125, en particulier p. 97-101; ID., «La théologie de la grâce chez Maître Eckhart», *Revue des sciences religieuses* 70 (1996) 48-72; *CELJn*, Notes complémentaires n° 5-6, p. 396-432.

l'incarnation du Verbe qui s'achève en chaque homme justifié. À cet égard, notre auteur interprète Jn 20,19 *venit Iesus 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<sup>68</sup>.

Dans l'*expositio* sur Jn 1,14, plusieurs références scripturaires fondent la théologie eckhartienne de la filiation par adoption et de la divinisation: Rm 8,29<sup>69</sup> («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 Co 3,18<sup>70</sup> («Nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit») et 1 Jn 3,1<sup>71</sup> («Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes!»).

Le chrétien reçoit ainsi le don de la déification, par suite d'une nouvelle naissance (cf. Jn 3,3), d'une transformation ontologique dont Dieu est la seule cause:

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. L'Apôtre dit en effet: «Nous sommes transformés en la même image»<sup>72</sup>.

La dimension ontologique de la grâce, en tant que participation à l'être divin lui-même, manifeste une union entre l'âme et Dieu qui n'est dépassée en unité que par l'union rassemblant les trois personnes divines dans la Trinité:

---

<sup>68</sup> Cf. *In Iohan.* 20,19, § 709, p. 621: «His ergo disposita anima et ornata *venit Iesus*, sicut hic dicitur; veniens autem quid operetur, doce-mur in hoc quod sequitur: primo quidem *stat in medio* discipulorum, quia per gratiam inhabitat et fecundat ipsam essentiam animae quae medium est et quasi centrum omnium potentialium, conferendo ipsi esse divinum, Cor. 15 [1 Co 15,10]: 'gratia dei sum id quod sum'».

<sup>69</sup> Cf. *In Iohan.* 1,14, § 117, p. 102; § 120, p. 105.

<sup>70</sup> Cf. *In Iohan.* 1,14, § 119, p. 104; § 120, p. 105.

<sup>71</sup> Cf. *In Iohan.* 1,14, § 118, p. 103; § 120, p. 105.

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 Dêité, 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, l'âme est par ce contact de Dieu aussi noble que Dieu lui-même. Dieu la touche selon lui-même<sup>73</sup>.

Tout en soulignant l'éminence du statut ontologique de la grâce dans l'ordre créé, Eckhart ne renonce pas pour autant à mettre en œuvre, à la suite d'Augustin et de Thomas d'Aquin, l'analogie de proportionnalité propre au plan de l'activité de la *mens* et des termes qu'elle produit: on trouve, en effet, en l'homme, selon une certaine ressemblance des processions trinitaires, un verbe conçu et un amour qui procède. La déiformité de la grâce résulte alors de l'activité intellectuelle et caritative suscitée par le Verbe de Dieu et l'Esprit-Saint, ce qui invite à considérer toujours inséparablement la mission du Verbe et celle de l'Esprit<sup>74</sup>.

## 2. «IL EST BON POUR NOUS QUE LE CHRIST, LE FILS, S'EN AILLE, AFIN D'ENVOYER L'ESPRIT QUI NOUS REND FILS»<sup>75</sup>

Dans le commentaire de Jn 16,7 *si non abiero, paraclitus non veniet ad vos*, Maître Eckhart met en lumière le rapport

<sup>72</sup> Cf. *In Iohan. 1,14*, § 119, p. 104; *œLJn*, § 119, p. 236-237: «Non enim est imaginandum falso quasi alio sive imagine Christus sit filius dei, et alio quodam homo iustus et deiformis sit filius dei. Ait enim: 'transformamur in eandem imaginem'».

<sup>73</sup> Cf. *Predigt 10* (DW, I, p. 172; Ancelet-Hustache, I, p. 111-112); également *Sermo 52*, § 523 (*Die lateinischen Werke [LW]*, IV, hrsg. von E. Benz, B. Decker und J. Koch, Stuttgart, 1956, p. 438).

<sup>74</sup> Cf. É.-H. Wéber aborde ce thème chez le Thuringien en traitant de l'amour transformant et de l'intellection infuse par grâce (cf. «Maître Eckhart et la grande tradition théologique», p. 106-118).

<sup>75</sup> Cf. *In Iohan. 16,7*, § 656, p. 572: «Expedi nobis quod Christus filius abeat, [ut] spiritum mittat qui nos filios faciat».

entre l'envoi de l'Esprit et notre filiation par adoption: il convient que le Fils, qui a passé dans le monde en faisant le bien, s'en aille vers le Père, afin d'envoyer l'Esprit qui fait de nous des fils. Aussi l'Esprit n'est-il envoyé qu'aux fils, selon Ga 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!»<sup>76</sup>.

Notre auteur, reprenant la comparaison du juste et de la justice, 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. Or, nul ne peut être uni à la justice ni aux autres dons du Saint-Esprit, si ce dernier ne le dispose à ces dons et s'il n'habite en lui, lui prodiguant un enseignement de l'intérieur, d'après Jn 14,26: «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»<sup>77</sup>. À cet égard, 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' (Sg 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»<sup>78</sup>.

Comment Eckhart considère-t-il plus précisément le rapport entre le Saint-Esprit et la charité en nous, et quelle interprétation propose-t-il de Rm 5,5 qu'il mentionne dans son *expositio* de Jn 14,26<sup>79</sup>: «L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné». Dieu, qui est amour, est seul, en effet, à diffuser l'amour<sup>80</sup>. En outre, notre auteur met en lumière l'importance de la connaissance accompagnée par l'amour, dans son commentaire de Jn 10,14-15<sup>81</sup>, et il parvient à la conclusion suivante: l'amour, à savoir

<sup>76</sup> Cf. *In Iohan.* 16,7, § 656, p. 571.

<sup>77</sup> Cf. *In Iohan.* 14,26, § 620, p. 541-542.

<sup>78</sup> Cf. *De caritate*, q. un., a. 1.

<sup>79</sup> Cf. *In Iohan.* 14,26, § 620, p. 541.

<sup>80</sup> Cf. *In Iohan.* 21,15-16, § 731, p. 638.

<sup>81</sup> «Je suis le bon pasteur; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père, et je donne ma vie pour mes brebis».

l'Esprit-Saint, par lequel le Père aime le Fils et le Fils, le Père, est l'amour par lequel Dieu nous aime et nous aimons Dieu; or, une telle affirmation manifeste la procession de l'Esprit *a Filio*, comme celle de l'amour à partir de la connaissance<sup>82</sup>. Cela signifie-t-il que Maître Eckhart avalise la thèse de Pierre Lombard? Pour ce dernier, la charité est une réalité créée, c'est-à-dire la personne même du Saint-Esprit présente en nous et qui meut notre libre arbitre à aimer. En d'autres termes, le Saint-Esprit est la charité répandue dans nos cœurs<sup>83</sup>.

Avec ses devanciers – spécialement Thomas d'Aquin –, Eckhart fait sienne l'exigence d'un principe opératif créé pour l'exercice de l'amour caritatif. Ce principe, qui est un habitus de nature infuse et surnaturelle, implique le don affectif de l'Esprit. Avec ses dons, en effet, l'Esprit-Saint se donne lui-même ou est envoyé.

Selon le Maître d'Aquin, il convient que la volonté soit mue à aimer par le Saint-Esprit de telle sorte qu'elle soit également cause efficiente de l'acte d'amour. Or, aucun acte n'est produit de façon parfaite par une puissance active, s'il n'est pas rendu connaturel à cette puissance par une certaine forme qui soit principe d'action. Dans le cas de l'acte de charité, une forme habituelle est surajoutée à notre puissance naturelle de vouloir, qui l'incline à cet acte et lui donne d'agir avec promptitude<sup>84</sup>.

Ce que Thomas enseigne au sujet de la charité, il le dit aussi de la grâce qui qualifie l'essence de l'âme et qui constitue, comme telle, un principe radical d'agir en domaine surnaturel; à cet égard, celle-ci est un habitus entitatif, tandis que la charité, un habitus opératif. Or, la grâce qualifie l'âme à la manière d'une qualité accidentelle, ce qui ne veut pas dire que l'accident soit créé à proprement parler, puisqu'il n'a pas l'être par lui-même<sup>85</sup>. La grâce n'existe pas, en effet, à l'état séparé, en dehors de sa source unique qui est Dieu. Par contre, existent

<sup>82</sup> Cf. *In Iohan.* 10,14-15, § 506, p. 437-438.

<sup>83</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 17, c. 6: «... Spiritus Sanctus caritas est Patris et Filii, qua se invicem diligunt et nos, et ipse idem est caritas quae diffunditur in cordibus nostris ad diligendum Deum et proximum».

<sup>84</sup> Cf. Thomas d'Aquin, 2a2ae, q. 23, a. 2, c.

<sup>85</sup> Cf. 1a 2ae, q. 110, a. 2, c.



des personnes humaines qui ont reçu la grâce et qui vivent selon cette nouvelle qualité. En d'autres termes, si la grâce est dite créée, c'est dans le sens où les hommes, relativement à elle, sont créés, c'est-à-dire constitués dans un nouvel être<sup>86</sup>.

Pourtant, Thomas d'Aquin<sup>87</sup> tient, avec Albert le Grand<sup>88</sup> et Bonaventure<sup>89</sup>, que, dans la mission du Saint-Esprit, sont offerts à l'homme non seulement des dons créés, appropriés au Saint-Esprit, le premier Don en tant qu'Amour<sup>90</sup>, mais l'Esprit lui-même. En effet, la nouvelle relation instaurée par la procession temporelle de la personne divine ne s'achève pas aux dons créés, mais elle les traverse pour atteindre le Saint-Esprit qui est lui-même possédé par le juste: celui-ci est alors uni au Saint-Esprit par le don de charité qui l'assimile à lui<sup>91</sup>.

L'union à Dieu, dans la mission du Saint-Esprit, s'accomplit selon le mode propre de la personne divine, à savoir l'amour. Cela ne signifie pas que le don créé soit l'effet propre de la personne divine, mais il lui est approprié<sup>92</sup>, en tant que l'union se réalise par une assimilation au mode propre de la personne. Notre retour-union à Dieu par l'amour a donc formellement lieu par le don duquel le Saint-Esprit est l'exemplaire, et qui nous permet d'atteindre Dieu comme 'objet' d'amour, par assimilation à la propriété de la personne. Ce don a ainsi

---

<sup>86</sup> Cf. 1a 2ae, q. 110, a. 2, ad 3; également le commentaire de J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, «Pensée antique et médiévale – Vestigia 19», 2<sup>ème</sup> éd. revue et augmentée d'une Postface, Fribourg-Paris, 2002, p. 241-243.

<sup>87</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1.

<sup>88</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 15, a. 2, ad 2.

<sup>89</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1.

<sup>90</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 5, ad 1: «Licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est Amor».

<sup>91</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, sol.

<sup>92</sup> Les appropriations interviennent sur le plan de l'action, des principes d'action et des effets créés qui, étant communs aux trois personnes divines, sont néanmoins attribués spécialement à telle personne en vertu d'une affinité avec la propriété exclusive de cette personne (cf. 1a, q. 39, a. 7-8). Nous renvoyons à ce sujet à G. Emery, «Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003) 334-354, en particulier p. 352; de même, Y. M.-J. Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Paris, 1995, p. 346-361.

pour cause efficiente la Trinité indivise – ce qui manifeste l'unité d'opération<sup>93</sup> –, mais pour cause exemplaire l'Amour, le Saint-Esprit en personne<sup>94</sup>.

Une telle exemplarité doit être prise dans toute sa richesse: l'infusion de la charité, en effet, se termine dans une similitude de la procession du Saint-Esprit, l'amour par lequel nous adhérons à Dieu. Aussi le rapport à la personne divine n'est-il pas seulement celui d'une représentation, mais également d'une assimilation objective. 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 offre comme une synthèse de cet enseignement dans la *Prima pars*, q. 43, a. 5, ad 2:

La grâce rend conforme à Dieu. Aussi 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<sup>95</sup>, 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». Aussi saint Augustin use-t-il

---

<sup>93</sup> Eckhart, comme Thomas, souligne l'unité d'opération de la Trinité: cf. en particulier *In Iohan.* 3,34, § 360, p. 304-305: «Indivisa sunt opera horum trium in creaturis, quarum sunt unum principium. Propter quod in creaturis ens respondens patri, verum respondens filio, bonum respondens appropriate spiritui sancto convertuntur et unum sunt, distincta sola ratione, sicut pater et filius et spiritus sanctus sunt unum, distincta sola relatione».

<sup>94</sup> Cf. Thomas d'Aquin, 1 *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sol.: «Quae quidem [charitas] efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus Sanctus»; également *Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. 21, n° 3580 (éd. Marietti).

<sup>95</sup> Cf. *De Trinitate*, lib. IX, cap. 10 (PL 42, 969).

de termes significatifs<sup>96</sup>: «Le Fils, dit-il, est envoyé, lorsqu'il est connu et 'perçu'»: le mot 'perception' signifie en effet une certaine connaissance expérimentale. C'est là proprement la sagesse, ou science savoureuse, selon le mot de l'Écclésiastique (6,23): «La sagesse de la doctrine justifie son nom»<sup>97</sup>.

Si Eckhart se trouve dans le prolongement de l'enseignement de Thomas d'Aquin concernant la procession temporelle du Saint-Esprit, il insiste toutefois tellement sur le don de la personne incréée elle-même qu'il paraît ne pas rendre compte assez clairement du statut complexe incréé-crée de cette procession<sup>98</sup>. Il serait pourtant par trop simplificateur de songer à

<sup>96</sup> Cf. *De Trinitate*, lib. IV, cap. 20 (PL 42, 907).

<sup>97</sup> «Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur: unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem: unde Augustinus dicit, in IX libro *De Trin.*: 'Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est'. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. 6 [45]: 'Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me'; et in Psalmo: 'In meditatione mea exardescet ignis'. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, 'cum a quoquam cognoscitur atque percipitur': perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli 6 [23]: 'Sapientia doctrinae secundum nomen eius est'.

<sup>98</sup> Dans ce sens, cf. *In Iohan. 15,13*, § 633, p. 550: «Quaeritur hic in Glossa Thomae, cum Christus venerit ponere animam pro inimicis quid est quod hanc dicit maximam dilectionem, animam suam pro amicis ponere scilicet. Respondetur quia tanta vis est amoris, ut lucrifaciendo inimicos et ipsam persecutionem sibi utilem faciens, ipsi inimici quidem nobis prodessendo amici fiunt. Nocere volentes sibi inimici sunt, sed quia praevalemus, non vincimur, sed vincimus patientia et meremur; sibi quidem obsunt, nobis autem prosunt, secundum illud Psalmi [26,12]: 'mentita est iniquitas sibi', ut supra exposuimus, et hoc est quod in Glossa breviter hic tangitur. Posset tamen ex supra dictis in illo 'diligatis invicem' plane responderi quod cum amor sive dilectio, qua invicem diligimus, sit ipse spiritus sanctus, amor quo pro amicis animam ponimus ipse est, non alius, quo pro et inimicis animam ponimus». Nous prenons ici appui sur le point de vue d'É.-H. Wéber, «Maître Eckhart et la grande tradition théologique», p. 112-113.

une reprise pure et simple, par le Thuringien, de la thèse du Lombard: son propos est à découvrir à partir de la cohérence interne de sa mystique de l'union-unité selon laquelle Dieu est en l'homme et l'homme en Dieu.

### 3. LA CONDITION DE L'*HOMO DIVINUS*

Maître Eckhart accorde une attention spéciale, dans son commentaire sur saint Jean, à la condition de l'*homo divinus* qui est marquée essentiellement par l'inhabitation de Dieu en l'homme par grâce et par la participation de l'homme à la vie même de Dieu accomplie dans une union sans confusion avec Dieu. Or, une telle perspective doctrinale ne se comprend bien qu'à la lumière de la théologie eckhartienne de l'image de Dieu.

#### 3.1 Une théologie de l'image de Dieu

Dans l'enseignement de Maître Eckhart, le terme 'image' comporte trois niveaux de signification qui s'échelonnent du plus sacré au plus profane, de l'intériorité à l'extériorité, ou encore de la perfection de la ressemblance jusqu'au néant de la dissemblance absolue<sup>99</sup>. Aussi le premier niveau concerne-t-il par excellence la Trinité: le Père est le modèle du Fils, et le Fils, quant à lui, est modèle et idéal de l'homme, de même qu'exemplaire (*exemplar*) de la création, puisque «toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien n'a été fait» (Jn 1,3):

Voici un exemple de la façon dont la génération du Fils précède toute action, en telle façon que *rien* ne se fait *sans lui*. En toutes nos puissances sensibles ou rationnelles, il faut qu'avant toute chose soit engendrée une espèce, rejeton de l'objet, de sorte que la vue en acte s'avère être autre sans être autre chose que le visible en acte et qu'ils soient un, comme le dit Aristote<sup>100</sup>: le visible

<sup>99</sup> Ces trois niveaux de signification sont dégagés par W. Wackernagel, *Ymagine denudari*, Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart, «Études de philosophie médiévale 68», Paris, 1991, p. 108-110.

<sup>100</sup> Cf. *De anima*, III, 2 (425 b 26).

qui engendre et son rejeton dans la vision, le père et le fils, l'image elle-même et ce dont elle est l'image, sont coéternels en tant que tels, c'est-à-dire en tant qu'ils sont en acte<sup>101</sup>.

Eckhart a soin de préciser que l'image, en tant qu'image, ne reçoit rien, quant à ce qui lui appartient, du sujet dans lequel elle se trouve, mais elle reçoit tout son être de l'objet dont elle est l'image et qui constitue son modèle. Si l'image ne recevait pas absolument tout de son modèle, elle n'en serait plus l'image<sup>102</sup>. À cet égard, notre auteur insiste sur le fait qu'il y a une inhabitation réciproque de l'image et du modèle, ce qui mérite toute notre attention pour la suite de notre propos:

Il apparaît [...] que l'image est dans son modèle, car c'est là qu'elle reçoit tout son être. Et inversement le modèle, en tant qu'il est modèle, est dans son image, du fait que l'image possède en soi tout l'être du modèle, selon Jn 14 [v. 11]: «Je suis dans le Père et le Père est en moi».

Il s'ensuit [...] que l'image et ce dont elle est l'image sont, en tant que tels, un, Jn 10 [v. 30]: «Le Père et moi, nous sommes un». Il est dit «nous sommes», du fait que le modèle exprime ou engendre, tandis que l'image est exprimée ou engendrée. Il est dit «un», du fait que tout l'être de l'un est dans l'autre et qu'il n'y a là rien d'étranger<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Cf. *In Iohan.* 1,3, § 57, p. 47-48; *CELJn*, § 57, p. 120-123; également *In Iohan.* 1,3, § 59, p. 49 (*CELJn*, § 59, p. 124-125): «Patet etiam quod sub istis verbis notatur unitas substantiae et distinctio et proprietas personarum in divinis: hic parens sive pater, illic proles, imago et filius. Et similiter in rebus extra creatis vel factis, secundum illud: 'ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur', Eph 3 [v. 15]».

<sup>102</sup> *In Iohan.* 1,1, § 23, p. 19; *CELJn*, § 23, p. 58-61, avec la note 1, p. 60-61.

<sup>103</sup> Cf. *In Iohan.* 1,1, § 24, p. 19-20; *CELJn*, § 24, p. 60-63: «Patet quod imago est in suo exemplari. Nam ibi accipit totum suum esse. Et e converso exemplar, in quantum exemplar est, in sua imagine est, eo quod imago in se habeat totum esse illius, Ioh. 14 [v. 11]: 'Ego in patre, et pater in me est'».

Adhuc autem [...] sequitur quod imago et cuius est imago, in quantum huiusmodi, unum sunt, Ioh. 10 [v. 30]: 'ego et pater unum sumus'. 'Sumus' inquit, in quantum exemplar exprimens sive gignens est, imago vero expressa sive genita est: 'unum', in quantum totum esse unius in altero est, et nihil alienum ibi est».

Le deuxième niveau de signification d'*imago* définit l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu; il comporte, en outre, ce qui se trouve au-delà et en deçà, c'est-à-dire, d'une part, la première procession intratrinitaire – le Fils étant l'image parfaite du Père –, d'autre part, les vestiges de ressemblance, sous l'aspect d'une ressemblance dans la dissemblance de la création. Le troisième niveau, quant à lui, regarde le néant et l'aspect trompeur et dissemblable du monde sensible, mais aussi, au-delà, les *phantasmata* comme éléments de représentation et de connaissance imaginaire.

Ce qui caractérise le mieux l'essence de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, c'est l'intellect. Notre auteur tient cette position tout au long de sa carrière: c'est le cas tant dans les *Questions parisiennes*, marquées par la grande affirmation *deus est intelligere*<sup>104</sup>, que dans l'*Œuvre tripartite* où la première proposition du Prologue général est *esse est deus*<sup>105</sup>.

La nature intellectuelle est, en effet, seule capable de recevoir les perfections substantielles qui appartiennent en propre à l'essence divine. Cette capacité structure la condition de l'homme créé à l'image de Dieu selon l'enseignement d'Augustin sur lequel s'appuie Eckhart dans son commentaire de Gn 1,26:

Augustin écrit: «Ce qui fait que l'âme est image de Dieu, c'est qu'elle est capable de Dieu<sup>106</sup>», capable d'acquérir les perfections substantielles propres à l'essence divine: sagesse, providence, prudence administrante, préséance et maîtrise sur tout ce qui est en deçà de l'homme et de l'intelligence. Tel est le sens du présent passage: *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> Cf. R. Imbach, *Deus est intelligere*, Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Questionen Meister Eckharts, «Studia friburgensia, n. s. 53», Fribourg (Suisse), 1976.

<sup>105</sup> Cf. *œLGn*, Prol. général, n° 12, p. 54-57.

<sup>106</sup> Cf. *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 8, 11 (*BA* 16, p. 374).

<sup>107</sup> Cf. *œLGn*, n° 115-120, p. 383-395, ici n° 115, p. 386-387; cf. également *Predigt 16 b* (*DW*, I, p. 264 s.; Ancelet-Hustache, I, p. 146-152)). On trouve déjà un tel enseignement chez Pierre Lombard (cf. *Sent.*, I, d. 35, cap. 1, n° 1 et cap. 7, n° 1) ainsi que chez Thomas d'Aquin (cf. 1a, q. 14 et q. 22-23).

La *ratio imaginis* requiert une similitude spécifique ou au moins une similitude portant sur un accident propre à l'espèce, spécialement sur la figure ou la forme extérieure de l'objet. Les créatures raisonnables seront alors seules l'image de Dieu, parce qu'elles l'imitent, non seulement par l'être et la vie, mais également par l'intellection; de ce fait, elles touchent en quelque sorte à la représentation spécifique<sup>108</sup>. Ainsi l'image de Dieu en l'homme se vérifie fondamentalement en ce qu'il a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu, aptitude qui réside dans la nature même de l'âme spirituelle – dans la *mens* précisément –, laquelle est commune à tous les hommes. Ce degré, qui, selon Thomas d'Aquin, en appelle deux autres – celui de l'image par conformité de grâce et celui concernant la conformité de gloire –, manifeste la supériorité de la *similitudo imaginis* sur la *similitudo vestigi*, cette dernière ne rappelant que confusément le prototype<sup>109</sup>.

Dans son approche de la *ratio imaginis*, Eckhart considère le thème de l'homme microcosme:

Il est de la raison de l'image de manifester pleinement la totalité du modèle dont elle est l'image, mais non pas tel élément déterminé (pris isolément) en lui. C'est pourquoi les penseurs grecs appellent l'homme microcosme, c'est-à-dire petit monde. En effet, l'intellect, en tant que tel, 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 seulement celui-ci ou celui-là<sup>110</sup>.

L'intellect, qui désigne l'homme microcosme – c'est-à-dire l'homme par excellence –, procède non seulement par dépouillement et abstraction, mais aussi par 'humilité', en sorte que plus il est humble, plus il s'élève. Notre auteur réunit ainsi,

<sup>108</sup> Cf. Thomas d'Aquin, 1a, q. 93, a. 2 et a. 6.

<sup>109</sup> Cf. 1a, q. 93, a. 4, c. Au sujet de cet enseignement de S. Thomas, on verra en particulier L.-B. Geiger, «L'homme image de Dieu, À propos de *Summa theologiae*, 1a, 93, 4», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 (1974) 511-532; J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, p. 105-132.

<sup>110</sup> Cf. *CELGn* 1,26, n° 115, p. 386-387.

dans une même configuration, le niveau ressortissant à la théorie de la connaissance aristotélicienne et le niveau que l'on pourrait appeler éthique. Cela est fort bien exprimé dans le sermon *De l'homme noble* qui distingue plusieurs significations du terme 'homme':

«Homme». Si nous considérons la propriété du mot latin, ce terme désigne, du moins en un certain sens, quelqu'un qui s'incline et se soumet entièrement à Dieu, avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, qui lève les yeux vers Dieu, au lieu de les abaisser vers ce qui est à lui et qu'il sait être derrière lui, au-dessous de lui ou à côté de lui. [...] – Le mot «homme» signifie également quelque chose qui est au-dessus de la nature, au-dessus du temps, au-dessus de tout ce qui est tourné vers le temps ou a le goût du temps. Et je dis la même chose de l'espace de la corporéité<sup>111</sup>.

En fait, la connaissance intellectuelle implique une transformation radicale de l'homme, comparable à un passage du néant à l'être:

En outre, l'«homme» n'a d'une certaine manière rien de commun avec rien, ce qui veut dire qu'il n'est pas formé d'après ceci plutôt que cela et qu'il ne ressemble à rien et qu'il ne sait rien de rien, au point qu'on ne trouve et perçoit en lui nulle part de rien et que le rien lui est si totalement ôté, qu'on ne trouve plus en lui que vie, être, vérité et bonté pures. Qui est ainsi fait, lui seul est un homme noble, ni plus ni moins<sup>112</sup>.

Cette transformation radicale, qui aboutit à l'ad-venir plénier de l'homme noble, à savoir de *l'homo divinus*, correspond à une progression dynamique de l'image: de l'image trinitaire à l'image essentielle<sup>113</sup>. Nous sommes, en effet, en image ce que le Père est dans la puissance, ce que le Fils est dans la sagesse,

---

<sup>111</sup> Cf. *DW*, V, p. 115-116. Nous empruntons la traduction française à *Maître Eckhart, Traités et sermons*, Traduction, introduction, notes et index par A. de Libera, Paris, 1993, p. 179.

<sup>112</sup> Cf. *DW*, V, p. 115-116; *Traités et sermons*, p. 179. Nous renvoyons, au sujet de cet enseignement, à W. Wackernagel, *Ymagine denudari*, p. 74-75.

<sup>113</sup> Cf. A. de Libera, *La mystique rhénane*, D'Albert le Grand à Maître Eckhart, Paris, 1984, p. 250-255.



ce que l'Esprit est dans la bonté. Dans l'image, l'intellect, faculté de la connaissance, et la volonté, faculté de l'amour, trouvent le principe de leurs opérations.

On se méprendrait fortement si l'on considérait que le Maître thuringien n'accordait pas à l'image trinitaire toute sa valeur de fonction théologique dans la mise en œuvre d'une mystique de l'union-unité: en fait, selon lui, l'image trinitaire se révèle à l'âme comme image essentielle. Celle-ci est définie – en particulier dans le *Sermon allemand 67* – comme l'intellect essentiel de Dieu qui est la pure et simple puissance. Il s'agit en fait de l'intellect possible ou réceptif, tel qu'on le trouve exposé dans la noétique albertinienne<sup>114</sup>.

Or, dans l'image essentielle, l'âme n'œuvre plus et, n'œuvrant plus, elle cesse d'être en image, au point que la relation spéculaire de l'âme à Dieu vient se consumer dans l'effacement de l'image essentielle. On ne saisit bien cet enseignement que si l'on se souvient de la métaphore traditionnelle de l'image dans le miroir, dont use fréquemment Eckhart et à laquelle il donne son interprétation propre<sup>115</sup>. Elle désigne le reflet, c'est-à-dire la présence de l'intellect divin dans l'intellect humain<sup>116</sup>. Sans opération ni image, l'âme passe alors pour ainsi dire en Dieu:

C'est au-dessus de l'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, 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

---

<sup>114</sup> Cf. *DW*, III, p. 133 (Ancelet-Hustache, III, p. 50): «Ez ist wesentlich vernünfticheit gotes, der diu lûter blôz kraft ist 'intellectus', daz die meister heizent ein enpfenclîchez». A. de Libera fait remarquer que cette position est à l'opposé de celle défendue par Thierry de Freiberg, pour qui l'intellect possible n'est qu'une *similitudo* de l'essence divine, à la différence de l'intellect agent qui est *imago* véritable (cf. *La mystique rhénane*, p. 300, note 65).

<sup>115</sup> Cf. *Sermo 55* (*LW*, IV, p. 455, n° 542): «Exemplum de speculo, in quo tunc solum imago relucet, quando repercutit. Item exemplum de echo».

<sup>116</sup> Cf. *Predigt 9* (*DW*, I, p. 152; Ancelet-Hustache, I, p. 103-104).

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<sup>117</sup>.

On ne s'approche bien de cette prédication d'Eckhart, où l'hénologie s'affirme – non sans prêter à équivoque – comme une mystique de l'Être-Un<sup>118</sup>, que si l'on accorde toute son attention à l'interprétation théologique que propose notre auteur – spécialement dans son commentaire sur saint Jean – de l'inhabitation de Dieu Un et Trine, par grâce.

### 3.2 Dieu en l'homme

Eckhart met bien en relief, dans son commentaire sur Jn 1,14 en particulier, la dimension trinitaire du mystère de l'inhabitation de Dieu:

De même que nous sommes tous sanctifiés par le même Esprit-Saint survenant en nous, de même par le même Fils de Dieu nous sommes tous justes et 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» 1 Jn 3 [v. 1]<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> Cf. *Predigt 67* (DW, III, p. 133-134; Ancelet-Hustache, III, p. 50): «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 dâ beroubet ist alles wesens und aller isticheit. Dâ nimet si got blôz nâch dem grunde dâ, dâ er ist über allez wesen. Waere dâ noch wesen, sô naeme si wesene in wesene; dâ enist niht wan ein grunt. Diz ist diu hœhste volkomenheit des geistes, dâ man zuo komen mac in disem lebene nâch geistes art».

<sup>118</sup> Cf. É. Zum Brunn et A. de Libera, *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Préface de M.-D. Chenu, Paris, 1984, p. 38-46.

<sup>119</sup> Cf. *In Iohan. 1,14*, § 120, p. 105; *CELJn*, § 120, p. 238-239: «Sicut eodem spiritu sancto superveniente in nos sanctificamur omnes, sic eodem filio dei omnes iusti et deiformes, qui *verbum caro factum* in Christo habitante in nobis et nos sibi per gratiam conformando nominamur et sumus filii dei, 1 Ioh. 3 [v. 1]».

Afin de rendre compte de l'inhabitation de Dieu en l'âme, liée aux missions des personnes divines, notre auteur a régulièrement recours à la notion d'*illapsus*, héritée de Gennade de Marseille<sup>120</sup> et qui signifie 'insertion', 'entrée', 'admission' de Dieu en l'âme<sup>121</sup>. Selon sa doctrine des missions – traduction originale de celle de Thomas d'Aquin, comme le note É.-H. Weber<sup>122</sup> –, les personnes divines accèdent à la personne humaine en devenant pour elle, par le don de la grâce, objet connu et aimé:

Il y a en effet pour Dieu une manière commune d'exister en toutes choses par son essence, sa puissance et sa présence: il y est ainsi comme la cause dans les effets qui participent de sa bonté. Mais au-dessus de ce mode commun, il y a un mode spécial qui est propre à la créature raisonnable: en celle-ci, on dit que Dieu existe comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et parce qu'en le connaissant et aimant, la créature raisonnable atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans son temple. Ainsi donc, en dehors de la grâce sanctifiante, il n'y a pas d'autre effet qui puisse être la raison d'un nouveau mode de présence de la divine personne dans la créature raisonnable. Et c'est seulement à raison de la grâce sanctifiante, qu'il y a mission et procession temporelle de la personne divine. – De même, on dit que nous «possédons» cela seulement dont nous pouvons librement user ou jouir. Or on n'a pouvoir de jouir d'une personne divine, qu'en raison de la grâce sanctifiante<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> Cf. *De dogm. Eccl.*, cap. 50 (PL 42, 1221).

<sup>121</sup> Cf. *In Iohan.* 2, 10, § 304, p. 253; 2, 14-15, § 311, p. 259; 2, 25, § 316, p. 262-263; 14, 10, § 581, p. 508-509.

<sup>122</sup> Cf. «Maître Eckhart et la grande tradition théologique», p. 123.

<sup>123</sup> Cf. Thomas d'Aquin, 1a, q. 43, a. 3, c.: «Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatis ipsius. Super istum autem modum communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus esse dicitur sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi

Il convient que le nouveau mode de présence de Dieu soit lié à l'opération de l'homme, puisque l'on doit exclure tout changement du côté de la personne divine. C'est alors comme objet d'opérations spirituelles que la personne divine peut être unie à l'homme tout en restant elle-même immuable<sup>124</sup>.

Or, le seul fait que la personne divine soit connue par la personne créée ne peut rendre compte de l'existence d'une mission; autrement dit, la connaissance n'est pas à elle seule union réelle. L'amour seul, quant à lui, n'est pas davantage union réelle, bien qu'il y tende: à son plan, l'union est affective, puisque l'être aimé peut être distant, sans être moins aimé pour autant.

La connaissance établit de soi une union seulement intentionnelle. Toutefois, il existe un type de connaissance comportant une union réelle et dont l'*intentio* se termine à la chose actuellement existante: il s'agit de la connaissance expérimentale. Or, l'amour rend la connaissance expérimentale, non point en se substituant à elle, mais en la pénétrant, et il connaturalise la personne aimante à la personne aimée. À cet égard, la charité connaturalise l'esprit créé à Dieu, non pas en abolissant l'infinie distance ontologique qui les sépare, mais en faisant communier la personne créée à la personne divine dans le bien.

Une telle connaissance correspond à une nouvelle présence des personnes divines, présence réelle, objective, ne comportant aucun changement du côté de Dieu, puisqu'elle est formellement réalisée par les actes de connaissance et d'amour de l'homme. Il s'agit d'une présence par accès des personnes divines, car c'est Dieu qui, par sa grâce, transforme la personne créée, de telle sorte qu'elle soit capable de cette connaissance expérimentale.

---

gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter divina persona. – Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem».

<sup>124</sup> Nous prenons appui sur les précisions apportées par J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique, De la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris, 1986, p. 235-237.

Dans la mise en œuvre d'une doctrine 'psychologique' de la Trinité, Maître Eckhart situe fort bien le lien entre les opérations des facultés supérieures de l'âme – l'intelligence et la volonté –, les missions des personnes divines et leur procession en Dieu. «La connaissance précède toujours l'amour, affirme-t-il; personne ne peut, en effet, aimer ce qu'il ne connaît pas»<sup>125</sup>. Il y a ainsi un rapport d'origine entre l'amour et l'intelligence, car l'inclination de la volonté se porte sur l'objet que lui présente l'intelligence. Cela ne signifie pas, toutefois, que l'amour n'influe pas sur l'activité intellectuelle, mais il n'empêche que l'activité volontaire, du point de vue de sa structuration, s'enracine dans l'intelligence<sup>126</sup>.

Cette thèse, très chère au Thuringien, est exprimée avec un relief tout particulier dans l'interprétation de Jn 20,4-6 concernant la course de Pierre et de l'autre disciple vers le tombeau vide au matin de Pâques<sup>127</sup>. Il y est question de la nature de l'intellect et de la volonté, de la connaissance et de l'amour, représentés par les deux disciples. Or, l'adverbe *simul* du verset 4 *currebant duo simul* signifie que la volonté est dans la raison et qu'elle est de ce fait de nature intellectuelle. En outre, l'expression *currebant simul* signifie que les deux facultés n'ont qu'un seul objet, à savoir Dieu, sous la raison de vrai et sous celle de bien. La volonté et l'amour, représentés par l'autre disciple, courent avant l'intellect, parce que Dieu, en cette vie, peut être aimé pour lui-même, mais non pas être connu pour lui-même. Pourtant, bien que la volonté en aimant Dieu parvienne au tombeau en premier, elle n'y entre pas. C'est l'intellect, figuré par Pierre, qui y entre d'abord, parce que l'intellect reçoit la chose connue, à l'intérieur, dans ses principes. Eckhart reprend ici l'affirmation: «Rien n'est aimé, s'il n'est connu (*nec quidquam amatur incognitum*)»<sup>128</sup>.

De même que la connaissance introduit l'amour, de même le Fils spire l'Esprit, la splendeur, l'ardeur<sup>129</sup>. À la suite de S.

---

<sup>125</sup> «Amorem semper praecedit notitia; nemo enim amare potest incognitum» (*In Iohan. 15,15*, § 642, p. 558).

<sup>126</sup> Cf. *In Iohan. 17,3*, § 676, p. 590-591.

<sup>127</sup> Cf. *In Iohan. 20,4-6*, § 695-698, p. 611-613.

<sup>128</sup> Cf. *In Iohan. 20,4*, § 697, p. 612.

<sup>129</sup> Cf. *In Iohan. 20,4*, § 697, p. 612.

Augustin<sup>130</sup> et de S. Thomas d'Aquin<sup>131</sup>, notre auteur enseigne que le verbe parfait est celui de l'activité spirituelle qui trouve son plein épanouissement dans l'amour. Aussi la volonté, ce qu'elle est et tout ce qu'il y a de perfection en elle, vient-elle de l'intellect, comme le Saint-Esprit dans sa relation au Fils<sup>132</sup>.

Dans le même sens, encore, par ses actes de connaissance et d'amour surnaturels, l'homme expérimente en lui la double mission du Verbe et de l'Esprit et bénéficie d'une présence nouvelle de Dieu Trinité. Ainsi, par la grâce, le juste participe à la périchorèse de vie intellectuelle et caritative qu'est la vie trinitaire en Dieu<sup>133</sup>.

Jn 14,10b *pater in me manens, ipse facit opera* conduit Eckhart à souligner le fait que Dieu accède à l'essence de l'âme et qu'il demeure en son intimité<sup>134</sup>. À partir de cette intimité et en elle, l'âme est absorbée dans la Déité, là où opération et être sont un, là où l'âme saisit les personnes divines dans l'immanence de l'être<sup>135</sup>. L'union à Dieu est ainsi un emportement dans l'être de Dieu Un en Trois, c'est-à-dire dans le Fond où communient les personnes divines<sup>136</sup>.

### 3.3 L'homme en Dieu

Maître Eckhart pose la question du caractère divin d'une œuvre tant au plan de l'*intentio* qu'au plan de l'amour. Ainsi, dans son exégèse morale de Jn 1,1 *in principio erat verbum, et deus erat verbum*, il enseigne que le principe de toute notre intention et de toute notre action doit être Dieu:

<sup>130</sup> Cf. *De Trinitate*, lib. IX, cap. 10, n° 15 (BA 16, p. 102-103 ).

<sup>131</sup> Cf. en particulier 1a, q. 43, a. 5, ad 2.

<sup>132</sup> Cf. *In Iohan.* 17,3, § 676, p. 590-591.

<sup>133</sup> Cf. É.-H. Wéber, «La théologie de la grâce chez Maître Eckhart», p. 65.

<sup>134</sup> Cf. *In Iohan.* 14,10b, § 581, p. 508-509: «*In me ad denotandum quod deus ipse illabitur essentiae animae. Iterum etiam ipse manet in abditis, intimis et supremis ipsius animae. Augustinus De vera religione [c. 39, n° 72]: 'Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas', 'ad quam nullo modo perveniunt qui eam foris quaerunt'.*»

<sup>135</sup> Cf. *Predigt* 67 (DW, III, p. 132-133; Ancelet-Hustache, III, p. 49-50).

<sup>136</sup> Cf. A. de Libera, *La mystique rhénane*, p. 253.

Veux-tu savoir, touchant toute ton action intérieure et extérieure, si elle est divine ou non, si c'est Dieu qui l'opère en toi et si elle a été faite par lui, vois si la fin de ton intention est Dieu. S'il en est ainsi, alors ton action est divine, car son principe et sa fin sont identiques: Dieu<sup>137</sup>.

Cette œuvre du 'laisser Dieu être Dieu' au plan de l'*intentio* est inséparable de l'amour en ce qu'il a de plus pur, c'est-à-dire de plus détaché et qui n'est rien moins que Dieu:

Veux-tu donc savoir si ton œuvre est celle de la vertu, si c'est une œuvre divine: vois si elle est faite en Dieu. Or elle est faite en Dieu si tu es dans l'amour, selon Jn [1 Jn 4,16]: «Qui demeure dans l'amour demeure en Dieu»<sup>138</sup>.

De même que l'œuvre de la vertu est et se fait dans la vertu et que le juste œuvre dans la justice, de même l'homme divin œuvre et est en Dieu. Un tel homme participe à la vie même de Dieu, dans le sens où son œuvre est sa vie, c'est-à-dire qu'elle n'a d'autre mobile (*movens*) ni d'autre fin que Dieu seul<sup>139</sup>. Il mérite Dieu seul qui est la vie éternelle:

La raison en est qu'il aime Dieu seul, celui qui vit en vue de Dieu seul, selon la parole de Galates 2 [v. 20]: «Je vis, mais non pas moi, c'est le Christ qui vit en moi» et celle de Philippiens 1 [v. 21]: «Pour moi, vivre, c'est le Christ». Ce qu'on a dit par mode d'exemple du juste et de la justice, cela vaut de toute vertu et du vertueux, de Dieu lui-même et de l'homme divin en tant qu'il est divin, comme du feu et du [fer] incandescent en tant qu'incandescent<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> Cf. *In Iohan. 1,1*, § 51, p. 41-42; *CELJn*, § 51, p. 106-109: «Vis scire de omni actione tua interiori et exteriori, utrum sit divina vel non, et utrum deus ipsam operetur in te, et per ipsum sit facta: vide si finis intentionis tuae est deus. Quod si sit, actio est divina, quia principium et finis idem: deus».

<sup>138</sup> Cf. *In Iohan. 1,3-4*, § 68, p. 56; *CELJn*, § 68, p. 138-139: «Vis ergo scire, si opus tuum sit opus virtutis, sit opus divinum: vide si factum sit in deo. In deo autem factum est, si sis in caritate, Iohannes [1 Jn 4,16]: «qui manet in caritate, in deo manet».

<sup>139</sup> Cf. *In Iohan. 1,3-4*, § 68, p. 56-57; *CELJn*, § 68, p. 138-141.

<sup>140</sup> Cf. *In Iohan. 14,10*, § 586, p. 513: «Ratio est, quia ipsum deum solum amat, ipsi soli vivit, secundum illud Gal. 2 [v. 20]: 'vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus', et Phil. 1 [v. 21]: 'mihi vivere Christus

Le thème de l'*homo divinus*, hérité du Pseudo-Denys<sup>141</sup>, signifie, chez Eckhart, une manière d'inhabitation réciproque de Dieu et de l'homme, qui n'est nullement une union-confusion de l'homme avec Dieu, même si le registre langagier auquel a recours notre auteur n'est pas sans outrances<sup>142</sup>. Le théologien dominicain évite en effet cet écueil par sa doctrine de la participation selon la vie de la grâce, qui comporte la conception cumulative de l'incrédé et du créé. Dans ce sens, Dieu s'engendre en l'âme, tout en restant comme au-dehors, ce qui ne veut pas dire qu'il ne se donne pas tout entier, comme le souligne le Thuringien en reprenant la comparaison de la justice et du juste:

La justice est par tout elle-même en n'importe quel juste, car une demi-justice n'est pas la justice. Mais si elle est tout entière en n'importe quel juste, elle est aussi tout entière à l'extérieur de n'importe quoi de juste et de n'importe quel juste. Et c'est ce que dit la parole: *les ténèbres ne l'ont pas comprise* [Jn 1,5]<sup>143</sup>.

S'il est vrai qu'on voit la justice dans l'âme comme quelque chose de présent à l'âme, cette justice n'en reste pas moins comme en dehors de la justice elle-même, auprès d'elle, semblable à elle, il est vrai, en quelque façon, mais n'y atteignant pas encore. Il s'ensuit donc que si l'âme juste atteint la justice en quelque façon, elle la saisit, pénètre en elle et devient en elle une seule chose, comme la justice devient aussi en l'âme une seule chose. C'est ce qui advient quand l'âme adhère à la «forme même» de la justice, «pour être formée par elle et être» elle-même «une âme juste». «Et comment pourrait-elle adhérer à cette forme» qu'est la justice, «autrement qu'en aimant la justice»?<sup>144</sup>

---

est'. Et sicut nunc dictum est exempli gratia di iustitia et iusto, sic se habet de omni virtute et virtuoso, de ipso deo et homine divino, in quantum divinum est, de igne et ignito, in quantum ignitum est». La traduction française, légèrement modifiée, est empruntée à *CELJn*, Note complémentaire n° 6, p. 429-430.

<sup>141</sup> Cf. en particulier *De divinis nominibus*, cap. 7, § 1 (PG 3, 865 B).

<sup>142</sup> Cf. à ce sujet R. Hauke, *Trinität und Denken*, p. 129-130.

<sup>143</sup> Cf. *In Iohan.* 1,5, § 22, p. 18-19; *CELJn*, § 22, p. 58-59.

<sup>144</sup> Cf. *In Iohan.* 1,1-2, § 46, p. 38; *CELJn*, § 46, p. 100-101. Ce paragraphe comporte l'influence de S. Augustin, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. 6, n° 9 (PL 42, 955; BA 16, p. 46-57). On verra, en outre, *In Iohan.* 15,15, § 640, p. 557: «Iustitia enim gignens et pariens iustum se totam dat iusto et se dando dat et notificat omnia quae iustitiae sunt; quamvis enim iustus



Eckhart ne considère pas la divinisation de l'homme par grâce d'une manière qui serait strictement individuelle, mais il la situe sur son vrai plan qui est celui de la communion des saints, membres du corps du Christ. En effet, celui qui devient membre du Corps du Christ, par la grâce de Dieu aujourd'hui, entre dans tout ce qui appartient à tous les membres de ce Corps. Or, tous les saints sont en Dieu, et Dieu, en qui tous les hommes divins sont un, est un, «lui qui opère tout en tous» (cf. 1 Co 15,28)<sup>145</sup>.

## CONCLUSION

S'il fallait en quelques mots synthétiser la contribution de Maître Eckhart – dans son commentaire sur saint Jean – à l'approche de l'inhabitation de Dieu Trinité, nous retiendrions volontiers le fait que la théologie mise en œuvre par notre auteur est tout entière celle de la périchorèse. Celle-ci, désignant l'immanence réciproque des personnes divines, signifie que, du point de vue de l'essence, de la relation et de l'origine, le Père est dans le Fils et réciproquement, et qu'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 une bonne fois que le Père est en moi et moi dans le Père» (Jn 10,37-38).

Chacune des trois Personnes, en effet, est totalement Dieu; aucune perfection dans l'une ne manque à l'autre pour être tout ce que Dieu est, ce qui ne veut pas dire pour autant que l'une soit l'autre, puisqu'elles se distinguent réellement par l'opposition relative selon l'origine. À cet égard, le Thuringien fait remarquer, dans son interprétation de Jn 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<sup>146</sup>.

---

habeat magis et minus, non tamen iustitia recipit magis et minus, ut dicitur in praedicamentis [c. 8, 10 b 28 et 11 a 2 –5]. Impium est enim a deo dimidiam sperare iustitiam».

<sup>145</sup> Cf. *In Iohan.* 4,38, § 383, p. 326-327.

<sup>146</sup> Cf. *In Iohan.* 14,30, § 517, p. 447.

Tout ce qui est créé par Dieu Un en trois Personnes est un et, de ce fait, reçoit le nom d'univers (*uni-versum*). Dieu possède en propre non seulement l'un, mais inséparablement l'être, le vrai et le bien, qui sont appropriés aux personnes. Or, l'*esse*, l'*unum*, le *verum* et le *bonum* sont présents en toutes choses en deçà du Premier, en tant qu'hôtes de la maison de Dieu<sup>147</sup>. Bien que la relation entre Dieu et la création soit asymétrique, c'est-à-dire qu'elle ne signifie pas égalité, il n'empêche que, selon Eckhart, une certaine inhabitation réciproque de Dieu et de l'univers puisse être reconnue qui justifierait l'expression de périchorèse universelle<sup>148</sup>.

Une telle inhabitation réciproque est envisagée prioritairement, par le frère dominicain, à propos de la relation entre Dieu et l'homme appelé à une participation de la vie divine par la grâce. Aussi est-ce dans le cadre de sa doctrine des missions des personnes divines que notre auteur considère un nouveau mode de présence de Dieu à l'âme, selon lequel le connu est dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. L'homme, atteignant alors jusqu'à Dieu lui-même par ses actes de connaissance et d'amour qui assurent une assimilation au mode propre du Verbe et de l'Esprit, est conduit à une absorption dans l'Un de Dieu Trinité: «Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé» (Jn 17,20-21).

Par la référence à la justice et au juste, Eckhart met fort bien en lumière – en commentant Jn 15,15<sup>149</sup> – la réalité de l'inhabitation réciproque de Dieu et de l'homme: celui qui n'est pas juste n'est pas fils de la justice et celle-ci n'est pas son père. Puisqu'il n'est pas fils, il n'est donc pas non plus ami, selon l'étymologie de *filius* qui vient de *philos* signifiant 'l'aimé' ou

<sup>147</sup> Cf. *In Iohan. 1,11*, § 97, p. 83-84; *CELJn*, § 97, p. 192-195.

<sup>148</sup> A. Ganoczy parle de périchorèse universelle chez Maître Eckhart (cf. *La Trinité créatrice*, Synergie en théologie, «Cogitatio fidei 233», Paris, 2003, p. 141-147).

<sup>149</sup> «Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître; mais je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître».

'l'ami'. En revanche, l'ami de la justice a la justice en lui-même, en tant qu'il s'en charge intérieurement, et lui-même se trouve en elle: il se tient, en effet, à l'intérieur de la justice, il entre dans ses principes, à la différence du serviteur de la justice qui se trouve à l'extérieur et ne sait pas ce que fait son maître<sup>150</sup>.

Ainsi le mystère de la périchorèse des personnes divines qui sont un seul Dieu est présent à toute la création et est participé à un titre privilégié, selon le déploiement de la vie de la grâce, par la créature rationnelle introduite de la sorte dans une union-unité avec Dieu Trinité, sans confusion toutefois.

On ne peut alors conclure, par manière simplificatrice, à une tension doctrinale, chez Eckhart, entre l'Un et la Trinité. À cet égard, l'*Expositio in Iohannem* témoigne du fait que la pensée eckhartienne se développe essentiellement sur fond d'une théologie trinitaire s'ouvrant, comme de l'intérieur, à une mystique que nous qualifierions volontiers de périchorétique. Celle-ci laisse constamment entrevoir une interprétation théologique intégrale du rapport entre Dieu et l'homme, entre Dieu et le créé, d'après laquelle notre réalité est considérée complètement du point de vue de Dieu Trinité, tout en tous (cf. 1 Co 15,28).

En cela, le Maître thuringien ne pourrait-il pas être un véritable interlocuteur dans le questionnement contemporain portant sur le Mystère de Dieu Trinité? Son approche périchorétique – qui est le fait d'une théologie s'affirmant comme mystique – ne serait-elle pas une contribution aux différents essais d'interprétation trinitaire de la réalité cosmique et historico-religieuse? On a, en cela, l'exemple d'un Gisbert Greshake<sup>151</sup> qui conçoit le mystère de Dieu Trinité, Réalité de communion, comme modèle inclusif du dialogue interreligieux; ou encore de Jürgen Moltmann<sup>152</sup> qui centre son attention sur la *shekinah* cosmique de Dieu: Dieu ouvre un espace à ses créatures correspondant à ses inhabitations intérieures, c'est-à-dire au fait que les personnes divines se donnent mutuellement de l'es-

<sup>150</sup> Cf. *In Iohan. 15,15*, § 643-644, p. 559-560.

<sup>151</sup> Cf. *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1997.

<sup>152</sup> Cf. *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne*, «Cogitatio fidei 220», Paris, 2000.

pace pour se déployer totalement, ce qui est la périchorèse. L'espace de la création est alors tout à la fois en dehors de Dieu et en lui.

Pourtant, Maître Eckhart ne laisse pas de nous avertir que l'interprétation périchorétique de la réalité ressortit également à une théologie négative qui sanctionne une rupture de la similitude langagière en vue d'un au-delà de notre appréhension sous le régime de la mystique<sup>153</sup>. C'est ce qu'il exprime, à la suite de Pierre Lombard<sup>154</sup>, dans son commentaire sur Jn 1,38 *ubi habitas*: «Dieu est partout, il n'est nulle part»<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Maître Eckhart fait porter, dans ce sens, la négation sur le *modus significandi*, plutôt que sur la *ratio significata*.

<sup>154</sup> Cf. *Sent.*, I, d. 37, c. 2, n° 335.

<sup>155</sup> Cf. *In Iohan.* 1,38, § 210, p. 177: «Deus ubique est, nusquam est».