

**« ...und daz niht was got. »  
Maître Eckhart sur la liberté de l'humain en Dieu**

Jean-François Malherbe

Volume 4, numéro 2, octobre 1996

L'épreuve du rien

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/602439ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/602439ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Malherbe, J.-F. (1996). « ...und daz niht was got. » : maître Eckhart sur la liberté de l'humain en Dieu. *Théologiques*, 4(2), 41–62. <https://doi.org/10.7202/602439ar>

Résumé de l'article

À la différence des créatures qui sont « un pur rien » lorsqu'elles ne sont pas traversées par un regard humain amoureux de Dieu, Dieu est à la fois « un rien » et « un quelque chose ». Il transcende dans sa propre dynamique d'être toute forme de dualité. Il est l'unifiant. Dès lors, l'âme qui se laisse séduire par lui est affranchie et devient elle-même Dieu. Du coup l'antagonisme de la volonté divine et de la volonté humaine disparaît dans le mouvement d'une perpétuelle déprise des images que nous nous faisons de Dieu comme de nous-mêmes.

## « ...und daz niht was got. »<sup>1</sup>

### Maître Eckhart sur la liberté de l'humain en Dieu

Jean-François MALHERBE  
Faculté de théologie  
Université de Sherbrooke

#### RÉSUMÉ

À la différence des créatures qui sont « un pur rien » lorsqu'elles ne sont pas traversées par un regard humain amoureux de Dieu, Dieu est à la fois « un rien » et « un quelque chose ». Il transcende dans sa propre dynamique d'être toute forme de dualité. Il est l'unifiant. Dès lors, l'âme qui se laisse séduire par lui est affranchie et devient elle-même Dieu. Du coup l'antagonisme de la volonté divine et de la volonté humaine disparaît dans le mouvement d'une perpétuelle déprise des images que nous nous faisons de Dieu comme de nous-mêmes.

*Unlike the creatures that are « a pure nothing » when they are not touched by a human look in love with God, God is at the same time a « nothing » and a « something ». He transcends in His special dynamic of being all forms of duality. He is the unifying. Therefore, the soul that allows itself to be seduced by God is free and becomes itself God. The impact of the antagonism between the divine will and the human will consequently disappears in the movement of a perpetual renunciation to the images that we draw of God as well as of ourselves.*

---

Je remercie mes collègues Marc Dumas et Jacques Fillion de leurs remarques judicieuses et de leurs précieuses suggestions.

<sup>1</sup> L'expression est extraite du début du Sermon 71 de Maître Eckhart, consacré à un commentaire de la conversion de saint Paul sur le chemin de Damas.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,  
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,  
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.  
Jn 1,1

Cette expression eckhartienne « ...et le rien était Dieu » évoque par sa facture les énoncés du *Prologue* johannique. Six siècles nous séparent de Maître Eckhart (1260-1329). Initiateur de la mystique rhénane, Johannes Eckhart fut un prêcheur itinérant de l'Ordre mendiant de l'espagnol Dominique de Caleruega. Maître en Sorbonne, il enseignait subtilement les conditions de liberté dans lesquelles l'humain peut en venir à « commander au divin ». Mais, avant d'en venir à cette conclusion et de la commenter, il est nécessaire d'explorer le texte des *Sermons* du Maître thuringien pour tenter de saisir ce qu'il peut bien entendre par cette surprenante et contradictoire affirmation que « ce rien était Dieu ».

## 1. Exploration

### 1.1 Qu'est-ce qu'« un rien »?

Qu'est ce qu'« un rien »? La question se pose puisque Eckhart affirme que « Dieu est un rien » et non que « Dieu n'est rien ». Lui-même a d'ailleurs consacré à la question le *Sermon* dont est extraite l'expression qui figure en titre du présent texte.

« Il me semble que ce petit mot (rien - niht) a quatre significations », commentait-il. Examinons-les une à une.

1- « Quand saint Paul se releva de terre, les yeux ouverts, il vit rien et ce rien était Dieu (... sach er niht, und daz niht was got), car lorsqu'il vit Dieu, il le nomma un rien (das heizet er ein niht) »

2- « Lorsqu'il se releva il ne vit rien que Dieu (ensach er niht wan got) »

3- « En toutes choses il ne vit que Dieu (in allen dingen ensach er niht wan got) »

4- « Quand il vit Dieu il vit toutes choses comme un rien (dô er got sach, dô sach er alliu dinc als ein niht)<sup>2</sup> »

<sup>2</sup> La phrase entière se lit : « Ein sin ist : dô er ûfstuont von der erden, mit offenen ougen sach er niht, und daz niht was got; wan, dô er got sach, daz heizet er ein niht ». En allemand moderne : « Der eine Sinn ist Dieser : Als er aufstand von der Erde, sah er mit offenen Augen nichts, und dieses Nichts war Gott; denn, als er Gott sah, das nennt er ein Nichts » que l'on pourrait traduire en français : « Le premier sens est celui-ci : lorsqu'il se releva de terre, les yeux ouverts, il vit rien et ce rien était Dieu, car lorsqu'il

Comparées à Dieu, toutes choses sont un rien. Mais vues en Dieu, toutes choses nous parlent de Dieu :

Celui qui connaîtrait seulement les créatures, il n'aurait plus besoin de méditer sur un sermon. Car chaque créature est remplie de Dieu et est un livre<sup>3</sup>!

et en elles, nous ne voyons que Dieu. C'est alors qu'on ne voit rien que Dieu. Les trois dernières affirmations, reprises ici en ordre inverse, peuvent être mises ensemble sans grande difficulté si l'on prend en considération la théologie de la création propre à l'auteur.

En effet, on lit dans les *Sermons* que

Plus l'homme est pauvre en esprit, plus il est détaché et considère toutes choses comme rien; plus il est pauvre en esprit et plus toutes choses lui appartiennent et sont son bien propre<sup>4</sup>.

aussi bien que

En vérité, si un homme abandonnait un royaume et le monde entier et qu'il se garde lui-même, il n'aurait rien abandonné. Oui, et si un homme s'abandonnait lui-même, quoi qu'il garde, richesse, ou honneur, ou quoi que ce soit, il aurait abandonné toutes choses<sup>5</sup>.

Comme je l'ai montré dans un travail précédent<sup>6</sup>, ces deux énoncés considérés ensemble permettent d'articuler l'un à l'autre le *détachement* et la *propriété*. Tout est finalement dans la manière. Ce qui peut être, à un moment donné de l'itinéraire, un empêchement, peut servir par après à l'avancement de l'âme. Ce qui était apparu d'abord comme un mépris de la créature, n'est en définitive que l'expression d'une profonde réserve à l'égard d'un rapport pervers à la création. Tout est une question de rapport aux créatures : soit notre regard s'enlise en elles et elles deviennent des systèmes fermés sur eux-mêmes qui nous cachent Dieu, soit notre regard tend vers Dieu, illumine les créatures qu'il traverse et nous les fait perce-

vit Dieu, il le nomme un rien. »

<sup>3</sup> S 9, AH 1-104, PP 129. Nous notons S les *Sermons*, suivi de son numéro dans l'édition Quint (voir bibliographie). AH (suivi du numéro du volume et du numéro de la page) désigne les traductions de Jeanne Ancelet-Hustache, PP (suivi du numéro de la page) celles de Paul Petit (voir bibliographie).

<sup>4</sup> S 72, AH 3-95.

<sup>5</sup> AH T-1-44, PP 161.

<sup>6</sup> Voir l'introduction dans : Jean-François MALHERBE, « *Souffrir Dieu* ». *La prédication de Maître Eckhart*. (Théologies), Paris, Cerf, 1992, 116 pages.

voir comme des systèmes ouverts sur l'altérité. Un juste rapport avec Dieu transfigure donc la création, nous permet d'y voir Dieu.

Ce qui, par contre semble moins aisé, c'est de comprendre la première des quatre affirmations susmentionnées : « il vit le rien et ce rien était Dieu ». Il semble y avoir entre la première et les trois dernières affirmations une insurmontable césure sémantique.

Et pourtant, c'est cette césure elle-même qui indique la voie à suivre pour restaurer intégralement le fil du sens entre ces quatre affirmations. À de nombreuses reprises, Eckhart affirme que « toutes les créatures (ou les choses) sont un rien<sup>7</sup> ».

C'est également, comme on le sait, ce qu'il semble affirmer de Dieu. Toutefois, et cette nuance est essentielle, il ne dit jamais des créatures qu'elles sont un rien et qu'elles sont un quelque chose. Par contre, il l'affirme explicitement de Dieu lui-même : « Dieu est un rien et Dieu est un quelque chose » (*Got ist ein niht, und Got ist ein iht*)<sup>8</sup>.

Dans le *Sermon 5b*, Eckhart propose un éclaircissement majeur sur le « rien » :

On demande ce qui brûle en enfer. Les maîtres disent communément que c'est la volonté propre. Mais je dis en vérité le rien brûle en enfer<sup>9</sup>.

Cet énoncé pour le moins surprenant appelle quelques commentaires. Eckhart lui-même vient au secours de son lecteur :

Écoute cette comparaison. Que l'on prenne un charbon ardent et le pose sur ma main. Si je disais que le charbon brûle ma main, je lui ferais vraiment tort. Si je veux parler justement de ce qui me brûle : c'est le rien qui le fait, car le charbon a en soi quelque chose que ma main n'a pas. Voyez, c'est ce même rien qui me brûle. Si ma main avait en soi tout ce qu'est le charbon et ce qu'il peut réaliser, j'aurais absolument la nature du feu. Celui qui prendrait alors tout le feu qui brûla jamais et le secouerait sur ma main, cela ne pourrait pas me faire mal.

<sup>7</sup> S4, S11, S42, S45, etc.

<sup>8</sup> (JQ S3-220), extraite du *Sermon 71*, se lit, en allemand moderne : « Gott ist ein Nichts, und Gott ist ein Etwas », ce qui signifie littéralement « Dieu est un rien, Dieu est un quelque chose » et que Jeanne Ancelet-Hustache traduit « Dieu est un Néant et Dieu est un Quelque chose » (AH, S3-77).

<sup>9</sup> « Aber ich spriche waerlich, daz niht in der helle brinnet », S5b, AH 1-77, JQ 1-88.

Je dis de la même manière : de même que Dieu et tous ceux qui contemplent Dieu ont en soi dans la véritable béatitude ce que n'ont pas ceux qui sont séparés de Dieu, ce rien tourmente les âmes qui sont en enfer plus que la volonté propre ou quelque feu<sup>10</sup>.

Jeanne Ancelet-Hustache traduit *niht* par « néant »; Paul Petit par « non ». Linguistiquement, les deux interprétations me paraissent correctes, bien que pour ma part je m'en tiens à « rien » car cette décision me semble en meilleure congruence avec l'ensemble des textes. Toutefois, la traduction de Paul Petit facilite la compréhension du passage cité ci-dessus : brûler le « non », c'est brûler l'opposition, c'est consumer toute dualité.

Ce qui brûle en enfer, c'est l'opposition du « rien » et du « quelque chose », c'est la dualité. Et le résultat de cette combustion, c'est l'unité. Et la combustion elle-même est unification. Une opposition qui se consume, c'est une unité qui se construit.

### 1.2 Être « un rien » en même temps qu'« un quelque chose », c'est uni-fier les dualités

Dès lors, affirmer que *Dieu est un quelque chose* en même temps qu'il est *un rien*, c'est une façon paradoxale de suggérer qu'il est le principe même de la combustion unificatrice de toutes les dualités. « Dieu est un », on le savait déjà. Ce que souligne l'approche eckhartienne, c'est le dynamisme de cette unité : « Dieu est uni-fiant ».

Le Maître dominicain, à propos des rapports de dualité de l'humain et du divin, développe de façon extrêmement poétique cette « uni-fication » sous la forme d'une véritable parade nuptiale de Dieu face à l'âme qu'il exhorte à se laisser séduire.

Dieu a tellement besoin de notre amitié qu'il ne peut attendre que nous le priions; il va à notre rencontre et nous prie d'être ses amis, car il désire que nous voulions qu'il nous pardonne<sup>11</sup>.

J'ai souvent dit que Dieu s'est comporté éternellement tout comme s'il avait cherché avec zèle comment il pourrait plaire à l'âme<sup>12</sup>.

C'est donc bien d'une relation amoureuse qu'il s'agit et ce Dieu amoureux de l'âme est prêt à tout quitter, même la profondeur ténébreuse et insondable de sa divinité pour se manifester à celle qu'il veut séduire.

10 S 5b, AH 1-77, PP 83-84.

11 S 27, AH 1-226.

12 S 47, AH 2-107.

C'est à la fois un Dieu caché et un amoureux transi. Et comme un amoureux que sa passion rend insensé, Dieu ne supporte même pas l'idée que l'âme qu'il aime lui soit infidèle.

En bonne vérité, par celui qui serait ainsi fidèle, Dieu aurait une joie si grande et inexprimable que celui qui le frustrerait de cette joie, le frustrerait totalement de Sa vie, de son être et de sa déité<sup>13</sup>.

Et Dieu, si je puis dire, se sert de ses prérogatives de créateur pour se faire plus proche de l'objet de son désir : « Dieu est plus proche de l'âme qu'elle ne l'est d'elle-même<sup>14</sup>. »

Ce que Dieu souhaite le plus, toujours à l'instar d'un amant, c'est la réciprocité des sentiments qu'il voue à l'aimée. Mais cet amour en retour n'est possible que si l'âme aimée est dépouillée d'elle-même et se laisse pénétrer par la force de l'amant qui éveille ainsi en elle les ardeurs de la réciprocité.

Il faut que l'âme, qui doit aimer Dieu et à qui il doit se communiquer, soit si complètement dépouillée de la temporalité et de tout goût des créatures, que Dieu ne goûte en elle que son propre goût<sup>15</sup>.

Offrir à son amant de trouver en elle son propre goût et recevoir ainsi en elle le feu divin qui réveille sa propre étincelle divine, tel est le destin de l'âme aimée. C'est d'ailleurs ce qui explique que :

Jamais rien n'a été plus joyeux à accomplir pour quelqu'un, qu'il ne l'est pour l'âme qui possède la grâce de Dieu, de laisser toutes choses<sup>16</sup>.

En d'autres passages des *Sermons*, Eckhart célèbre l'amitié entre amis pour indiquer le point le plus fort du désir d'unité réciproque de l'âme et de Dieu. Ainsi donc, c'est par la séduction que Dieu unit le multiple. C'est par les ruses de l'amour que l'unité émerge de la multiplicité :

Si Dieu était en moi et que je ne sois pas en Dieu, ou si j'étais en Dieu et que Dieu ne soit pas en moi, tout serait dualité. Mais Dieu étant en moi et moi en Dieu, je ne suis pas moindre et Dieu n'est pas plus élevé<sup>17</sup>.

13 S 66, AH 3-42.

14 S 10, AH 1-107.

15 S 73, AH 3-91.

16 S 73, AH 3-91.

17 S 27, AH 1-227.

Loin de toute dualité! C'est bien cela le mot d'ordre de l'union du multiple, de la réunion des singuliers. Un texte saisissant exprime ce paradoxe de l'universalité du singulier en Dieu.

Cette pensée m'est un jour venue, il n'y a pas longtemps : que je sois un être humain, un autre être humain a cela de commun avec moi; que je voie, entende, mange et boive, l'animal en fait autant, mais que je sois moi, cela n'appartient à aucun autre être humain qu'à moi seul, ni à un être humain, ni à l'ange ni à Dieu, sinon dans la mesure où je suis un avec lui; c'est une pureté et une unité<sup>18</sup>.

Dieu en son unité est ainsi l'origine et la fin de toutes choses et son essence ne s'accomplit que dans l'unité.

« Un Dieu ». Du fait que Dieu est Un, la déité de Dieu est accomplie. Je dis que Dieu ne pourrait jamais engendrer son Fils unique s'il n'était pas « Un ». Du fait que Dieu est Un, il prend là tout ce qu'il accomplit dans les créatures et dans la Déité. Je dis en outre : Dieu seul possède l'unité. La nature propre de Dieu est l'unité; c'est de là que Dieu tire le fait qu'il est Dieu, sans quoi il ne serait pas Dieu. Tout ce qui est nombre dépend de l'Un et l'Un ne dépend de rien. La richesse, la sagesse et la vérité de Dieu sont absolument Un en Dieu; il n'est pas Un, il est l'Unité. Dieu a tout ce qu'il a dans l'Un, c'est Un en lui. Parce qu'elle ne possède pas l'Un, l'âme ne trouve jamais son repos jusqu'à ce que tout devienne Un en Dieu. Dieu est Un; telle est la béatitude de l'âme, et son ornement et son repos<sup>19</sup>.

Dieu est Un et son unité est unificatrice. Son unité est principe d'attraction.

### 1.3 Dans l'« homme libre » se trouvent unifiés l'âme et Dieu

Toutes choses sont une en Dieu parce que rapportées à l'honneur de Dieu, elles sont à leur juste place dans l'unique louange de sa passion pour l'âme. Mais, dans la logique ekhartienne, de telles affirmations ne sont énoncées que pour être contredites. En ce sens, Dieu n'est pas un. C'est nous qui sommes uns. Et l'honneur de Dieu n'est autre que le nôtre.

Eckhart confirme cette conclusion :

J'ai écrit un jour dans mon livre : l'homme juste ne sert ni Dieu ni les créatures, car il est libre, et plus il est proche de la justice, plus il est

---

18 S 28, AH 1-233.

19 S 50, AH 2-128-129.



lui-même la liberté, plus il est la liberté<sup>20</sup>.

On pourrait désigner par le terme d'« affranchi » celui qui a atteint ce degré de divinisation, qui est devenu « par la grâce du baiser de la déité ce que Dieu est par nature ». *L'affranchi est la liberté!* Mais si tel est le cas, que devient Dieu? Qu'en est-il encore de la volonté de Dieu?

Voyez ce qu'un homme bon peut auprès de Dieu. C'est une vérité certaine, une vérité nécessaire : celui qui donne totalement à Dieu sa volonté capte Dieu, lie Dieu, en sorte que Dieu ne peut rien que ce que l'homme peut.

À celui qui donne totalement sa volonté à Dieu, Dieu donne en retour sa volonté si totalement, si véritablement, que la volonté de Dieu devient le bien propre de l'homme, et Dieu a juré par lui-même qu'il ne peut rien que ce que l'homme veut; car Dieu ne devient le bien propre de personne qui ne soit d'abord devenu son bien propre à lui, Dieu<sup>21</sup>.

C'est pourquoi l'homme humble n'a pas besoin de demander à Dieu, il peut bien commander à Dieu, car la hauteur de la déité ne peut rien considérer que dans la profondeur de l'humilité, l'homme humble et Dieu étant un et non pas deux. Cet homme humble a Dieu en son pouvoir autant que Dieu a pouvoir sur lui-même<sup>22</sup>.

On touche ici l'un des points les plus difficiles de la prédication allemande de Maître Eckhart car les possibilités de malentendu sont nombreuses. Toutefois, lorsqu'on s'applique à expliquer les textes par les textes et que l'on tente de restituer le mouvement d'ensemble de cette architecture dynamique que construit le dominicain, sans jamais se laisser troubler par telle ou telle affirmation isolée, l'on peut se placer dans ce mouvement et le comprendre de l'intérieur tout en évitant les écueils.

D'autres textes des prédications allemandes parlent de l'« un » et du « rien » :

« Un » est la négation de la négation. Toutes les créatures ont en elles-mêmes une négation; l'une nie qu'elle soit l'autre. Un ange nie qu'il soit un autre. Mais Dieu a une négation de la négation; il est « Un » et nie toute autre chose car rien n'est en dehors de Dieu<sup>23</sup>.

20 S 28, AH 1-232.

21 S 25, AH 1-212.

22 S 15, AH 1-140 et S 14, AH 1-135.

23 S 21, AH 1-186.

Dieu est unifiant. Il consume en lui la dualité d'« être un rien » et d'« être un quelque chose ».

De même que blanc et noir sont différents - l'un ne peut pas se concilier avec l'autre, le blanc n'est pas noir, il en est ainsi de quelque chose (*iht*) et de rien (*niht*). « Rien » est ce qui ne peut rien recevoir de rien. « Quelque chose » est ce qui reçoit quelque chose de quelque chose. Il en est absolument ainsi en Dieu<sup>24</sup>.

Mais l'expression de cette puissance unificatrice de Dieu culmine, on l'a souligné, dans le baiser de la déité à l'âme qui s'en trouve affranchie. L'âme qui accepte le divin baiser se trouve affranchie de sa condition d'esclave de la création. L'une des conséquences les plus remarquables de cet affranchissement, c'est le changement d'attitude de l'affranchi à l'égard de la mort. L'affranchi vit sans opposition dans cette unité scellée par le baiser de la divinité. C'est pourquoi il ne craint même pas de vivre une vie qui suppose sa propre mort (qu'il a risquée en acceptant le baiser divin) comme la mort d'autres vies.

Un maître dit que nous vivons de la mort. Pour que je mange du poulet ou du bœuf il faut d'abord qu'il soit mort. On doit prendre sur soi sa souffrance et suivre l'Agneau dans la souffrance comme dans la joie. Ces apôtres prenaient sur eux de la même manière la souffrance et la joie : c'est pourquoi tout ce qu'ils souffraient leur était doux, la mort leur était aussi chère que la vie<sup>25</sup>.

Ceci ne veut pas dire que l'affranchi n'ait aucun égard pour la souffrance et la mort autour de lui. Il y est au contraire sensible et son « ataraxie », l'absence en lui d'opposition, consiste plutôt à éviter de transmettre la souffrance et la mort là où cela dépend concrètement de lui. Mais l'affranchi a renoncé à se considérer coupable de toute violence.

L'affranchi n'est pas non plus désemparé par la souffrance qu'il constate autour de lui et en lui. Il n'est même plus désemparé de la souffrance que, parfois, il se cause à lui-même.

Si tu es vierge, fiancée à l'Agneau, et si tu as renoncé à toutes les créatures, tu suis l'Agneau partout où il va et tu n'es pas désemparée quand tes amis te causent une souffrance, ou que tu t'en causes une à toi-même<sup>26</sup>.

---

24 S 58, AH 2-188.

25 S 13, AH 1-127.

26 S 13, AH 1-127.

## 2. Commentaire

Dans mon petit ouvrage sur la prédication allemande de Maître Eckhart, j'ai consacré un chapitre entier à la liberté de l'homme en Dieu que j'ai appelée l'« affranchissement ». J'y distinguais trois caractéristiques de l'âme affranchie :

- elle vit comme si elle était morte,
- elle est une image libre de toute image;
- elle voit toute chose « avec l'œil de Dieu ».

Vu que le langage très particulier du maître rhénan fait parfois obstacle à certains lecteurs, je voudrais en tenter ici une transposition qui en respecterait la profonde originalité. Les mots *âme* et *Dieu*, par exemple, pourraient donner à penser à des lecteurs non avertis que la pensée eckhartienne ne vaut que pour ceux qui endosseraient une philosophie néo-platonicienne que la plupart considèrent aujourd'hui comme dénuée de toute plausibilité. Je pense qu'il y aurait là une erreur de perception que j'aimerais contribuer à éviter.

Le lecteur pourrait substituer « homme extérieur » ou « sujet existentiel » à « âme » (au sens où nous disons encore aujourd'hui que telle ville compte vingt-deux mille âmes, ou qu'il n'y a plus âme qui vive à tel endroit) et « homme intérieur » à « Dieu » (au sens où l'on dit aujourd'hui encore « mon Dieu, suis-je distrait », en nous prenant nous-mêmes à témoin de notre distraction dans notre plus personnelle intimité).

Je ne prétends aucunement que le successeur de Thomas d'Aquin à la Sorbonne aurait admis une telle réduction de sa pensée; je pense toutefois que ces substitutions trouvent un fondement dans les *Sermons* du Maître là où il distingue l'*homme intérieur* (*der inner mensche*) de l'*homme extérieur* (*der uzer mensche*), et qu'elles sont propres à faire percevoir au lecteur la portée anthropologique de la philosophie eckhartienne, au-delà ou en deçà de toute implication personnelle dans une foi religieuse.

Le sens de cette distinction est précisé par l'auteur lui-même :

Ici, tu dois savoir ce que disent les maîtres : dans chaque être humain sont deux hommes différents; l'un se nomme l'homme extérieur, c'est l'être sensitif; les cinq sens le servent, (...). L'autre homme se nomme intérieur, c'est l'intériorité de l'homme<sup>27</sup> »,

qui l'illustre d'ailleurs par une comparaison :

Une porte s'ouvre et se ferme sur un gond. Or je compare la planche extérieure de la porte à l'homme extérieur et je compare le gond à l'homme intérieur. Or selon que la porte s'ouvre et se ferme, la planche extérieure se tourne ici et là; cependant le gond demeure immobile à sa place et ne change jamais pour autant. Il en est de même ici si tu comprends bien<sup>28</sup>.

L'homme extérieur, c'est l'homme inséré dans son réseau de relations, sa vie sociale, sa fonction ou son rôle particuliers. C'est l'homme dans son existence mondaine, c'est l'homme qui agit, poursuit des objectifs, réalise une œuvre, jouit des créatures; l'homme intérieur, par contre, c'est l'homme dans son essence singulière de fils de Dieu, c'est l'homme dans son être essentiel, dans son identité profonde et véritable.

Mais le concept d'« homme intérieur », bien qu'il soit défini à l'aide du concept de Dieu, n'implique aucune théologie particulière car, à y bien regarder, ce qu'Eckhart appelle « Dieu » (*got*) connaît lui-même cette « différence ontologique » de l'intérieur et de l'extérieur. Dieu est l'être extérieur de la *déité* (*gotheit*), il est la déité telle que l'homme peut la concevoir. La déité est la nature ineffable de Dieu. Dieu, c'est la déité telle que peut l'envisager l'homme extérieur. La déité, c'est l'être intime, intérieur de Dieu qui, en rigueur de termes, ne pourrait se révéler qu'à un homme intérieur absolument affranchi, hors toute médiation, au cœur de la méditation silencieuse, ce qui n'est jamais le cas dans cette vie, sauf, peut-être dans l'extase. Quoiqu'il en soit, l'homme intérieur n'a pas d'accès transparent à la déité, car toujours s'interpose entre elle et lui une iconographie que le mystique appelle Dieu. Bref, l'homme intérieur reste toujours marqué par son extériorité.

Pour le maître thuringien, « Dieu » est un simple nom que nous usons pour désigner les images que nous nous faisons de la « déité », que celle-ci existe réellement ou non. Dès lors, il n'est nécessaire de supposer l'existence d'aucune « déité », d'aucun vrai Dieu, pour pouvoir définir l'« homme intérieur »; il suffit d'accepter que ce dernier est porteur d'un perpétuel soupçon sur les images que l'homme extérieur se fabrique d'une éventuelle « déité » inconnue. Que ces images correspondent à une vraie réalité ou à une illusion n'a ici aucune importance. La seule chose qui compte est celle-ci : l'homme extérieur se fabrique des images de l'absolu que l'homme intérieur soupçonne d'illusion.

Lisons donc que l'affranchi :

– vit comme s'il était mort,

- est une image libre de toute image,
  - voit toutes choses de l'intérieur,
- et examinons successivement ces trois affirmations.

### 2.1 *L'affranchi « vit comme s'il était mort »*

Il n'est plus possédé par les créatures en croyant erronément les posséder. Il vit de joie, de sagesse et de connaissance vraies. Il a compris et éprouvé jusque dans sa chair que c'est en lui qu'est l'obstacle contre lui-même, et non dans les créatures. Bref, l'affranchi vit sans opposition, sans tension, sans désir, sans frustration, sans colère, sans regret. C'est pourquoi il est devenu capable d'accepter tout comme venant de l'intérieur. Se laisser conduire par sa propre source intérieure, telle est la condition de l'affranchi. « Un affranchi qui se laisse conduire ». Le paradoxe n'en est pas un si l'on considère qu'il s'agit de se laisser conduire par la petite étincelle d'absolu enfouie au plus profond de notre humanité, étincelle dont le feu a été avivé par la question d'autrui qui se fait verbe divin.

Mais cette étincelle qui jaillit au plus profond de l'homme intérieur, qu'est-elle d'autre que l'être universel de l'humanité? C'est pourquoi Eckhart enseignait telle règle pratique :

Si tu t'aimes toi-même, tu aimes tous les hommes comme toi-même. Tout le temps que tu aimes un seul homme moins que toi-même, tu ne t'es jamais vraiment aimé toi-même - à moins que tu n'aimes tous les hommes comme toi-même, en un homme tous les hommes, (...). Un homme est tel qu'il doit être qui s'aime lui-même et qui aime tous les hommes comme lui-même, et son comportement est tout à fait juste<sup>29</sup>.

C'est en cultivant l'humanité entière dans chaque homme - « en un homme, tous les hommes » - que l'affranchi agit en conformité avec sa dignité et tout uniment avec la volonté du Dieu qu'il tente de saisir à travers les images qu'il se construit de lui et que son exigence de vérité, l'interdit du mensonge, lui commande de toujours soupçonner d'illusion.

Finalement, l'affranchi est un homme ou une femme qui vit avec justesse son rapport au monde, à lui-même, aux autres et à la question de Dieu. L'affranchi ne sait pas pourquoi il vit; il est joyeux de vivre! Tel est son mode d'être : la joie. Mais pour vivre dans la joie, il faut être délivré des images. Plus même : il faut être comme une image, enseignait Maître Eckhart.

## 2.2 L'affranchi est « une image libre de toute image »

« Devenir comme une image! » Ce conseil paraît surprenant dans la bouche d'un prédicateur aussi volontiers iconoclaste que Maître Eckhart. Pour en saisir la justesse, il convient de se demander ce qu'est une image?

Or, écoutez-moi très attentivement. Ce qu'est réellement une image, vous le reconnaîtrez à quatre points, ou peut-être davantage. Une image n'est pas par elle-même, ni pour elle-même; elle provient bien plutôt de ce dont elle est l'image et lui appartient avec tout ce qu'elle est. Elle n'est pas la propriété et n'appartient pas à ce qui est étranger à ce dont elle est l'image. Une image prend son être directement et uniquement de ce dont elle est l'image, elle a un même être avec lui et elle est le même être. (...) Vous demandez souvent comment vous devez vivre. Apprenez-le ici avec application. Tu dois vivre de la manière dont il a été parlé à propos de l'image. Tu dois être à lui, tu dois être pour lui, tu ne dois pas être à toi, tu ne dois pas être pour toi, tu ne dois être à personne<sup>30</sup>.

N'appartenir qu'à Dieu seul, c'est n'appartenir qu'à sa propre recherche d'absolu, à sa propre recherche de la vérité au-delà et en deçà des images, c'est la meilleure façon de n'appartenir à personne. Il nous a créés à son image et à sa ressemblance : souverains. N'appartenir qu'à lui est une condition d'affranchissement. En effet, nous ne saurions être affranchis et appartenir à un autre, fût-ce un ami, ni à nous-mêmes tant il est vrai que s'appartenir est encore une façon d'être possédé par une image de soi. Une image très forte illustre ce que signifie s'appartenir à soi : c'est avoir la langue chargée.

Quoi d'étonnant si le malade ne trouve pas de goût aux aliments et au vin? Il n'a pas le véritable goût du vin et des aliments. La langue a une épaisseur, un revêtement qui mêlent leur goût à celui-là et qui est amer selon la nature de la maladie. Les choses n'ont pas pu parvenir là où elles auraient eu de la saveur; elles semblent amères au malade et il a raison, car l'épaisseur qui recouvre sa langue ne peut que les lui faire paraître amères. Tant que cette épaisseur n'est pas partie, rien n'a sa véritable saveur. Tout le temps que ce qui nous sépare de Dieu n'est pas écarté, nous ne goûtons pas Dieu tel qu'il est en soi et notre vie paraît souvent triste et amère<sup>31</sup>.

Autrement dit, vouloir s'appartenir à soi-même est une maladie qui provoque amertume et tristesse. Et le véritable affranchi est celui qui a

---

30 S 16b, AH 1-150-151.

31 S 11, AH 1-118.

renoncé à ce désir, qui s'est laissé guérir par la naissance en lui de la recherche de l'absolu. Les images sont inévitables. Mais il ne faut pas s'y accrocher, il faut même aller à leur rencontre et les débusquer, en tant qu'images, pour s'en affranchir. C'est dire combien la pédagogie eckhartienne est proche de ce qu'on appellera la démarche psychanalytique six siècles plus tard.

### 2.3 *L'affranchi voit toutes choses « avec l'œil intérieur »*

L'affranchissement de l'homme, c'est le passage de l'œil extérieur à l'œil intérieur, la transfiguration de l'homme extérieur en homme intérieur. Et ce passage a pour fruit la vision en toutes choses de l'honneur de Dieu, c'est-à-dire de l'homme intérieur. C'est dans l'œil intérieur de l'âme, en Dieu, que toutes les créatures prennent leur égale noblesse et dignité. Mais ce qui vaut pour la création vaut aussi pour soi-même.

Détache-toi de toi-même et de toutes choses, et de tout ce que tu es en toi-même, et saisis-toi selon ce que tu es en Dieu<sup>32</sup>.

Se saisir soi-même selon ce qu'on est en Dieu, c'est-à-dire se saisir soi-même comme unité, qu'est-ce d'autre que d'être affranchi, en vérité?

C'est dire combien le dialogue, auquel j'ai moi-même accordé tant d'importance dans les pages qui précèdent, est important dans la pratique eckhartienne. Le prédicateur ne le thématise pas comme tel. Il semble s'être contenté de le pratiquer. Il n'empêche que la règle d'or d'un tel accompagnement pourrait s'exprimer ainsi : toujours considérer l'autre en Dieu, c'est-à-dire comme un autre dieu soupçonné de n'être jamais qu'une image de Dieu.

Il faut, en effet, l'œil intérieur pour qu'à force d'affection, de respect, de confiance, de prévenance et de tendresse, l'autre, invente mon vrai visage et sollicite ma conversion. Et ma protestation sincère qu'il ne me connaît pas vraiment tel que je suis, que ce visage est trop noble pour moi, que je reste menteur et jouisseur, viendra s'user sur sa tenace bienveillance. Et je finirai par ressembler à mon visage intérieur car l'autre, maître ou ami, aura ému en moi un être caché, dont je voulais ignorer l'existence, mais qui ne pourra s'empêcher de surgir un jour puisqu'il est sollicité en vérité. L'autre ainsi fait naître le fils en moi! L'autre alors est grâce sur grâce et moi, il me donne de Dieu d'être affranchi. C'est cela la création, la créativité de l'amour, la fécondité de l'amitié en Dieu.

Même si, par-delà le visage intérieur de l'autre, c'est le visage de Dieu

qu'Eckhart nous exhorte à voir avec l'œil de Dieu, on peut s'exclamer avec lui que l'affranchi est la liberté! Mais si tel est le cas, que devient Dieu? Qu'en est-il encore de la volonté de Dieu? Si tant est qu'elle veuille quoi que ce soit, elle est devenue tout uniment ma propre volonté. C'est Dieu lui-même qui est devenu le familier de l'affranchi.

*L'homme libre est, en définitive, celui qui s'envisage lui-même comme un dieu inconnu dont la révélation est le fruit de sa propre sollicitude à l'égard d'autrui en qui il voit tout humain.*

Et cette condition affranchie implique un rapport à la Loi morale empreint d'intériorité institutrice et non d'extériorité réductrice. Telle est la condition de L'« affranchi » : être *un rien* en même temps qu'*un quelque chose*.

### 3. Théologie et anthropologie négatives

#### 3.1 La « théologie négative »

La véritable nature de l'affranchi ne peut être saisie que dans le cadre de la « théologie négative » dont Eckhart est un maître sans concession. À ses yeux, même la doctrine la plus subtile est grossière lorsqu'il s'agit de Dieu :

Si l'âme contemple Dieu en tant qu'il est Dieu, ou en tant qu'il est image, ou en tant qu'il est trinitaire, c'est en elle une insuffisance. Mais quand toutes les images de l'âme sont écartées et qu'elle contemple seulement l'unique Un, l'être nu de l'âme rencontre l'être nu sans forme de l'unité divine qui est l'être superessentiel reposant impassible en lui-même. Ah! merveille des merveilles, quelle noble souffrance c'est là que l'être de l'âme ne puisse souffrir rien d'autre que la seule et pure unité de Dieu<sup>33</sup>!

C'est ce qui conduit le prédicateur rhénan au plus strict apophatisme :

Notez-le! Dieu est sans nom, car personne ne peut parler de lui ni le comprendre. (...) Si je dis : Dieu est bon, ce n'est pas vrai. Je suis bon, Dieu n'est pas bon. Je dirai davantage : je suis meilleur que Dieu. Car ce qui est bon peut devenir meilleur, et ce qui peut devenir meilleur peut devenir le meilleur de tout. Or Dieu n'est pas bon, c'est pourquoi il ne peut pas devenir meilleur et, parce qu'il ne peut pas devenir meilleur, il ne peut pas devenir le meilleur de tout, car il est au-dessus de tout. Si je dis en outre : Dieu est sage, ce n'est pas vrai,



je suis plus sage que lui. Si j'ajoute : Dieu est un être, ce n'est pas vrai. Il est un être suréminent et un Néant superessentiel<sup>34</sup>.

Celui qui dirait que Dieu est bon parlerait aussi mal de lui que s'il disait que le soleil est noir<sup>35</sup>.

Bref : « La bonté est un vêtement sous lequel Dieu est caché<sup>36</sup> ».

Si nous sommes bons, nous pouvons devenir meilleurs. Si nous pouvons devenir meilleurs, notre avenir dans la bonté est sans fin. Et nous pouvons devenir le meilleur. Car ce ne serait que par abus de langage fondé sur une sorte de passage à la limite que cette qualification pourrait être réservée à Dieu. Dieu est encore au-delà de cette extrapolation hyperbolique. Il n'est pas concerné par ces catégories, même si nous ne pouvons nous empêcher d'en user pour en (mal) parler.

Dieu est donc inconnaissable. Et l'énonciation de cette vérité est en même temps l'énonciation d'une erreur puisqu'elle énonce *quelque chose* de Dieu. Le sermon 71, déjà largement exploité dans la première partie de ce texte, est l'un de ceux où Eckhart a le plus clairement développé ce paradoxe.

Dieu est sans nom. Si l'âme lui avait donné un nom, elle aurait contraint à une détermination. Dieu est au-dessus de tout nom, personne ne peut parvenir à désigner Dieu<sup>37</sup>.

C'est pourquoi, d'ailleurs, Eckhart est amené à tenir un discours « explicitement paradoxal » sur Dieu.

Si minime, si pur que soit ce par quoi je connais Dieu, cela doit être écarté. Et même si je prends la lumière qui est vraiment Dieu, en tant qu'elle touche mon âme, ce n'est pas comme il se doit. Il me faut la saisir dans son jaillissement. Je ne pourrais pas bien voir la lumière qui brille sur le mur si je ne tournais les yeux là où elle jaillit. Et même alors, si je la saisis là où elle jaillit, il faut que je sois libéré de ce jaillissement; je dois la saisir telle qu'elle plane en elle-même. Même alors, je dis qu'il ne doit pas en être ainsi. Il ne me faut la saisir ni dans son contact ni dans son jaillissement ni quand elle plane en elle-même, car tout ceci est encore un mode. Il faut saisir Dieu comme un mode sans mode, comme un être sans être, car il n'y a pas

---

34 S 83, AH 3-152, PP 131.

35 S 9, JAH 1-102, PP 125.

36 S 9, AH 1-103, PP 127.

37 S 71, AH 3-77.

de mode<sup>38</sup>.

Bref, la vraie connaissance de Dieu est une connaissance qui, à proprement parler, n'en n'est pas une! C'est une « connaissance » impossible comme connaissance puisque toute connaissance suppose un connaissant et un connu, un sujet et un objet et que la « connaissance » de Dieu devrait en rigueur de termes être une connaissance sans dualité, c'est-à-dire une connaissance sans rapport sujet-objet, une non-connaissance. Eckhart le reconnaît à sa manière :

Si la connaissance de Dieu a lieu dans cette lumière, elle doit être assurée et enfermée en elle-même sans intervention d'aucune chose créée. Alors nous connaissons la vie éternelle sans aucune médiation<sup>39</sup>.

Voilà que je suis conduit à fuir Dieu à cause de Dieu! À fuir jusqu'à l'ultime limite où mon discours d'homme pouvait me conduire à propos de Dieu. Il me faut fuir en définitive l'indicible lui-même. Parce qu'il est « indicible », il procède lui aussi du *non* et signe mon hétéronomie, mon non-affranchissement à l'égard du *non*, mon inféodation à la dualité.

Comme souvent, le mystique dominicain, pour se faire comprendre, laisse libre cours à son imagination :

Quand l'âme parvient dans l'Un et y pénètre en un total rejet d'elle-même, elle trouve Dieu comme dans un rien. Il sembla en rêve à un homme – c'était un rêve éveillé – qu'il était gros du rien comme une femme est grosse d'un enfant, et dans ce rien, Dieu naquit : il était le fruit du rien. Dieu était né dans le rien<sup>40</sup>.

Mais de telles images ne doivent jamais faire illusion. Elles ne sont jamais que des « quasi », des « comme si ». Eckhart, avec son habituelle ironie, en prend d'ailleurs distance lui-même :

Tais-toi et ne clabaudes pas sur Dieu, car si tu clabaudes sur lui, tu mens et commets le péché. Si tu veux être sans péché et parfait, ne clabaudes pas sur Dieu. Tu ne dois pas non plus vouloir comprendre quelque chose de Dieu, car Dieu est au-dessus de tout entendement<sup>41</sup>.

Cette « théologie négative » est difficile entre toutes. Sa difficulté n'est cependant pas celle que nous pourrions redouter : il s'agit moins

38 S 71, AH 3-80.

39 S 71, AH 3-79.

40 S 71, AH 3-79.

41 S 83, AH 3-152, PP 131.

d'accomplir de grandes choses que de se laisser patiemment dépendre par Dieu de ce qui, à l'intérieur de nous comme à l'extérieur de nous, fait obstacle à la naissance de Dieu en nous. Eckhart n'a d'ailleurs pas manqué l'occasion de reconnaître la difficulté tout en soulignant la joie que procure un tel itinéraire :

Personne ne doit penser qu'il est difficile d'y parvenir, bien que (...) cela semble difficile et grand. Il est bien vrai qu'au début le détachement est un peu difficile, mais lorsqu'on avance, jamais vie ne fut plus facile ni plus joyeuse ni plus aimable, et Dieu s'applique beaucoup à rester constamment près de l'homme et à l'instruire, afin de l'y amener si l'homme veut bien le suivre. Jamais homme ne désira quoi que ce soit autant que Dieu désire amener l'homme à le connaître. Dieu est prêt en tout temps, mais nous sommes très peu prêts. Dieu nous est proche, mais nous sommes très loin. Dieu est à l'intérieur, mais nous sommes dehors. Dieu nous est intime, mais nous sommes étrangers<sup>42</sup>.

Laisser se dissoudre mes représentations de Dieu, telle est la condition de la naissance de Dieu dans l'âme et de la naissance de l'âme en Dieu. Le plus beau geste de l'âme à l'égard de Dieu est donc, pour utiliser un vocabulaire différent de celui d'Eckhart, de « tuer » Dieu. Et, tuant Dieu, de se laisser emporter par le raz-de-marée ainsi provoqué par la mort de Dieu.

### 3.2 « *L'anthropologie négative* »

Mais l'homme qui se laisse dépendre de ses représentations de Dieu se trouve entraîné dans un mouvement qui se retourne contre lui. Il s'aperçoit vite que les images de Dieu qu'il détruit sont liées à des images qu'il se construit également de lui-même et qui, pas plus que celles de Dieu, ne rendent justice à ce qu'il est.

La « différence ontologique » que j'évoquais dans la seconde partie de l'article, permet de penser cette analogie. Dieu n'est jamais qu'un nom maladroit que nous utilisons pour tenter de parler de la déité. De même l'homme extérieur est-il celui dont nous parlons en réalité chaque fois que nous voudrions parler de l'homme intérieur. Ce dernier est tout aussi ineffable que la déité elle-même dans son insondabilité.

C'est donc, en définitive, de se dépendre de son propre soi qu'il s'agit. La créature dont il est le plus difficile de se laisser dépendre, c'est soi-même, notamment parce qu'on se persuade que c'est soi qui se détache de ses images de Dieu. Mais il s'agit là d'une profonde erreur. Cette erreur

---

42 S 68, AH 3-57.

est inévitable; c'est pourquoi, l'ayant commise, il faut la reconnaître et tenter de s'en laisser libérer.

En vérité, si un homme abandonnait un royaume et le monde entier et qu'il se garde lui-même, il n'aurait rien abandonné. Oui, et si un homme s'abandonnait lui-même, quoi qu'il garde, richesse, ou honneur, ou quoi que ce soit, il aurait abandonné toutes choses<sup>43</sup>.

Tout attachement à une œuvre quelconque t'enlève ta liberté d'être à la disposition de Dieu dans ce moment présent<sup>44</sup>.

L'obstacle, c'est toi-même dans les choses : ta position vis-à-vis des choses est à l'envers. Mets donc le levier en toi et quitte-toi ! Car, en vérité ! Si tu ne te fuis pas d'abord, où que tu fuies, tu trouveras toujours empêchement et trouble<sup>45</sup>.

Entendons : celui qui veut connaître Dieu doit se déprendre de lui-même en tant qu'il est obstacle à l'action de Dieu, en tant qu'il résiste à Dieu. Ce n'est que par la connaissance approfondie de ses propres résistances extérieures à l'avènement de l'être intérieur que l'être humain peut progresser dans la connaissance de Dieu. « Prends soin de toi-même et là où tu te trouves, lâche prise de toi-même; c'est cela le mieux de tout<sup>46</sup>. »

Il nous faut donc nous dépouiller avec application de notre moi et de toutes les autres créatures. Et nous dépouiller de nous-même, c'est principalement nous détacher de notre volonté de tout ce que, objet ou projet, nous pouvons vouloir. Il s'agit bien du renoncement *de* la volonté et non à la volonté. En effet, si c'était de renoncer à la volonté qu'il s'agissait, ce serait encore l'œuvre de la volonté; il s'agit de se laisser déprendre de sa volonté propre.

C'est bien d'une mort qu'il s'agit et d'une mort à laquelle il n'est pas possible de consentir progressivement. Il s'agit d'une mort pour ainsi dire brutale que Maître Eckhart appelle « la percée ». Précisons cependant qu'il ne s'agit pas d'un suicide de la volonté, car ce serait là encore un acte de la volonté; il s'agit de se laisser submerger, de s'abandonner à la force infinie d'une vague, s'engloutir dans une mer sans fond. C'est-à-dire

43 AH T-1-44, PP 161.

44 S 2, AH 1-53, PP 270.

45 AH T-1 p. 44, PP 161.

46 « Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich; daz ist daz aller beste. » JQ T-2 p. 196, AH T-1 p. 45 (Veille sur toi-même et là où tu te trouves, abandonne-toi, cela vaut mieux que tout), PP 162 (Va à ta recherche et là où tu te trouves, quitte-toi ! C'est ce qu'il y a de plus salulaire).

de tout abandonner, sans garder l'ombre d'une seule parcelle de quoi que ce soit! Autrement dit : seuls les vrais pauvres peuvent connaître Dieu. Mais qu'est-ce qu'un vrai pauvre? « Est un homme pauvre celui qui ne veut rien, qui ne sait rien et qui n'a rien<sup>47</sup>. »

Renoncer à ce que nous *possédons*, nous détacher de ce que nous *savons*, nous laisser dépendre de ce que nous *voulons*. Bref, mourir à notre être extérieur qui entrave notre être intérieur, le rend opaque à la lumière qui émane de Dieu et transfigure toutes choses. Voilà l'itinéraire que propose Eckhart : itinéraire austère, rigoureux, interminable certes, mais itinéraire d'affranchissement, sans doute aucun. Ce que le Maître combat, c'est la dualité. La dualité profonde de l'humain, dont la duplicité n'est qu'un symptôme mineur. La dualité qui est à l'origine de sa souffrance dans l'existence. La dualité de son être, intérieur et extérieur à la fois. Mais aussi la dualité entre Dieu et l'homme. C'est loin de toute dualité que Dieu naît en l'âme et l'âme en Dieu.

Tu dois l'aimer en tant qu'il est Un non-dieu, Un non-intellect, Un non-personne, Un non-image. Plus encore : en tant qu'il est Un pur, clair, préservé de toute dualité. Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer du Quelque chose au Rien<sup>48</sup>.

« Loin de toute dualité », tel est le mot d'ordre eckhartien. La non-dualité ne pouvant jamais être atteinte par l'étouffement de l'homme intérieur sous les ruses de l'homme extérieur, le chemin de la non-dualité ne peut être que le chemin du renoncement à l'être extérieur hérité de notre histoire, son anéantissement, sa réduction à la transparence de l'être intérieur. Seul le consentement à l'être intérieur ouvre la voie vers la non-dualité.

### 3.3 Une théologie de la croix?

De tout cela, nous avons un témoignage « par le Christ ». En effet, Maître Eckhart soulignait, à la fin du *Sermon* 86, que

Dès le moment où Dieu se fit homme et où l'homme devint Dieu, il commença à agir pour notre éternelle béatitude jusqu'à la fin, lorsqu'il mourut sur la croix<sup>49</sup>.

Ce bref passage peut être éclairé à la lumière du *Sermon* 76 dans lequel le prêcheur précise les conditions de la naissance en nous du Fils

47 S 52, AH 2-145, PP 135.

48 JQ 3-448, AH 3-154, PP133.

49 AH 3-179.

de Dieu.

Tout cela doit être détruit et évacué pour que l'homme devienne Fils de Dieu : qu'il n'y ait plus ni plainte ni souffrance. (...) Veux-tu savoir si ton enfant est né et s'il est dénudé, c'est-à-dire si tu es fait Fils de Dieu? Aussi longtemps que tu souffres dans ton cœur pour quoi que ce soit, fût-ce pour un péché, ton enfant n'est pas né. Si ton cœur souffre, tu n'es pas mère, tu es dans l'enfancement, proche de la naissance. Ne tombe cependant pas dans le doute, que tu souffres pour toi ou pour ton ami : si l'enfant n'est pas né, il est cependant près de naître. Il est parfaitement né lorsque le cœur de l'homme ne souffre plus de rien; alors l'homme a l'être et la nature et la substance et la sagesse et la joie et tout ce que Dieu a. Alors l'être identique du Fils de Dieu devient nôtre, est en nous, et nous pénétrons dans l'être identique de Dieu.

Le Christ dit : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive. » C'est-à-dire : rejette de ton cœur toute souffrance, afin qu'il n'y ait dans ton cœur que joie constante. Alors l'enfant est né<sup>50</sup>.

Le mot « croix » (*kriuze*) ne semble avoir que six occurrences dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart, dont trois dans la répétition de la citation évangélique, « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive ». C'est sans doute ce qui explique que la théologie eckhartienne de la croix n'ait guère été discutée jusqu'ici. Il me semble cependant que l'importance du thème est soulignée par sa cohérence avec l'ensemble de la doctrine du dominicain.

La croix du Christ, vrai Dieu et vrai homme, n'est-elle pas finalement le symbole par excellence de ce que nous devrions être à l'égard de Dieu comme de nous-mêmes : des peintres iconoclastes? Des témoins dont les paroles sont toujours en deçà de ce qu'elles devraient être et doivent donc être dépassées aussitôt dites. Ne sont-ce pas en effet toutes nos images de Dieu comme de nous-mêmes qui sont déjà mortes sur la croix ? C'est en ce sens que l'on peut comprendre que toute souffrance ait été définitivement vaincue sur la croix : N'est-ce pas cloué à son bois que Dieu lui-même meurt, dans son « être un rien » comme dans son « être un quelque chose »?

---

50 AH 3-113.

## Bibliographie

### *Édition critique*

*Die deutschen Werke (Predigten und Traktate)*, sous la direction de Josef QUINT (texte en allemand du XIV<sup>e</sup> siècle, variantes et traduction en allemand moderne), 4 volumes :

*Predigten* 1, 1-24, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1936;

*Traktate*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1966;

*Predigten* 2, 25-59, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1971;

*Predigten* 3, 60-86, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1976.

### *Traductions françaises principales*

Jeanne ANCELET-HUSTACHE (sur l'Édition Quint) :

*Les Traités*, Paris, Seuil, 1971;

*Les Sermons* 1 à 30, Paris, Seuil, 1974;

*Les Sermons* 31 à 59, Paris, Seuil, 1974;

*Les Sermons* 60 à 86, Paris, Seuil, 1979.

Paul PETIT (sur une édition non critique), *Œuvres. Sermons. Traités*. Paris, Gallimard, 1942.

Alain DE LIBERA (sélection sur l'Édition Quint), *Eckhart : Traités et Sermons*, GF-Flammarion, 1993 (manquent les Sermons 16 à 24, 26, 2, 30, 31, 33-41, 43-50, 53-65, 67, 70-78, 80-86).

### *Livres sur Maître Eckhart*

Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Paris, Seuil, 1956.

Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris, Vrin, 1973.

Jean-François MALHERBE, « Souffrir Dieu ». *La prédication de Maître Eckhart*. (Théologies), Paris, Cerf, 1992.

Reiner SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris, Planète (diffusion Denoël), 1972.