Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem

25 | 2014
Varia

Maïmonide et Maître Eckhart : deux penseurs de la négativité

De la théologie négative à l'anthropologie négative : la condition de l'homme « image de Dieu »

Isabelle Raviolo

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/bcrfj/7362
ISSN : 2075-5287

Éditeur
Centre de recherche français à Jérusalem

Référence électronique
Isabelle Raviolo, « Maïmonide et Maître Eckhart : deux penseurs de la négativité », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [En ligne], 25 | 2014, mis en ligne le 30 octobre 2014, Consulté le 10 décembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/bcrfj/7362

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

© Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem

Maïmonide et Maître Eckhart : deux penseurs de la négativité

De la théologie négative à l'anthropologie négative : la condition de l'homme « image de Dieu »

Isabelle Raviolo

1 Que veut dire être philosophe au Moyen Âge ? La réponse renvoie à la définition que donne d'elle-même la philosophie antique, et notamment Platon : « Toute philosophie commence par l'étonnement »[1]. Il s'agit de se questionner, de remettre en question nos croyances, nos certitudes... Autrement dit : pratiquer une enquête libre de préjugés au sujet de la vérité de l'être. Mais la philosophie au Moyen Âge ne peut être prise en considération sans une réserve liée à un problème inconnu des philosophes anciens et devenu incontournable pour les Médiévaux : celui d'un conflit entre la philosophie et une religion révélée revendiquant elle aussi la vérité sur l'homme, le monde et la félicité de l'âme. Maïmonide et Eckhart sont des croyants qui mettent en œuvre les ressources de la raison, et plus précisément celles qu'offre la philosophie, pour scruter et rendre compte de la Parole révélée et de leur tradition religieuse. Cependant, l'accord – ou l'écart – entre raison et foi est sans doute la pierre de touche la plus décisive pour saisir tout ensemble l'intuition profonde qui leur est commune et l'origine même de leurs divergences.

2 Un peu plus d'un siècle sépare Rabbi Moshe ben Maïmon (1138-1204) de Maître Eckhart (1260-1327 ?), et rien ne semblait permettre au Thuringien de connaître le Cordouan qui écrivit une partie de son œuvre en arabe et l'autre en hébreu. C'est grâce à la traduction latine du déjà célèbre *Guide des perplexes* (*Dalalat Al'haïrin*)[2] que le penseur dominicain a accès au livre majeur du grand Rambam[3]. Or cette traduction qu'Eckhart a lue et qu'il cite à de nombreuses reprises dans son œuvre latine[4] marque un tournant décisif dans sa pensée[5]. En s'inscrivant dans la filiation de Maïmonide, Eckhart va non seulement établir un lien profond entre l'Ancien et le Nouveau Testament, mais aussi éclairer l'Écriture sainte à la lumière naturelle de la philosophie juive[6]. Et ce lien entre rationalité et révélation va devenir une porte d'entrée pour comprendre toute la complexité du rapport de l'homme à la Parole (la Loi pour Maïmonide, le Verbe incarné pour Eckhart). « Pour

Maïmonide, affirme Albert Friedlander, l'explication allégorique de la Bible permit à la philosophie et à l'exégèse de réaliser cette unité qu'Eckhart, lui aussi, recherchait. »[7]

3 Or c'est précisément dans la recherche de ce lien que Maïmonide et Eckhart vont se heurter aux limites de l'intellect et du langage humains[8]. Mais loin de s'y arrêter, les deux philosophes vont explorer la veine négative – *apophasis* – et trouver en cette négativité un rapport dynamique et fécond en liant trois notions : intellect, parole et image. Qualifier Maïmonide et Eckhart de penseurs de la négativité et établir par ce terme un lien de convergence entre eux, c'est donc tenter de mettre en lumière une anthropologie et une noétique fondées sur une mystique spéculative. En partant d'Exode III, 14 et d'une théologie négative, Maïmonide et Eckhart vont ensuite développer une anthropologie négative à partir d'une exégèse de Genèse 1, 26. Penseurs de la négativité, ils ne le sont certes pas de la même manière, mais tous deux visent une même exigence philosophique et éthique : une parole en acte, vécue et nourrie à la lumière de l'Écriture[9].

4 En somme, la négativité qui s'exprime par l'*Entbildung*[10] chez Eckhart ou le rejet des images et de l'idolâtrie chez Maïmonide détermine une attitude à la fois noétique et éthique. Et c'est bien sur ce fondement que le Cordouan et le Thuringien vont constituer une mystique de l'être. Or ce que je voudrais montrer dans cet article c'est en quoi la négativité induit tout un champ spéculatif nouveau et fonde la relation de l'homme à Dieu sur une mystique de la raison excédée – mystique qui, selon moi, est l'héritière directe de la source juive, et plus particulièrement maïmonidienne. Il y a donc là un double enjeu éthique et ontologique car il y va de la constitution même de l'être humain dans sa liberté.

Lire les Écritures à la lumière de la raison naturelle des philosophes : une corrélation étroite entre raison et révélation

5 Pour Maïmonide et Eckhart rien dans les textes sacrés ne vient contredire la vérité scientifique ; et rien dans ces textes ne doit être pris au pied de la lettre. On peut s'étonner du lien qu'à la suite de Maïmonide, Eckhart établit entre la raison naturelle des philosophes et l'Écriture révélée : que signifie exactement cette approche de la Bible par la raison naturelle ? Dans quelle mesure la raison peut-elle éclairer l'Écriture sainte ? Le rapport entre raison et révélation ne va pas de soi, et pose des questions d'ordre théologique et épistémologique – déterminant alors des attitudes intellectuelles différentes.

6 Comme Rabbi Moyses, Eckhart considère que l'esprit des Écritures doit être éclairé à la lumière de la philosophie[11]. Ainsi « Eckhart a besoin de toutes la science gréco-arabe juive pour démontrer que l'intention véritable de la Bible est de révéler la vérité sur la nature des choses. »[12] Aussi le Maître dominicain va-t-il interpréter les paraboles du Christ non pas seulement comme des discours imagés mais comme des discours philosophiques. Mais si, pour ce faire, il s'appuie sur toute une tradition exégétique, il parvient aussi à prendre ses distances par rapport à elle, et à développer un chemin qui lui est propre. Car l'intention d'Eckhart est de présenter la vérité biblique de manière argumentée. Il s'explique sur ses prises de positions méthodologiques et sur la façon dont il veut parler de Dieu et de la vérité chrétienne :

> « En tout cet enseignement qui est écrit dans le saint Évangile et reconnu avec certitude dans la lumière naturelle de l'âme raisonnable, l'homme trouve la vraie consolation pour toute sa souffrance[13]. »
> « D'après cela on interprète donc la sainte Écriture avec une grande pertinence, de telle façon que ce que les philosophes ont écrit sur les natures des choses et sur leurs propriétés s'accorde avec elle, ce d'autant plus que tout ce qui est vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui de la connaissance, dans l'Écriture comme dans la nature, procède d'une même et unique source, d'une même et unique racine[14]. »

7 Quel est donc le sens de ce projet d'expliquer les Écritures à la lumière de la raison naturelle des philosophes ?

8 Il faut tout d'abord réfléchir au sens du verbe « expliquer » (*exponere*). Comment Eckhart procède-t-il quand il entreprend une explication ? Qu'il s'agisse de lire, de questionner, de commenter, le point de départ, ou la référence constante est incontestablement l'Écriture. C'est elle qu'il faut expliquer : un verset en appelle un autre, et l'Écriture s'explique par elle-même, mais aussi grâce aux autorités (*auctoritates*), c'est-à-dire grâce aux maîtres païens, aux grands théologiens, et enfin à l'aide de la raison naturelle présente dans chaque homme[15]. Expliquer revient donc à montrer la cohérence entre les différentes disciplines du savoir humain et la science de Dieu. À la suite de Maïmonide, Eckhart accorde une grande importance aux phénomènes naturels dans la mesure où ceux-ci lui permettent d'envisager le rapport entre l'âme et Dieu[16]. Mais expliquer, c'est aussi parvenir aux limites de la raison, à ce qu'elle ne saurait franchir. C'est donc aussi exprimer le caractère inappropriable et insaisissable d'une chose. Et cette incomplétude loin d'être un défaut, constitue le propre de la pensée : rechercher des objets sur lesquels elle n'aura jamais fini de s'appliquer, tendre vers l'insaisissable. Dans cette mesure, on peut se dire que le philosophe rejoint le théologien dès lors qu'il spécule sur ce qu'il ne saurait comprendre, mais sur ce qu'il désire connaître – comme si cette connaissance, en son fond insaisissable, opérait le dynamisme interne de la pensée[17]. Une telle réalité oblige l'homme qui pense à se tenir comme en retrait, comme sur le fil – tendu entre une réalité indémontrable et dépassé lui-même par cette tension. Une telle pensée qui prend conscience de cette insaisissabilité fondamentale est celle que Maïmonide et Eckhart ont expérimentée : pensée de la négativité en ce qu'elle ne pense rien de ce qui est pensable, mais pose en cette impossibilité la possibilité même de sa réalisation en tant que pensée[18]. On voit donc qu'avec ces deux auteurs, nous sommes sur une corrélation étroite entre raison et révélation – corrélation qui trouve sa raison d'être dans l'interprétation même de l'Écriture sainte. Car l'exégèse biblique prend décidément une tournure nouvelle à la lumière de la raison naturelle des philosophes. Interpréter c'est alors aussi penser, et montrer *ipso facto* comment certaines choses ne deviendront jamais des objets pour la pensée, juste quelque chose qui se dérobe à toute tentative d'appropriation. Ainsi, toutes les explications que l'on donne de Dieu n'ont pas d'autre but que de pointer le fait que Dieu échappe à nos images et à nos représentations, qu'il est un être infini, transcendant : « Ce qui fait que ce nom a une si haute importance et qu'on se garde de le prononcer, dit Maïmonide, c'est qu'il indique l'essence même de Dieu. »[19] De même, Eckhart insiste dans ses *Sermons allemands* sur l'insondabilité même de Dieu qui est sans nom, c'est-à-dire qui est au-dessus de tout nom :

> « Notez-le ! Dieu est sans nom, car personne ne peut parler de lui ni le comprendre. C'est pourquoi un maître païen dit : ce que nous comprenons ou disons de la Cause première est plus nous-mêmes que la Cause première, car elle est au-dessus de toute parole et de toute compréhension. 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, 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 ces trois termes sont loin de Dieu : bon, meilleur, 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. »[20]

9 Comme Être absolu, rien d'accidentel ne peut être attribué à Dieu. C'est en raison de son unité qu'il est le véritable être. Or c'est précisément l'analyse du nom divin qu'opère Maïmonide dans le *Guide des Perplexes* :

> « Tout le mystère est dans la répétition, sous forme d'attribut, de ce mot même qui désigne l'existence [...] le sujet est identiquement le même que l'attribut. C'est donc là une explication de cette idée : que Dieu existe, mais non pas l'existence ; de sorte que cette idée est ainsi résumée et interprétée [par cette contraction] : « l'Être qui est l'Être », c'est-à-dire l'Être nécessaire. »[21]

10 L'existence nécessaire ne fait qu'un avec l'essence de Dieu. La forme tautologique du Nom désactive ainsi la logique de l'attribution où l'attribut coïncide exactement avec son sujet. « L'Être qui est l'Être » (« *Ehyé asher ehyé* ») serait alors le dévoilement du nom de Dieu, prenant également la forme d'un voilement absolu comme faisant signe vers cet Autre dans sa singularité et son unité absolues. C'est pourquoi le Nom essentiel ne peut, comme pour Eckhart, être prononcé[22]. Si le tétragramme est imprononçable, c'est parce qu'il est le signe d'un silence fondateur qui est en même temps plénitude[23]. Ainsi Dieu est négation de la négation – seule véritable affirmation contenue dans cette répétition – « Aucune négation, rien de négation ne convient à Dieu, dit Eckhart, sinon la négation de la négation que signifie l'un attribué négativement : « Dieu est un »[24]. Mais la négation de la négation est l'affirmation la plus pure et la plus pleine : « Je suis celui qui suis »[25]

11 Tout le mystère est dans la répétition (*reduplicatio*) pour Maïmonide. Il est dans cette auto-affirmation prenant la forme d'une double négation et concernant la *reduplicatio* divine selon Maître Eckhart. L'un et l'autre construisent leurs outils de retranchement pour atteindre la pureté de cette seule affirmation : attribution négative[26], interprétation allégoriques, analogies. Si la négation de la négation est la seule affirmation – retranchant, dans sa formulation même tout accident de Dieu – elle ne l'est pas en raison d'une seule positivité cachée mais qu'elle est essentiellement négation de la privation. Lorsque Maïmonide développe la métaphore du navire[27], il met en évidence la négation de toutes les images attachées imaginairement à Dieu, positives, sur la forme mais négatives sur le fond. Ce qui est nié dans l'attribution négative, ce ne sont pas les attributs de Dieu, ni même rien de Dieu, mais l'ignorance que traduisent les attributs, dits essentiels. C'est en ce sens que, pour Eckhart, « l'homme doit rester aussi vide de son propre savoir qu'il le faisait au temps où il n'était pas encore. »[28] Dès lors comment étreindre l'insaisissable ? Sur ce point précis, le chemin d'Eckhart se distingue de celui de Maïmonide et se prolonge dans une direction où la théorie de l'analogie apparaît en continuité avec la théologie de la foi – et en particulier avec la christologie qu'Eckhart a su développer mieux que nul autre à travers son *Commentaire de l'Évangile de Jean*. On comprend donc que l'enjeu de cette explication des Écritures est anthropologique. Il s'agit, en effet, d'inscrire l'homme dans sa condition d'image de Dieu, selon une interprétation de Genèse 1, 26.

12 La corrélation intime entre raison et révélation va déterminer une attitude éthique qui, chez Maïmonide et Maître Eckhart, trouve son fondement dans la condition ontologique

de l'homme en tant que créature « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Genèse 1, 26). Cette réalité de l'image pose question dans toute la tradition philosophique et théologique, et interroge la notion centrale d'intellect chez nos deux auteurs. Cette notion, nous le verrons, est capitale pour comprendre les fondements ontologiques d'une attitude éthique dans la philosophie de Maïmonide et dans celle de Maître Eckhart.

L'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : les fondements onto-théologiques d'une attitude éthique

13 À la suite de Maïmonide, Maître Eckhart insiste sur l'exégèse de Genèse 1, 26 pour signifier la vocation particulière de l'homme. Créé à l'image de Dieu, la créature est appelée à entretenir une relation vivante à son Créateur – autrement dit une relation intelligente, libre et aimante. Elle accomplit ainsi sa destination proprement humaine. Par l'intelligence qu'elle a reçue, la créature ne s'inscrit donc pas seulement dans un rapport d'obéissance et de foi, mais aussi dans un rapport de raison qui l'oblige au sens éthique du terme[29]. Car l'intelligence humaine, étant à l'image de celle de Dieu, correspond à un mode d'accès particulier à la divinité : « La raison que Dieu a fait émaner sur l'homme, et qui constitue sa perfection finale, est celle qu'Adam possédait avant sa désobéissance ; c'est pour elle qu'il a été dit de lui qu'il a été [fait] « *à l'image de Dieu et à sa ressemblance* », et c'est à cause d'elle que la parole lui fut adressée et qu'il reçut des ordres, comme dit l'Écriture : « Et l'Éternel, Dieu, ordonna… » Genèse 2, 16, car on ne peut pas donner d'ordre aux animaux, ni à celui qui n'a pas de raison. »[30] Et Maître Eckhart va reprendre les réflexions du *Guide des Perplexes* pour éclairer sa propre exégèse biblique : « Traitant de ce point, Maïmonide, au livre I, chap. 2, s'exprime comme suit :

> « Un certain savant m'a exposé une étrange difficulté. […] Il me semble, m'a-t-il dit, que d'après le récit de l'Écriture, l'homme, en sa première création était, comme le reste des animaux, sans intelligence, et qu'il ne discernait pas entre le bien et le mal. Lorsqu'il eut failli, le péché l'a promu à ce degré sublime et parfait qu'on observe chez l'homme, à savoir la possession de cet intellect qui nous habite et qui, chose la plus noble de toutes celles qui sont en nous, nous vaut d'être devenus comme des esprits angéliques. Voici ce qui fait mon étonnement : que le châtiment de son péché ait valu à l'homme une perfection qu'auparavant il n'avait pas, celle de l'intellect. »

14 Telle était la question de ce savant. Voici ce qu'a répondu Maïmonide :

> « C'est tout le contraire que je soutiens. L'intellect qu'au commencement Dieu a conféré à Adam était la perfection ultime chez Adam avant son péché. En raison de cet intellect, l'homme est dit avoir été créé « à l'image de Dieu ». Au moyen de ce don de l'intellect, Dieu s'est entretenu avec lui (…) Par lui on discerne le vrai et le faux, (…) tandis que le bien et le mal se trouvent dans les objets de la connaissance sensible. Ainsi donc Adam était déjà doté de la perfection complète de sa nature spécifique, dans la rectitude de celle-ci et de ses savoirs intellectifs. »[31]

15 L'intellect constitue donc le lien entre Dieu et nous. C'est par cette lumière intellective que Dieu est avec nous. Une fois pénétré de cette vérité, l'homme a le sens profond de la piété, de l'humilité et du respect, il se sent constamment enveloppé par la présence de la majesté divine, il unit la crainte révérencielle à l'amour[32]. De la perfection de l'intelligence ressort alors une attitude de l'homme envers Dieu. Celle-ci détermine le rapport à la Loi : l'amour de la loi ne se coupe de l'intelligence. Le lien qui s'opère entre

amour et intelligence est décisif dans ce que Maïmonide et Maître Eckhart appellent la connaissance intime de Dieu. Cette réalité est lourde de conséquences anthropologiques chez nos deux auteurs. En quoi Eckhart va-t-il trouver chez Maïmonide les fondements de sa mystique spéculative, et de son anthropologie négative, et comment va-t-il assimiler cet héritage dans ses Commentaires bibliques – en particulier celui de Genèse et celui de l'Évangile de Jean ? Commençons par comprendre les implications ontologiques et éthiques de cette exégèse de Genèse 1, 26 chez Maïmonide, et en quoi celle-ci va orienter toute une approche particulière de la Torah, et de l'attitude de l'homme juste (*tsaddiq*) envers Dieu[33].

16 Chez Maïmonide, l'accomplissement du commandement de connaître Dieu restaure l'homme dans son état originel : à l'image de Dieu (*tselem*). Ce mot « s'applique à la forme naturelle, je veux dire à ce qui constitue la substance de la chose, par quoi elle devient ce qu'elle est et qui forme sa réalité, en tant qu'elle est tel être (déterminé). Dans l'homme ce quelque chose, c'est ce dont vient la compréhension humaine et c'est à cause de cette compréhension intellectuelle qu'il a été dit de lu : « Il le créa à l'image (*betselem*) de Dieu – Genèse 1, 26 »[34]. Or la négativité telle que Maïmonide l'entend dans l'ordre ontologique implique une pratique – elle s'accomplit alors dans un ordre éthique, et correspond à ce qu'on pourrait appeler une ascèse intellectuelle. En quoi consiste cette ascèse intellectuelle ? Elle consiste en un dépouillement, en une pauvreté, en une dépossession : l'ascèse intellectuelle est une attitude intérieure exigeante qui consiste se détacher de toute volonté d'emprise de Dieu. L'ascèse intellectuelle consiste donc à éviter toute idolâtrie, toute conceptualisation de Dieu. Les idoles, les images ne sont pas tant les figures d'argile, de bois ou de métal précieux en elles-mêmes que les représentations qu'elles symbolisent. Or ces fausses représentations de Dieu ressortent avant tout du langage que l'on tient sur Lui. Et c'est la crainte de Dieu qui relève, pour Maïmonide, d'une catégorie particulière qui prédispose à la foi, voire à la prophétie[35]. Celle-ci échappe à toute compréhension, à toute adéquation ; elle trouble l'intelligence par sa singularité proprement miraculeuse. Elle est un don qui a pour destinataire, non le prophète, mais la communauté, et ce don, s'il n'est accordé qu'à ceux qui ont franchi les étapes de la rectitude morale et de la quête de la connaissance de Dieu, ce don n'est pas un dû. Il peut être refusé à l'homme parfaitement juste et au craignant-Dieu. Manifestation de la toute-puissance de Dieu, elle a quelque chose d'arbitraire qui met en question même le sens de la progression morale et intellectuelle de l'homme. C'est en ce sens qu'il faut entendre la réflexion de Maïmonide sur Job. La conversion de Job au sentiment religieux s'est opérée par celle de l'interrogation. Au lieu d'interroger Dieu, Job se laisse interroger par lui dans la démonstration de l'Acte créateur. Pour avoir refusé de se satisfaire des discours rationnels de ses compagnons, il est amené à s'ouvrir au mystère. Ce faisant, il ne devient ni prophète ni croyant au sens de celui qui donne sa foi à ce que Dieu révèle à ses prophètes, mais bien plutôt un craignant-Dieu[36]. Le renversement de l'interrogation de Job sur la toute-puissance de Dieu entraîne un renversement de la problématique qu'elle posait. Puisque tous les commandements sont au service du premier, celui de connaître Dieu, et puisque celui-ci possède en lui sa propre fin, c'est à la cime de cette exigence sinaïtique qu'il faut accéder pour résoudre la contradiction que faisait immédiatement apparaître l'état du juste frappé par le malheur et la toute-puissance divine, et pour retrouver la relation vivante de l'homme avec Dieu[37].

17 Toutefois l'intelligence, à elle seule, ne suffit pas à produire le mouvement, il faut que s'y ajoute un désir. La forme elle-même est animée de désir : elle aspire à s'unir à l'intellect

divin dont elle tire son existence. Dans la vie supérieure, il n'y a donc pas seulement intellectualité mais amour. Pour être dans la vérité pleine et entière, il convient de ne pas séparer l'une de l'autre.

> « Quant à ceux qui méditent sur Dieu et qui en parlent abondamment sans posséder la science, ne s'attachant qu'à un simple être de leur imagination ou à une croyance reçue traditionnellement, ceux-là ne conçoivent pas réellement Dieu. Ce n'est qu'après avoir de toute la puissance et l'exigence de la raison saisi Dieu et ses œuvres, qu'on se consacre entièrement à lui. »[38]

18 Ainsi « si un homme parvenait à embrasser les hautes vérités et à jouir de ce qu'il a perçu, que sa pensée toute entière fût tournée vers Dieu et que, par son cœur, il se trouvât toujours en présence de Dieu... »[39] Le Juste s'occupe de la Loi par pur amour, il chemine dans la voie du vrai et du bien, non par un mobile intéressé, non pour s'assurer la béatitude : il recherche et pratique le vrai et le bien pour eux-mêmes, il unit la plus haute connaissance et la plus noble générosité. La connaissance de Dieu est amour de Dieu, l'amour de Dieu est connaissance profonde, car ce que nous savons de l'être suprême c'est sa perfection, et toute notre activité, aussi bien pratique que spéculative, doit être tendue toute entière vers l'imitation de cette perfection. Donc la fin suprême, c'est d'allier la science et l'amour, de telle sorte que ces deux vertus se portent, se nourrissent et s'élèvent l'une l'autre et que, au terme, elles s'identifient.

19 Entre raison et révélation, on voit que le lien est étroit et qu'il a des conséquences importantes sur le rapport entre Dieu et l'homme – un rapport qui se centre sur l'intellect comme image de Dieu chez Maïmonide et Eckhart. Or chez ce dernier la puissance intellective est souvent assimilée à une étincelle dans le fond de l'âme – une lumière divine qui serait inscrite dans l'âme de toute éternité. Il y aurait donc en l'âme une réalité de nature divine par laquelle l'union à Dieu deviendrait possible. Pour Édouard-Henri Weber :

> « à ce thème d'étincelle Eckhart confère d'abord le sens philosophique d'intellect au titre de participation par l'âme rationnelle, donc de possession sur un mode limité d'une nature intelligente qui imite de loin la plénitude propre à Dieu Intellect par essence. »[40]
>
> « Or considérons cette connaissance dans l'âme qui possède une gouttelette d'intellect, une « étincelle », une « brindille ». »[41]
>
> « Il est dans l'âme une puissance qui sépare le plus grossier et qui est unie à Dieu : c'est la petite étincelle de l'âme. Mon âme devient encore plus une avec Dieu que la nourriture avec mon corps. »[42]

20 Quand Maître Eckhart parle d'étincelle de l'âme (*scintilla animae*), il désigne une réalité divine dans l'âme, quelque chose qui, en elle, ne relèverait plus du créé et de la création, mais qui serait d'origine divine[43]. Toutefois le Thuringien a soin de distinguer ce qui dans l'âme relève de l'incréé et ce qui en elle relève du créé, et c'est le sens de ces « deux visages de l'âme » dont il parle dans le *Sermon* 26.

> « ... l'âme a deux visages : le visage supérieur contemple Dieu en tout temps, et le visage inférieur regarde un peu vers le bas et dirige les sens. Le visage supérieur, qui est la partie supérieure de l'âme, se situe dans l'éternité, n'a rien à voir avec le temps et ne sait rien du temps ni du corps. »[44]

21 Et dans ce visage supérieur, Eckhart ajoute qu'il y a quelque chose de caché, un embrasement continuel. Il l'assimile à l'Esprit de Dieu :

> « J'ai dit parfois qu'en lui quelque chose est caché, comme une origine de tout bien, et comme une lumière brillante qui rayonne en tout temps, et comme un

> embrasement ardent qui brûle sans cesse, et cet embrasement n'est rien d'autre que l'Esprit Saint. »[45]

22 Il semble donc qu'Eckhart veuille signifier une réalité encore plus intérieure, encore plus profonde, un dépassement de l'intellect – comme si ce visage contenait une lumière divine[46]. Cette lumière intime en l'âme se présente surchargée d'un sens théologique supérieur au sens soit éthique, soit philosophique d'intellect participé. Ce sens se fonde sur la lumière intellective de grâce impliquant un don intellectif infus qui participe de la plénitude intellective du Verbe divin. Le visage inférieur et le visage supérieur de l'âme sont donc indissociables car organiquement coordonnés ; les deux niveaux créé et incréé se reconnaissent en la petite étincelle de l'âme : nature et grâce entrent en relation. Il s'agit de devenir par grâce ce que Dieu est par nature. Eckhart reprend ici la pensée de Maïmonide (le siège de la grâce est dans l'essence de l'âme, d'où elle se diffuse en l'intellect comme lumière de foi et dans la volonté comme amour infus) pour souligner que la grâce, qui est dans l'essence de l'âme, est d'un ordre supérieur à la nature créée. Elle suscite donc en l'intellect une connaissance de niveau supérieur à celle qui est exercée par la nature humaine et qui est développée par mode de participation à la Pensée divine révélée. D'où deux acceptions hiérarchisées de l'intellect : comme faculté d'ordre créé et comme intellect en exercice actuel, comme intellection de statut surnaturel et participant de son objet incréé[47].

23 La doctrine principalement intellective de l'âme image de Dieu se fonde donc sur la doctrine théologique de Maïmonide et relative à la pure transcendance de Dieu, c'est-à-dire au Dieu intellect pur et par essence (*per essentiam*). « *Per essentiam* » est une notion technique qui caractérise la causalité propre à ce qui est principe, modèle et source pour les modalités participées, en l'occurrence celles de l'intellect chez les créatures. D'où la possibilité pour l'homme d'aller au-delà, par suite de la Révélation de grâce, du titre de « Seigneur », *Dominus*, dont le sens est en rigueur celui de maître du créé, de cause créatrice, ce que rendent possible la foi et la vision béatifique qui relèvent du sens théologique superposé au sens philosophique[48]. C'est le sens même de la percée :

> « Cet esprit doit franchir tout nombre et faire sa percée à travers toute multiplicité, et Dieu fait en lui sa percée, et de même qu'il fait sa percée en moi, je fais à mon tour ma percée en lui. Dieu conduit cet esprit dans le désert et dans l'Unité de lui-même, là où il est l'Un pur et jaillit en lui-même. Cet esprit n'a pas de pourquoi, et s'il devait avoir quelque pourquoi, l'Unité devrait avoir son pourquoi. »[49]

24 Cet esprit se situe donc dans l'unité et la liberté – autrement dit dans l'éternité. Et tel est l'esprit de l'homme juste ou de l'homme noble : un homme qui a renoncé à toute appropriation pour vivre de Dieu et par Dieu. Quand Eckhart parle de l'homme et s'inscrit dans une anthropologie négative, il se situe depuis l'éternité. Qu'est-ce à dire ?

25 La prédication du Thuringien trouve ici un point de divergence majeure avec la pensée de Maïmonide. Cette divergence a certes ses fondements dans la christologie et la théologie trinitaire du Thuringien, mais aussi dans une manière différente de concevoir la relation intime à Dieu. Eckhart parle du point de vue de l'éternité où les deux fontaines de la génération et de la création jaillissent d'une même source : le cœur de la Trinité. Dans cet *Un unique*, il distingue deux émanations : celle de l'engendrement du Fils par le Père selon le mode de l'éternité (c'est la fontaine d'où jaillit la grâce) et celle de la création qui marque qui marque l'introduction dans le temps (de cette fontaine la grâce ne jaillit pas). C'est pourquoi si les créatures sont dans le temps, « en dehors », elles demeurent aussi dans l'éternité, dans le Principe incréé qui est la source d'où elles émanent. En se plaçant du point de vue de l'éternité, Eckhart ne pense pas seulement la création comme une

création à partir de rien, mais comme une création dans le Principe, dans l'incréé de Dieu, dans le cœur de la Trinité. Eckhart parle ainsi du « maintenant éternel » de la création : il ne juxtapose pas le temps et l'éternité, mais il les pense ensemble. Toutefois, les choses que Dieu fait simultanément ne peuvent être simultanément exprimées par nous. L'intelligence humaine, dans sa finitude, se heurte à l'indicible de la transcendance divine, à l'incréé de Dieu : « de quelle clarté est la nature divine, c'est inexprimable », dit Eckhart[50]. On est de nouveau face à une aporie : comment exprimer l'inexprimable ? Si Dieu, dans sa nature incréée est cette « Parole inexprimée »[51], Il n'en reste pas moins une « Parole » adressée à l'homme dans le temps[52]. Car si « le Père engendre le Fils dans l'éternité semblable à lui-même »[53], Il le prononce aussi dans le temps[54]. À partir de là, il nous faut comprendre que l'étincelle de l'âme ou « le quelque chose d'incréé en elle » ne peut pas s'entendre sans son implication christologique. Eckhart va donc penser le créé et l'incréé dans une continuité, par la médiation du Verbe incarné. Eckhart met alors l'accent sur le rôle central de la christologie dans la compréhension de la notion d'incréé rapportée à Dieu et à l'âme. Dans le Christ, Maître Eckhart reconnaît la distinction entre la nature incréée et la nature créée, mais il affirme aussi bien l'unité de la personne dans le Fils de Dieu incarné[55]. Entre la nature créée et la nature incréée, une conjonction s'établit par l'Incarnation du Fils. Pour l'expliquer, Eckhart développe une christologie d'en haut : il part de la divinité du Christ, et porte toute son attention sur elle. Le Maître opère ainsi un lien très net entre Genèse 1, 26 et Colossiens 1, 15 : si « Le Christ est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature »[56], Il révèle le Père incréé aux hommes créés à son image, et se fait ainsi le Médiateur entre le temps et l'éternité. C'est pourquoi le Christ est le modèle de toute image, c'est-à-dire de toute créature en tant qu'elle est créée à l'image de Dieu[57]. Or en pensant l'accomplissement de l'image dans son modèle, Eckhart revisite la problématique platonicienne de la mimésis pour en proposer une interprétation biblique. Il n'hésite pas alors à affirmer que ce que la nature divine a de plus noble et de plus intime est reproduit très véritablement dans l'image. C'est ce que le *Sermon* 26 signifie quand il parle de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme à travers « la puissance supérieure qui se nomme intellect »[58].

26 Par cette « puissance supérieure qui se nomme intellect » ou encore par « l'étincelle de l'âme », l'homme accèderait-il à la même nature incréée que celle du modèle ? L'interrogation porte ici en filigrane sur la nature même de l'étincelle. Or si dans certains sermons Eckhart assimile l'étincelle à l'image[59], dans d'autres, le terme d' « image » semble être devenu inadéquat pour dire ce qu'elle est. Par « l'étincelle dans l'âme » Eckhart entend-il encore l'imago de Genèse 1, 26 ou y voit-il autre chose[60] ? Car en employant cette métaphore de l'étincelle, le Maître cherche vraisemblablement à traduire quelque chose d'indicible, quelque chose qui touche à la pureté de son essence incréée. C'est pourquoi cette noble puissance, dit-il dans le Sermon 26, veut Dieu « là où il n'a pas de nom ». Elle veut « quelque chose de meilleur que Dieu selon qu'il a un nom », ajoute Eckhart. « Que veut-elle donc ? Elle ne le sait pas ; elle le veut selon qu'il est Père. » [61] Que la similitude entre l'étincelle et Dieu soit comprise à partir de l'image imprimée dans l'âme, ne signifie donc pas pour Eckhart qu'il faille établir une identité de nature, mais seulement une ressemblance. Et il s'en explique en mettant en évidence la différence entre l'image et ce dont elle issue, en distinguant l'image originelle (Urbild) de l'image reproduite (Abbild), c'est-à-dire en établissant une différence essentielle entre la partie la plus noble de la nature divine et son image naturelle dans l'âme, « l'étincelle ». C'est pourquoi, quand le Maître rapporte l'incréé à l'âme, il ne dit pas que l'âme est incréée dans son essence, comme si sa nature d'âme humaine était incréée ; il dit au contraire

qu'il y a « quelque chose » d'incréé en elle. Et c'est cela l'étincelle. Cette distinction dans l'indistinction est essentielle si l'on veut comprendre en quoi consiste la filiation adoptive chez Eckhart, et l'enjeu qui en découle, à savoir la divinisation de l'homme par grâce.

L'épreuve de la docte ignorance ou la naissance éternelle de Dieu dans l'âme

27 Pour comprendre le principe de l'union mystique (l'union de l'âme à Dieu) chez Maïmonide et Maître Eckhart, il faut revenir sur l'interprétation que nos auteurs font d'Exode III, 14 – et en particulier sur l'exégèse du nom divin (« Je suis qui je suis »). La répétition est ici centrale car elle est l'indice même de la nature divine : l'auto-affirmation de laquelle découle l'infinie générosité de Dieu. Dieu se donne, et se donnant pleinement, Il ne perd rien de son être divin. Ainsi, parce que Dieu est l'être absolu, Il peut s'épancher et créer le monde perpétuellement. Or si la répétition permet chez Maïmonide et Maître Eckhart la production continuée du monde, elle n'est pas une contemplation de soi-même[62] mais l'engendrement de Dieu lui-même à travers son éternel dépliement et repliement sur Lui-même avec les facette du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, tenant ferme l'unicité de Dieu et son mode d'être trinitaire dans la théologie du Thuringien[63]. Le redoublement ne peut donc plus être seulement tautologique mais il inscrit dans l'être un mouvement infini du flux et du reflux où toute chose est en Dieu dans son unité qui ne cesse de se déplier et de se replier dans son être trinitaire. C'est également pour cette raison qu'il est possible de s'unir à Dieu, en raison de sa naissance éternelle dans l'âme. Or le thème de cette naissance est au cœur de la mystique de Maître Eckhart. Elle contient l'enjeu anthropologique de son œuvre : la filiation adoptive, autrement dit l'accomplissement de la créature en tant qu'image de Dieu. « Cette naissance éternelle, dit Eckhart, se produit dans l'âme de l'exacte manière où elle se produit dans l'éternité : ni plus ni moins. Car c'est une unique naissance, et elle se produit dans l'essence et dans le fond de l'âme. »[64] Mais comment se produit cette union ? Est-ce que le détachement de tout le créé, le retranchement caractéristique de l'ascèse intellectuelle que nous avons étudiée plus haut, n'est qu'un moyen, ou se confond-il avec la fin elle-même ?

> « Lorsque la foudre frappe, elle abat tout ce qui est là, quoi que ce soit [...] Vois, il en advient de même à tous ceux qui sont touchés et frappés par cette naissance : en chaque chose présente, voici qu'ils sont soudain retournés vers cette naissance. »[65]

28 Au plus haut point du retranchement, l'union de l'âme avec Dieu prend la forme d'une conversion, d'un retournement de tout l'être : l'homme n'est alors plus le même. « Il est comme s'il n'était pas » dit Eckhart dans le *Sermon* 52[66]. Une telle conversion modifie alors le mode d'être à Dieu, au monde et aux autres. C'est une transformation radicale au sens où l'homme ne voit plus le monde du point de vue du temps et du créé, mais du point de vue de l'éternité et de l'incréé. C'est pourquoi d'un tel homme Maître Eckhart dit qu'il voit avec l'œil de Dieu : « L'œil dans lequel je vois Dieu est l'œil même dans lequel Dieu me voit : mon œil et l'œil de Dieu ne sont qu'un œil, et une vision, une connaissance et un amour. »[67] Ainsi les choses ne sont plus perçues comme des choses mais comme des indices de cette naissance, des signes de l'être à rechercher. Or Maïmonide utilise une image analogue pour indiquer le plus haut degré de cette « connaissance » : elle est comparée à un éclair qui brille dans la nuit et permet de classifier les différents types d'approche. Le degré le plus haut est celui de Moïse pour qui « l'éclair brille coup sur

coup, de sorte que, pour ainsi dire, ils sont constamment et sans discontinuer entourés de lumière, et que la nuit devient pour eux comme le jour. »[68] Le savant qui se situe au degré le plus élevé est celui qui a un « corps poli » – un corps qui ne reçoit la lumière que par réverbération. Ce n'est que par un retranchement physique, moral et intellectuel qu'une telle union peut être possible et elle prend la forme d'un baiser de Dieu : Moïse, Aaron et Myriam « moururent par un baiser dans la jouissance que leur fit éprouver cette compréhension et par la violence de l'amour [...] cette espèce de mort par laquelle l'homme échappe à la mort véritable, n'arriva qu'à Moïse, Aaron et Myriam [...] Mais dans tous la compréhension de l'intelligence se fortifie au moment de se séparer (du corps) »[69] Par la violence de leur amour, de leur tension vers Dieu, Moïse, Aaron et Myriam sont dépouillés des voiles de la matière (leur corps est transfiguré, traversé de lumière incréée) jusqu'à ressembler aux intelligibles. On retrouve la même image du « baiser mystique » chez Eckhart dans le *Sermon* 15 :

> « Ici a lieu le baiser de l'unité de Dieu et de l'homme humble, car la vertu qui a nom humilité a sa racine dans le fond de la Déité où elle est implantée, afin qu'elle ait son être uniquement dans l'Un éternel et nulle part ailleurs. J'ai dit à Paris, à l'École, que toutes choses seraient accomplies dans l'homme véritablement humble, et c'est pourquoi je dis que rien ne peut nuire à l'homme véritablement humble ni le troubler, car il n'est nulle chose qui ne fuit ce qui pourrait l'anéantir ; c'est ce que fuient toutes choses créées, car elles ne sont absolument rien en elles-mêmes. »[70]

29 L'humilité est donc la vertu cardinale de l'homme juste : elle n'est pas un simple retranchement, mais un retournement de tout l'être, un arrachement au devenir, et une vie du point de vue de l'éternité. Car l'homme ne peut parvenir à la naissance de Dieu en lui que s'il se retire par tous ses sens de toutes choses. « Et cela doit se produire par une grande violence, dit Maître Eckhart, afin que toutes les puissances soient repoussées et abandonnent leur opération. »[71] C'est bien pourquoi cette naissance implique une grande violence, un véritable arrachement au multiple créé, au devenir et à l'appropriation. L'homme juste est ainsi tout entier animé de l'étincelle divine, et il vit à partir d'elle et il vit en elle. Or cet état mystique n'est pas « tombé du ciel », mais il correspond au fruit d'un détachement continuel de l'homme qui reçoit la grâce de Dieu, qu'il accueille et se laisse transformer par elle. Le libre consentement et la participation de l'homme à Dieu indique donc qu'il s'agit d'une relation où l'homme reçoit de Dieu à mesure qu'il consent avec conscience et liberté, et donc de tout son cœur, de toute sa force et de toute son intelligence, à entrer dans cette alliance qui le fait naître toujours « autre » au point de renoncer à sa volonté propre, à son savoir propre et à son mien propre. Or chez Maïmonide l'union ne peut être totale, mais analogique, et la Torah ne peut être une simple méditation, mais une pratique. En revanche, Eckhart franchit ces frontières, et va jusqu'à considérer l'union mystique comme la réalité d'un devenir par grâce ce que Dieu est par nature. Ce n'est pas une transfiguration pour après ce monde, mais pour ici et maintenant : « Oui, toutes choses te deviennent Dieu même. Car en toutes choses tu ne vises et n'aimes rien d'autre que Dieu. »[72] Les étapes de dépouillement, les pratiques, les vertus sont alors des moments sur le chemin de cette naissance : elles conduisent l'homme à la nudité, à la simplicité, à ce « fond sans fond » – là même où l'étincelle resplendit. L'union à Dieu ne correspond donc pas à une sagesse personnelle, mais à une déprise perpétuelle de soi, à un dépouillement incessant, à une percée : « Mais dans la percée où je suis libéré de ma propre volonté et de la volonté de Dieu et de toutes ses œuvres et de Dieu lui-même, je suis au-dessus de toutes les créatures et ne suis ni « Dieu » ni créature, mais je suis plutôt ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à

jamais. Là je reçois une impulsion qui doit m'emporter au-dessus de tous les anges. Dans cette impulsion, je reçois une richesse telle que Dieu ne peut pas me suffire selon tout ce qu'il est « Dieu » et selon toutes ses œuvres divines. En effet, le don que je reçois dans cette percée, c'est que moi et Dieu, nous sommes un. Alors je suis ce que j'étais et là je ne grandis ni ne diminue, car je suis là un moteur immobile qui meut toutes choses. Alors Dieu ne trouve pas de lieu dans l'homme, car par cette pauvreté, l'homme acquiert ce qu'il a été éternellement et ce qu'il demeurera à jamais. Alors Dieu est un avec l'esprit, et c'est la suprême pauvreté que l'on puisse trouver. »[73] Cette pauvreté radicale est à la fois l'exigence d'une dynamique mystique, d'une force spirituelle qui travaille l'homme de l'intérieur et l'ouvre à l'abîme de Dieu.

30 Or un tel homme qui vit selon la dynamique de la percée, qui désire Dieu selon son essence insondable, se heurte paradoxalement à sa finitude. Et c'est dans la prise de conscience même de cette finitude qu'il va consentir à ce que l'autre, le Tout Autre, restent inappropriables. Un tel homme est décrit comme un homme juste par Maïmonide et par Eckhart car en épousant sa condition finie non comme une fatalité mais comme une exigence d'ouverture à l'altérité, il accède véritablement à son statut d'homme raisonnable. Une telle attitude rend en effet compte d'une manière de vivre selon la raison, selon les limites qu'elle pose à notre condition humaine. Ainsi, la rencontre entre Marie-Madeleine et le Christ Ressuscité[74] devient pour Eckhart une illustration de l'âme qui s'efforce de tendre vers un quelque chose qui toujours lui échappe. Pourquoi Marie-Madeleine ne reconnaît pas tout de suite le Christ ? Son esprit est pourtant plongé tout entier dans le fond de l'être divin. La difficulté vient donc du Christ lui-même qui se dérobe à son regard : « Seigneur, quelle est ton intention en te dérobant si longtemps à cette femme ? »[75] Le Christ se dérobe au regard de Marie-Madeleine comme pour lui apparaître vraiment tel qu'il est : un être que la raison ne parviendra jamais à atteindre. De son côté, Marie-Madeleine ne doit pas vouloir saisir le Christ mais il lui faut apprendre à entretenir le désir de celui qui sera toujours hors de prise. L'amour est ainsi ce regard plus profond qui nous invite à envisager Dieu comme le tout Autre, comme Celui même que je ne peux m'approprier ni par les sens ni par l'intellect. Le nom de Dieu dit son insondable unité – Dieu-Un au-delà même de Dieu, au-delà de toutes les projections anthropomorphiques :

> « C'est le propre de Dieu, dit un maître, que rien ne lui soit semblable. Marie-Madeleine cherchait ce qui était semblable et trouva la dissemblance : un ange était à la tête, l'autre aux pieds. Ce maître dit c'est le propre de Dieu d'être un. Parce qu'elle cherchait un et trouva deux, elle ne pouvait pas être consolée, ainsi que je l'ai dit souvent. Notre-Seigneur dit : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, un seul vrai Dieu ». »[76]

31 La connaissance de Dieu apparaît dès lors comme une nescience : connaître Dieu c'est savoir qu'on ne sait rien de Dieu. Et ce savoir est en lui-même une docte ignorance, car il opère une déprise en l'homme : déprise de toute volonté personnelle d'appropriation de Dieu comme concept ou comme idée. Ainsi l'enjeu ontologique du rapport de la créature à Dieu réside dans une perspective éthique : être attentif, se tenir à l'écoute et sentir quelque chose dans l'âme : quelque chose de Dieu, « comme un parfum »[77]. Eckhart évoque alors l'onction de Béthanie, le moment où Marie-Madeleine répand sur les pieds de Jésus un parfum de nard dont l'odeur se diffuse dans la maison[78]. Comment serait-il possible de mieux exprimer la présence subtile d'une chose et en même temps son caractère inappropriable ? Expliquer c'est donc tenir sa conscience en éveil pour tenter de discerner la trace de ce qui se donne et se dérobe à la fois[79]. Et la raison et la foi sont

alors intimement liées. Non seulement la foi éclaire la raison qui ne pourrait pas par elle-même atteindre certaines questions, mais en plus le travail de la raison conduit l'homme à l'expérience de la foi. D'un côté, il est donc raisonnable que la foi précède la raison pour accéder à certaines grandes vérités, et en même temps nous ne pourrions pas même croire si nous n'avions pas des âmes raisonnables.

32 Ainsi, Maïmonide comme Maître Eckhart considèrent la Loi divine comme un don fait à l'homme. Et la réalité de ce don trouve sa source dans la liberté et la libéralité de Dieu. Qu'il s'agisse de la Loi que le peuple juif est invité à pratiquer comme une réponse à l'élection, ou de la grâce dont la première manifestation est l'acte de foi chez les chrétiens, l'initiative revient à Dieu seul. Don de la Loi, don de l'Esprit, quelle que soit la différence de l'économie du rapport à Dieu, Juifs et Chrétiens sont suspendus au choix divin dans une situation de radicale dépendance. L'attitude religieuse se fonde sur cette expérience originelle de la transcendance. Pour en rendre compte, Eckhart développe toute une anthropologie négative qui trouve ses assises dans une théologie apophatique héritée de Maïmonide et du judaïsme rabbinique.

NOTES

1. Platon, *Théétète*, 155 d.

2. Maïmonide, *Le Guide des Perplexes* ayant été traduit en hébreu en 1199 par Samuel ibn Tibbon, cette date peut servir de butoir. Maïmonide a fait son profit de toutes les œuvres d'Al-Farabi et d'Avicenne ainsi que de celles d'Ibn Badja et d'Ibn Tufayl.

3. Le texte latin du *Guide des Perplexes* était intitulé *Dux seu director dubitantium aut perplexorum* (accessible dans l'édition de A. Justinianus, Paris, 1520, reprint, Frankfurt a/Main, 1964.

4. Il y a dans l'œuvre latine plus de 70 références au *Guide des Perplexes*. Quand Eckhart travaille à son *Commentaire de la Genèse*, il est frappé par la riche thématique qu'il découvre chez Maïmonide. Le Thuringien reconnaît non seulement la grandeur intellectuelle de son prédécesseur mais aussi sa dette envers lui. En effet, c'est à plus d'un titre que Maître Eckhart s'inscrit dans la filiation maïmonidienne (théologie apophatique et anthropologie apophatique). Il ne va cependant pas la reprendre « à la lettre », mais en donner une interprétation chrétienne. Celle-ci témoigne certes de l'enracinement du christianisme dans le judaïsme, mais révèle aussi toute la complexité d'un héritage.

5. Au début de la dernière décennie du XIII^{ème} siècle, alors que Maître Eckhart était à Paris, le texte latin du Guide des Perplexes de Maïmonide figurait dans la bibliothèque de tout scolastique, et Eckhart cite Rabbi Moyses dans une lecture de 1293.

6. On peut aussi noter le formidable échange interculturel et religieux que connut le Moyen Âge par le biais notamment des traducteurs et des commentateurs d'Aristote. Comme le note déjà Georges Vadnai dans l'avant-propos du *Sefer Hamitsvoth* : « C'est en Espagne occupée par les Maures que Juifs, Chrétiens et Arabes se rencontrent pour la première fois non pas sur des champs de bataille, mais dans des yeshivoth, écoles coraniques et universités. C'est là que s'épanouit une « civilisation triangulaire » d'une richesse incomparable. » Moïse Maïmonide, *Le livre des commandements Séfèr Hamitsvoth*, traduit, commenté et annoté par Anne-Marie Geller

(avant-propos de Georges Vadnai. Introduction d'Emmanuel Lévinas) Lausanne, éd. L'Âge d'Homme, 1987, p. 7 (avant propos de G. Vadnai).

7. Albert Friedlander, « Maître Eckhart et la tradition juive : Maïmonide et Paul Celan » in *Voici Maître Eckhart*, éd. J. Millon, 1994, p. 390.

8. Maïmonide, *Le Guide des perplexes*, Introduction, p. 12-13. Maïmonide souligne les limites propres à l'intellect humain, en confirmant la nécessité d'exprimer dans un langage adéquat les objets recherchés par la science physique et métaphysique. « Mais à cause de la gravité et de l'importance de cette chose, et parce que notre faculté est insuffisante pour comprendre le plus grave des sujets profonds dont la sagesse divine jugeait nécessaire de nous entretenir, les allégories, les énigmes et des paroles extrêmement obscures. » *Ibid.* p. 14. D'après Maïmonide, tous ceux qui se trouvent appelés à considérer les problèmes d'ordres théologique et métaphysique ont recours à des méthodes singulières afin de transmettre leurs connaissances aux disciples. Ils utilisent, dans leurs propos, différentes espèces d'allégories ou bien s'expriment intentionnellement de façon obscure et imprécise. Il s'agit pour eux de l'impossibilité de traduire exactement le contenu même d'une réalité d'ordre transcendant qui échappe à toute compréhension humaine : la tentative de l'énoncer en termes linguistiques donne lieu forcément à un style symbolique ou très difficile. En ceci, Maïmonide se fait l'héritier direct d'Al-Farabi (Cf. *Prémisses nécessaires pour apprendre la philosophie d'Aristote*, Brill, Leyde, 1890, pp. 54-55 & 58).

9. Cette parole est alors celle d'un homme conscient, d'un homme juste en cela qu'il accueille la Parole divine par une disposition intérieure de l'intellect, de l'âme et du corps.

10. Le fait d'aller au-delà de toutes les images, de toutes les projections de l'imagination – cela revient à exprimer le détachement chez Maître Eckhart, et cela correspond au moment négatif de la dialectique eckhartienne.

11. Maître Eckhart, *Liber parabolarum Genesis*, n. 1, *LW* I, p. 447 : « *Nam sicut dicit Rabbi Moyses tota scriptura veteris testamenti vel est scientia naturalis vel sapientia spiritualis*. Car comme le dit Rabbi Moyses, l'Écriture de l'Ancien Testament est soit de la philosophie naturelle, soit une sagesse qui oriente la vie »

12. Kurt Flash, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la mystique juive*. Paris, Vrin, 2008, chapitre 5, p. 170.

13. Maître Eckhart, *Livre de la Consolation divine*, Paris, Seuil, 1971, p. 100.

14. *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, n. 185, *OLME* 6, Paris, Cerf, 1989, p. 335. Ainsi, les Tables de la Loi ne sont rien d'autre que la nature des choses (Eckhart, *In Exod*., n. 267-268 (*LW* II, 215-126).Et l'échelle que Jacob voit dans son songe représente l'univers. (Eckhart, *Parab. Gen*., n. 204, *LW* I, 677). Si l'échelle de Jacob possède quatre sections, cela veut dire en vérité que la réalité possède quatre niveaux. Avec Maïmonide, Eckhart découvre dans l'Ancien Testament la théorie des quatre modes d'être (*manieres rerum*) : Dieu, les intelligences, les sphères célestes et les choses terrestres. C'est ainsi qu'avec Maïmonide, Eckhart explique l'échelle de Jacob : *Parab. Gen*., n. 204-210, *LW* I, 677-687).

15. Au Moyen Âge, le sens de la foi qui guide et permet la *lectio divina*, se fonde sur l'autorité des Pères de l'Église (*auctoritas traditionis patrum*). Eckhart, maître *es* Saintes Écritures, s'inscrit dans cette tradition, et pratique une lecture de la Parole divine en trois temps : *ruminatio*, *contemplatio* et *traditio* (*praedicatio*). En tant que dominicain, il insiste sur cette dernière dimension, et comprend l'exégèse comme un travail préparatoire en vue de la prédication. Et c'est aussi dans cette tradition qu'il va parcourir de nouveaux chemins. Il avertit son lecteur que ces derniers seront inhabituels et étranges (*nova et rara*) Maître Eckhart, *Prologus generalis in Opus tripartitum*, n. 2, *LW* I, 149 : « *... quia dulcius irritant animum nova et rara quam usitata, quamvis meliora et majora* . » (Trad. F. Brunner, *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, vol. 1, Paris, Cerf, 1984, p. 43 : « ... pour la raison principale que le nouveau et rare offrent à l'esprit une stimulation plus agréable que l'habituel, même si celui-ci a plus de valeur et d'importance. »

16. « Le meilleur exemple vient de la nature » *Sermon* XXIV, 1, n. 229, dans *La Mesure de l'Amour*, p. 224.

17. On ne peut donc pas identifier la connaissance à une possession de savoir. Elle est un dynamisme, une négativité qui opère un dépassement continuel des images.

18. Maïmonide met en évidence la totale dissimilitude entre l'Unique, l'Absolu, le Nécessaire et le multiple contingent. Il récuse toute possibilité pour le langage humain d'établir sur Dieu d'autres propositions que négatives. L'énigme n'étant pas et ne pouvant pas être résolue par le discours rationnel, Maïmonide « guide » alors les perplexes sur une autre voie que celle où ils risquaient de s'égarer, vers la voie de la crainte révérencielle et du service désintéressé de l'intelligence. La découverte que fait Job de l'incompréhensible Acte de créer, et l'émerveillement qui s'ensuit, le laisse interdit au sens propre, interdit de discours : « Je mets la main sur la bouche, j'ai parlé une fois, je ne répondrai plus, deux fois, je n'ajouterai plus rien. » (Job 40, 4-5).

19. Maïmonide, *Le Guide des Perplexes* I, 61, p. 270 (trad. de l'arabe par Salomon Munk). Cf. *Le Guide des Perplexes* I, 52, p. 205 : « Dieu est un de tous les côtés, il n'y a en lui point de multiplicité ni rien qui soit joint à l'essence. » Cf. *Le Guide des Perplexes* I, 58, p. 238 : « Sache que les vrais attributs de Dieu sont ceux où l'attribution se fait au moyen de négations, ce qui ne nécessite aucune expression impropre, ni ne donne lieu, en aucune façon, à attribuer à Dieu une imperfection quelconque. » [...] « Dieu, le Très-Haut, est l'être *nécessaire*, dans lequel ... il n'y a pas de composition. »

20. *Sermon* 83, JAH 3, p. 152. Cf. *Sermon* 80, JAH 3, p. 133, *Sermon* 71, JAH III, p. 77. Dans le *Sermon allemand* 15, Eckhart affirme aussi que Dieu est « Celui qui est sans nom, qui est la négation de tous les noms et qui n'eut jamais de nom. »

21. Maïmonide, *Le Guide des Perplexes* I, 63, p. 282-283 (trad. de l'arabe par Salomon Munk). Cf. *Le Guide des Perplexes* I, 60, p. 144 (trad. de l'arabe par Salomon Munk).

22. Voir *Guide des Perplexes* I, 61.

23. YHVH montre l'équivalence entre l'être et l'existence. Il est donc le seul mot qui ne représente rien mais qui est. C'est en ce sens que Maïmonide explique que ce n'est pas la prononciation de ces lettres qui est importante. Il ne faut pas comprendre le tétragramme comme une singularité ou une anomalie du type linguistique mais comme le signe et la marque de l'auto-identité du fondement. Eckhart va reprendre ces analyses dans son Commentaire de *ego sum qui sum* (*In Exod*., n. 14-21) précisément parce que pour l'un et l'autre auteur la répétition est la marque de l'unicité de Dieu, le seul et unique être, par l'identification de la copule et de l'attribut au sujet.

24. Deutéronome 6. Épître aux Galates 3.

25. *In Exod*., n. 73, cité dans Zum-Brunn et de Libera, 1984, p. 148.

26. « C'est ainsi que les attributs négatifs te rapprochent de la connaissance de Dieu et de sa perception... car, à mesure qu'il te sera manifesté par une démonstration qu'une chose qu'on croyait exister en Dieu dit être niée de lui, tu te seras indubitablement rapproché de lui d'un degré de plus, c'est de cette manière que certains hommes se trouvent très rapprochés de lui, tandis que d'autres en sont extrêmement éloignés... Comprends bien cela, sache-le, et tu t'en trouveras heureux. » *Guide des Perplexes* I, 52.

27. Maïmonide, *Guide des Perplexes* I, 60 (trad. de l'arabe par Salomon Munk).

28. Eckhart, *Sermon* 52, JAH II, p. 47.

29. Notons que si Maïmonide insiste particulièrement sur les vertus intellectuelles dans son œuvre, c'est d'abord pour réagir contre l'ignorance et la superstition ; ensuite, parce que, à ses yeux, il n'y a pas de bien véritable et stable sans science méthodique. La connaissance fait cesser la haine, l'amour est en raison de la connaissance la plus étendue et la plus mûrie. L'amour de Dieu suppose une profonde intelligence de tout l'être et de la sagesse qui s'y révèle.

30. Moïse Maïmonide, *Guide des Perplexes* I, chap. 2, p. 39 (trad. de l'arabe par Salomon Munk).

31. Eckhart, *In Genesim* III, 7, n. 202 (sur la chute originelle. *Leurs yeux s'ouvrirent à tous deux* Gen. III, 7), *OLME* 1, p. 510-513. Cf. *In Genesim* n. 116 : « Il faut encore noter ce que dit Maïmonide au livre I, chap. 2 du *Guide des Perplexes* : « L'intellect dont Dieu a doté Adam dès le principe est la perfection suprême qui était en lui avant la faute. C'est en raison de cet intellect qu'il est dit qu'Adam fut créé à l'image de Dieu. C'est grâce à cet intellect que Dieu s'est entretenu avec lui », « dont l'intellect a été d'emblée promu à la perfection suprême ». « C'est pourquoi il est dit : « Vous ne l'avez qu'un peu abaissé en-dessous des anges ». (Psaume 8, 6). Le pluriel *Faisons* est expliqué ainsi par Maïmonide : « Les intelligences séparés » selon Aristote, « les anges » selon la Bible, « sont intermédiaires entre le Créateur et les autres réalités. Elles meuvent les sphères du ciel dont le mouvement est cause de toute génération et de tout ce qui est engendrable. Tu ne découvriras aucune œuvre que le Créateur accomplisse dans la main de l'ange. C'est pourquoi des sages ont interprété l'expression Faisons l'homme comme un langage tenu par plusieurs sujets, comme si le Créateur n'opérait rien qu'il ne l'ait d'abord examiné de concert avec des esprits supérieurs. Cela mérite notre admiration. Et pourtant (dit encore Maïmonide), une formule similaire se lit chez Platon assurant que le Créateur considère toutes choses dans un monde intelligible et qu'il produit des êtres à partir de lui. Cf. *In Genesim* n. 117 : « Des sages ont aussi pensé que le Créateur n'accomplit rien qu'avec l'approbation du conseil supérieur. » Et plus loin : « Ils ont également dit que Dieu et son conseil se sont entendus au sujet de chaque membre qui est en l'homme et l'ont disposé dans son organisme. » « Contrairement à ce qu'ont imaginé des insensés, le sens de toutes ces formules n'est pas d'affirmer que le Créateur parle ou réfléchit », (...) « ni pour ses desseins recoure à l'aide d'autrui. C'est bien plutôt de déclarer que chacun des êtres et chaque membre chez tout vivant » (...) « tel qu'il a été créé existent par l'entremise des anges ». Tel est l'enseignement de Maïmonide (*Guide des Perplexes* I, 7, p. 99-100, trad. de l'arabe par Salomon Munk).

32. Le problème fondamental consiste alors à concilier le principe de causalité qui régit le monde sensible avec le principe de perfection qui domine le monde intelligible. Cette conciliation s'opère dans la conscience humaine où l'intellect passif passe à l'acte quand il reçoit les formes, c'est-à-dire l'essence des choses. La forme qui constitue notre nature supérieure sollicite la forme infinie de l'intellect agent qui ne demande qu'à s'épancher et à féconder notre intellect. Devenu acquis, l'intellect connaît son propre être, et les réalités essentielles, il voit la vérité, il fait nécessairement le bien, il est nécessairement heureux. Du sein des choses s'élève une aspiration vers l'intelligible. Cette aspiration vient de la forme qui se sent attirée vers la forme supérieure, laquelle de son côté ne demande qu'à se donner et à recueillir devers l'intelligible exilé dans le monde de la matière. Ici-bas la conciliation ne saurait être pleinement réalisée, car nous ne saisissons que certains aspects de la vérité. « Louange à Celui qui est tellement sublime, s'écrie Maïmonide, que, lorsque les Intelligences contemplent son essence, leur compréhension se change en incapacité, et, lorsqu'elles examinent comment ses actions résultent de sa volonté, leur science devient ignorance, et, quand les lèvres veulent le magnifier par des attributs, la plus belle éloquence n'est qu'un misérable bégaiement. » *Guide des Perplexes* I, 58, p. 248. Cf. Al-Farabi, *Épître sur l'intellect* 15, trad. de Philippe Vallat Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 23 *sqq*.

33. Et cet homme juste est Moïse à la fois philosophe et prophète.

34. Maïmonide, *Guide des Perplexes* I, 1, p. 30.

35. Condition nécessaire mais non suffisante de l'inspiration prophétique et, à un degré moindre, de la foi en la Révélation de Dieu à ses prophètes, la crainte de Dieu n'est pas la peur qui est anticipation et attente du mal et de la souffrance, en relation avec une culpabilité et un destin. « Le roi qui s'attache à l'homme et l'accompagne, c'est l'intellect qui s'épanche sur nous et qui est le lien entre nous et Dieu ; et, de même que nous le percevons au moyen de cette lumière qu'il épanche sur nous, comme il est dit : « par ta lumière nous voyons la lumière » (Ps 36 : 10), de même c'est au moyen de cette lumière qu'il nous observe et c'est par elle qu'il est toujours avec nous, nous enveloppant de son regard : « L'homme pourra-t-il se cacher dans une retraite de

manière à ce que je ne le voie pas ? » (Jr 23, 24) ? » *Guide des Perplexes* III, 52, p. 626. Cette crainte révérencielle exclut la peur, et tisse aussi les premiers fils de la trame de confiance en une Providence personnelle qui devient le principe et le terme de la foi. À l'encontre d'autres interprétations qui situent le principe d'une telle connaissance hors du corpus des commandements qu'implique le service de Dieu, ce théocentrisme radical, tout au contraire, l'intègre ou le réintègre à l'intérieur du champ des commandements. « Je suis l'Éternel ton Dieu » : ces premiers termes du Code de l'Alliance au Livre de l'Exode, ne sont pas une sorte de prologue qui tiendrait ses fondements hors de l'Alliance même. Ils font commandement de connaître Dieu comme principe et fin de tous les autres commandements. Et c'est pourquoi l'interdit de l'idolâtrie le suit immédiatement. « Il faut savoir que toutes les cérémonies du culte, comme la lecture de la Loi, la prière et la pratique d'autres commandements, n'ont d'autre but que de t'exercer à t'occuper des commandements de Dieu au lieu de t'occuper des choses mondaines, et, pour ainsi dire, de ne t'occuper que de Dieu seul et pas d'autre chose. » *Guide des Perplexes* III, 51, p. 619 (trad. de l'arabe par Salomon Munk).

36. Deux conceptions du service de Dieu sont à l'œuvre de ce fait. Il y a le service intéressé qui procède de la crainte de Dieu mais qui, ne s'attachant pas au Nom, comporte une requête de rémunération, de rétribution. Cette conception n'est pas à rejeter car elle possède une vertu pédagogique permettant de maîtriser les vertus de l'imaginaire. C'est elle qui sous-tend les discours des compagnons de Job. Et il y a le service désintéressé de Dieu qui a non plus valeur instrumentale mais qui possède en lui-même sa fin. En observant le commandement de connaître Dieu et en s'y exerçant, l'adorateur accomplit la Loi en un service désintéressé. Il est entré dans la chambre du roi. La connaissance qu'il a de Dieu est à l'exacte mesure de celle que Dieu a de lui et il découvre Dieu comme Providence attachée aux moindres de ses gestes. « Par ta lumière, nous voyons la lumière » Ps 36, 10.

37. La foi vaut aussi selon le comportement qu'elle engendre. Si elle engendre l'obéissance, celle-ci peut mener à la pratique de la charité et de la justice, conduisant à l'amour de ce qui est raisonnable et par là au consentement libre ; l'obéissance ouvre l'accès au salut sans la connaissance ; il ne s'agit pas de connaître la vérité, mais d'avoir une attitude pieuse.

38. *Guide des Perplexes* III, 51, trad. de l'arabe par S Munk, p. 437-438. Cf. *Guide des Perplexes* III, 28, p. 215 : « Avec quelle énergie l'écriture insiste sur l'amour de Dieu : « De tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton pouvoir, dit le Deutéronome VI, 5 » ! »

39. *Guide des Perplexes* III, 51, p. 441. Cf. *Guide des Perplexes* III, 51, p. 442 : « Dans la jeunesse les impulsions physiques contrecarrent la plupart des qualités morales, notamment cette pensée pure résultant de la perfection des idées qui portent l'homme à aimer Dieu passionnément. » Dieu est d'autant plus digne d'amour qu'il se donne d'autant plus qu'on le recherche plus ardemment. Plus on s'unit à lui et plus il s'unit à nous. Il y a là une solidarité de sympathie et de coopération qui va jusqu'à devenir participation totale après la mort. C'est à cet état que les Docteurs du Talmud font allusion, lorsque, à propos de la mort de Moïse, d'Aaron et de Myriam, ils déclarent que ces trois personnages moururent dans un baiser de Dieu (*Talmud, Baba bathra*, 17a). Cette expression signifie qu'ils quittèrent ce monde dans les ineffables délices de l'amour intellectuel de Dieu.

40. Édouard-Henri Weber, « Petite étincelle et fond de l'âme » in *Voici Maître Eckhart*, J. Millon, 1994, p. 109.

41. *Sermon* 9, JAH I, p. 102.

42. *Sermon* 20a, JAH I, p. 174. Cf. *Sermon* 20b : « Cette petite étincelle est nue, dressée sans aucune souffrance dans l'être de Dieu. L'âme ressemble aussi aux bons anges qui opèrent continuellement en Dieu, reçoivent de Dieu, reportent toutes leurs opérations en Dieu et reçoivent Dieu de Dieu en Dieu. La petite étincelle de l'intellect ressemble à ces bons anges, créée par Dieu sans intermédiaire, lumière transcendante, image de la nature divine et créée par Dieu. L'âme porte en soi cette lumière. » *Sermon* 20b, JAH I, p. 180.

43. Par l'étincelle, Eckhart entendrait donc une réalité ontologique au plus intime de l'âme, et qui constituerait sa parenté divine.

44. *Sermon* 26, JAH I, p. 220.

45. *Ibidem*.

46. L'image de la Trinité dans le fond de l'âme telle que saint Augustin l'avait développée dans le *De Trinitate*. C'est par ce « visage supérieur », en tant qu'il se situe dans l'éternité, que l'âme est tournée vers Dieu.

47. À l'école de Thomas qui, pour les dons infus de la lumière propre à la foi théologale principe de connaissance de foi et de l'amour infus de charité, conjugue statut créé et principe incréé, Eckhart souligne vivement en la grâce sa référence essentielle à l'essence divine en elle-même, en sa nudité.

48. Il faut alors voir ainsi dans l'intellect cette puissance qui effectue sans cesse la percée dans l'être pour atteindre Dieu comme Trinité immanente et non plus comme Trinité *ad extra*, non plus comme Père, Fils et Esprit. « Adorer le Père en esprit et en vérité » c'est donc le chercher dans son Fond, dans son essence – ce qu'Eckhart nomme par trois images : « moëlle », « noyau », « veine ». En cela, il veut désigner la *puritas essendi*, le quatrième point de son programme de prédication. Et à travers la percée réalisée par la partie la plus noble de l'âme, par l'intellect agent, ou la raison supérieure, Eckhart établit un lien étroit entre le quatrième et le troisième point de ce programme de prédication, montrant que seule l'étincelle de l'âme, en tant qu'elle vit de Dieu et en Dieu, soit tout entière dans l'éternité, est capable de réaliser cette percée dans le fond ou dans le cœur de la paternité, dans l'abîme trinitaire.

49. *Sermon* 29, JAH I, p. 237.

50. *Sermon* 53, JAH II, p. 151. Cf. *Sermon* 9, JAH I, p. 104.

51. *Ibidem.*

52. « Où Dieu est, Il prononce cette Parole ; où Dieu n'est pas, Il ne parle pas » *Id.*, p. 152.

53. *Sermon* 6, JAH I, p. 85.

54. « Le Père prononce selon le mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement, dans son Verbe éternel. » *Sermon* 49, JAH II, p. 119.

55. Le Fils de Dieu a en commun avec le Père la nature incréée, mais non la personne. Quant au fils de l'homme, il n'a en commun avec Dieu le Père ni la nature incréée ni la personne. Toutefois, le Christ est Fils de Dieu et fils de l'homme. Maître Eckhart échappe ainsi à la thèse monophysite et reste fidèle au dogme de Chalcédoine (« une personne en deux natures »). Il s'inscrit dans l'héritage de son maître Thomas d'Aquin.

56. Saint Paul, Colossiens 1, 15.

57. *L'image n'est plus ce reflet trompeur qui nous éloigne de la vérité du modèle comme Platon le pensait. Pour Eckhart, l'image (*Abbild / imago*) porte en elle la réalité du modèle (*Urbild / exemplar*). Ainsi, quand Dieu crée l'homme à son image, Il ne l'éloigne pas de Lui, Il lui offre, au contraire, quelque chose de l'ordre d'une parenté. Il y a dans l'âme une puissance – elle est tout à fait détachée et toute pure en elle-même et parente de la nature divine. » (*Sermon *27, JAH I, p. 227) ; « Il est quelque chose au-dessus de tout l'être créé de l'âme ... C'est apparenté à la nature divine, c'est « un » en soi, cela n'a rien de commun avec quoi que ce soit. Bien des clercs fameux ont trébuché sur ce point. » (*Sermon *28, JAH I, p. 233).*

58. *Dans plusieurs autres* Sermons*, il désigne cette grande noblesse par la métaphore de l'étincelle, « une lumière imprimée d'en haut » (*Sermon *20a, JAH I, p. 275), dit-il. Et Maître Eckhart ajoute : « cette petite étincelle est si apparentée à Dieu, poursuit-il, qu'elle est un « un » unique indifférencié et qu'elle porte en soi l'image de toutes les créatures. »*

59. En effet, il dit : « Le plus intime et le plus noble dans la nature divine est reproduit très véritablement dans l'image de l'âme. » *Sermon*16b, JAH I, p. 150.

60. *L'équivocité du terme d'image chez Eckhart exige de dégager un contexte qui seul, permettrait de voir s'il s'agissait d'une image-copie ou d'un modèle.*

61. Eckhart, *Sermon* 26, JAH I, p. 221.

62. Permettant la production du monde à partir de la doctrine plotinienne des deux actes.
63. Selon une dialectique du pli et du repli que traduit la notion d'*inquantum* (« en tant que »).
64. Eckhart, *Sermon* 102, p. 65.
65. *Sermon* 103, p. 110.
66. *Sermon* 52, JAH II, p. 149 : « Dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et au-dessus de la distinction, j'étais moi-même, je me voulais moi-même, je me connaissais moi-même pour faire cet homme [que je suis]. C'est pourquoi je suis cause de moi-même selon mon être qui est éternel, et non pas selon mon devenir qui est temporel. C'est pourquoi je suis non-né *(ungeboren)* et selon mon mode non-né, je ne puis jamais mourir. Selon mon mode non-né, j'ai été éternellement et je suis maintenant et je dois demeurer éternellement. »
67. *Sermon* 12, JAH I, p. 123.
68. Maïmonide, *Guide des Perplexes*, Introduction, p. 11.
69. *Guide des Perplexes* III, 51, p. 450.
70. Eckhart, *Sermon* 15, JAH II, p. 141.
71. *Sermon* 103, Traduit du moyen-haut allemand par G. Pfister, Éd. Arfuyen, Orbey, 2004, p. 120.
72. *Sermon* 103, p. 111.
73. *Sermon* 52, JAH II, p. 149.
74. Jean 20, 1-2. 11-18.
75. Eckhart, *Sermon* 55, JAH II, p. 170-174.
76. *Ibidem*, p. 174.
77. *Ibid*. p. 171.
78. Jean 12, 1-8.
79. Comme celle de Moïse Maïmonide, la pensée philosophique d'Eckhart n'est pas systématique mais consiste à observer ce qui se passe à l'intérieur du sujet. C'est pourquoi Eckhart envisage de nombreuses figures comme celles de Marie-Madeleine, de Marthe, de Paul – et enfin celle du Christ lui-même, image par excellence parce qu'elle dépasse nos images et nos représentations. Eckhart développe donc une anthropologie négative qui axe sa prédication sur l'accomplissement des Béatitudes et en particulier sur la pauvreté en esprit. Cette pauvreté, synonyme d'humilité et de détachement de soi-même et de toute la multiplicité créée, est une reconnaissance consciente et libre de son indigence ontologique, mais aussi une exigence spirituelle forte : « Or nous disons : Dieu n'est ni être ni doué d'intellect et il ne connaît ni ceci ni cela. Ainsi donc, Dieu est libéré de toutes choses et c'est pourquoi il est toutes choses. Celui-là donc qui doit être pauvre en esprit doit être pauvre de tout son propre savoir, en sorte qu'il ne sache rien d'aucune chose, ni de Dieu, ni de la créature, ni de lui-même. Il est donc nécessaire que l'homme désire ne rien pouvoir savoir ni connaître des œuvres de Dieu. De cette manière l'homme peut être pauvre de son propre savoir. » *Sermon* 52, JAH II, p. 147.

AUTEUR

ISABELLE RAVIOLO

ICP- Paris / ERMR-MSH-Lorraine.