

Marie-Anne Vannier

LA PLACE DES PÈRES DANS L'ŒUVRE D'ECKHART

Maintenant que l'œuvre d'Eckhart est presque entièrement éditée, il est possible d'en étudier les sources. Or, elles sont nombreuses. À sa manière, Eckhart reprend «le discours scolastique, qui inclut trois types de matériaux : les attestations bibliques, les autorités au sens strict, i.e. les affirmations des saints (les textes des Pères pour l'essentiel) et les raisons»¹, comme cela ressort de *L'œuvre tripartite*. Mais il ajoute les sources hébraïques, en particulier Maïmonide, et donne une place centrale aux Pères de l'Église. De plus, il propose, en quelque sorte, le principe d'organisation de ses sources, en appelant Aristote : le Philosophe, Maïmonide : le Rabbin, et Augustin : le Théologien, sans oublier la Bible, qui est la source première.

Or, l'étude des sources s'est principalement concentrée, ces dernières décennies, sur les sources philosophiques de sa pensée, qui sont nombreuses et importantes, mais cela a souvent amené à présenter Eckhart comme un disciple de Denys l'Aréopagite². Il est vrai que, comme tout auteur du Moyen Âge, le Thuringien a été marqué par l'Aréopagite, en particulier pour le choix de la voie négative, mais cette référence à Denys est loin d'être unique et prédominante, et ne fait pas d'Eckhart un philosophe néoplatonicien, même s'il souligne l'importance de l'Un. Le Thuringien a également pris en compte d'autres auteurs, en particulier S. Augustin et, il ressort de l'*Index Auctorum*, en cours de réalisation,

1. A. BOUREAU, «L'usage des textes patristiques dans les controverses scolastiques», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91 (2007), p. 41.

2. A. DE LIBERA, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1984.

que si cent treize références sont attribuées à Denys (presque autant que pour Origène), quelque cinq mille reviennent à Augustin. D'autres Pères de l'Église ont également une place importante dans l'œuvre d'Eckhart, en particulier Origène, Jérôme, Isidore de Séville..., ce qui amène à s'interroger sur le sens de cette référence aux Pères.

Apparemment, en tant que *Magister in Sacra Pagina*, Eckhart puise largement aux sources patristiques, car les Pères sont de grands commentateurs de l'Écriture et l'aident à retrouver le texte biblique original et sa signification. Parmi les Pères, c'est surtout avec Augustin qu'il mène un dialogue quasi ininterrompu, à tel point qu'il est difficile d'en retrouver toutes les citations, mais il en va de même pour les références à d'autres Pères, ce qui nous amène à un autre volet de la recherche : celui des sources à identifier.

Des sources à identifier

En effet, si certaines sources patristiques d'Eckhart sont identifiées dans l'édition Kohlhammer, d'autres demandent encore à l'être. Tel est, on l'a déjà noté, l'objet du projet ANR - 17 - FRAL - 0002 TEAPREA. Pour en préciser l'enjeu, nous prendrons ici deux exemples, concernant Maxime le Confesseur et Origène. Eckhart ne cite explicitement Maxime le Confesseur qu'une seule fois, alors qu'il se réfère plus fréquemment à lui, ne serait-ce qu'avec la célèbre phrase qu'il emprunte aux *Questions à Thalassios* : « Devenir par grâce ce que Dieu est par nature »³, bien qu'il emprunte peut-être aussi cette phrase à Augustin. Il en va, de manière analogue, pour Origène. Cette fois, le Thuringien se réfère plus fréquemment à l'Alexandrin, mais, au début du *Sermon* 101, qui ouvre le cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme, la référence donnée pour la citation : « Que cette naissance se produise toujours, à quoi cela me sert-il si elle ne se produit pas en moi ? » est Augustin, alors que l'auteur en est Origène. S'agit-il d'une erreur de copiste, en raison de la fréquence des citations augustiniennes ou de l'autorité reconnue de l'évêque d'Hippone ? On ne sait.

D'autre part, lorsque Eckhart écrit : « Un maître a dit », il importe d'identifier ce maître. Souvent, il s'agit d'Origène. Or, au Moyen Âge, Origène était parfois discrédité, plus en raison de l'origénisme que de sa propre œuvre. Telle est peut-être la raison pour laquelle Eckhart ne le cite pas toujours explicitement, mais il n'en engage pas moins un dialogue avec l'Alexandrin, dont il importerait de préciser les composantes, d'où l'importance de commencer par identifier l'ensemble de ses sources.

3. *Sermon* 66.

Or, ces sources patristiques, si elles viennent de florilèges patristiques, mais surtout de la Glose ordinaire et de la *Catena aurea*⁴ ne s'y réduisent pas. Eckhart ne se contente pas de morceaux choisis des Pères, il va directement au texte et en retient l'intuition principale, comme cela ressort, par exemple, pour Jean Cassien. Il prend en compte l'importance décisive de sa Deuxième *Conférence*, relative à la *discretio*, au discernement qui est la boussole de la vie spirituelle et qui devient la pierre d'angle de ses *Entretiens spirituels*. Il procède de la même manière avec la Neuvième *Conférence*, traitant de la prière de feu, dont il dégage l'enjeu dans son *Commentaire du Notre Père*, enjeu qu'il met en rapport, cette fois, avec la filiation divine.

Sans doute Eckhart connaissait-il les *Collationes* de Jean Cassien, qu'il avait dû lire quand il était novice et dont il entendait régulièrement la lecture au réfectoire, comme en témoignent les *Viate Fratrum*, mais il les relit pour elles-mêmes et en dégage la substantifique moelle. Il utilise la même méthode pour nombre d'autres textes patristiques.

Il faudrait également ajouter qu'Eckhart connaissait certains textes patristiques par le Bréviaire dominicain et par les Offices, fixés en 1254 par Humbert de Romans. Tout un travail serait à faire pour les identifier⁵ et pour préciser comment Eckhart les a repris. Mais, là encore, Eckhart n'a pas pu se contenter des passages retenus, mais il a dû aller consulter les textes de chaque auteur, ce qui amène à s'interroger sur la bibliothèque dont il disposait.

La bibliothèque Amploniana n'existait pas encore. Celle du couvent des Dominicains, récemment terminé, était-elle assez fournie ou Eckhart a-t-il bénéficié d'autres bibliothèques à Erfurt, ou a-t-il surtout tiré parti de celles de Paris? On sait que la bibliothèque de la Sorbonne était bien fournie, Eckhart a dû y faire son miel.

D'autre part, la manière de citer les *auctoritates* était plus souple à l'époque qu'aujourd'hui et les références exactes ne sont pas données comme telles, d'où une difficulté pour nous dans le travail d'identification.

Une autre difficulté s'ajoute : celle de la langue : si Eckhart pouvait consulter aisément les textes des Pères latins, il n'en allait pas de même des textes des Pères grecs qu'il a dû lire dans les traductions latines : celles de Rufin pour Origène, de Jean Scot Érigène pour Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur..., auxquelles s'ajoutent des entreprises de traduction plus récentes, dont il a bénéficié : celles de Burgundio de Pise qui a largement contribué à la connaissance des Pères grecs en

4. Publiée par A. GUARIENTI, Turin-Rome, Marietti, 1953.

5. Cf. W.R. BONNIWELL, *A History of the Dominican Liturgy 1215-1945*, New York, J. F. Wagner, 1945; Ph. GLEESON, «Dominican liturgical manuscripts before 1254», *Archivum Fratrum Praedicatorum* XLII (1972), p. 81-135.

Occident, celle de Robert Grosseteste..., sans oublier les *Sentences* de Pierre Lombard, qu'il connaissait fort bien et où l'on trouve de nombreuses citations patristiques.

L'enjeu de cette référence aux Pères

Mais, cette identification des sources patristiques de l'œuvre eckhartienne n'est pas seulement un travail philologique, elle amène également à rechercher quel usage Eckhart fait de ses sources, comment il se les réapproprie, quelle interprétation il en donne, tant dans son œuvre latine qu'allemande.

S'il est un intellectuel majeur du Moyen Âge, qui connaissait fort bien ses gammes patristiques, il n'en demeure pas moins qu'Eckhart les a utilisées en fonction de son intuition de départ. Or, les Pères de l'Église présentent l'avantage d'avoir une expérience analogue à la sienne et d'essayer de dégager la vérité de l'Écriture. Ils réalisent, en même temps, une première synthèse théologique qu'Eckhart ne manquera pas de reprendre et de développer. L'étude de l'orchestration de leurs textes dans son œuvre nous permettra de mieux comprendre sa méthode et son but, ce qui renouvellera également la lecture de son œuvre, d'où l'intérêt de ce patient travail préliminaire d'identification des sources que nous allons réaliser.

Pour ce faire, nous choisirons dans son œuvre deux textes de référence, l'un allemand, l'autre latin : son cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme que sont les *Sermons* 101 à 104, et qui amène au cœur de sa pensée, et le *Sermon pour la fête de S. Augustin*, et nous rechercherons comment Eckhart y lit les Pères de l'Église.

La place des Pères dans le cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme

Même si le cycle de sermons sur la naissance de Dieu dans l'âme s'ouvre avec la référence faussement attribuée à Augustin, comme on l'a vu, force est de constater qu'Augustin n'est pas souvent cité dans ce texte. Il n'y est mentionné qu'à quatre reprises, et peut-être même deux fois seulement, dans la mesure où l'une des citations vient plutôt de S. Bernard et l'autre n'est certainement pas de lui.

Cependant, l'orientation générale des *Sermons* 101 à 104 est fondamentalement johannique et patristique, augustinienne, tout en étant marquée par la patristique grecque, où la divinisation a une place centrale, sans oublier l'apport de Jean Scot Érigène, des Victorins... Or, cette perspective n'est pas neutre ; elle montre à quel point Eckhart

s'inscrit dans la tradition. En même temps, elle fait ressortir son originalité.

En effet, plus radicalement que S. Thomas d'Aquin, qui avait maintenu les deux options sotériologiques, avec l'idée que le salut soit inscrit dans la création, soit intervient comme rachat, Eckhart se démarque nettement de S. Anselme et renoue avec la tradition patristique pour interpréter le motif de l'Incarnation en termes de divinisation, montrant à la suite d'Irénée de Lyon, qu'il a peut-être connu par l'intermédiaire d'Hippolyte de Rome, d'Athanase d'Alexandrie, de Cyrille... que « Dieu s'est fait homme pour que l'homme participe à la vie de Dieu ». Par le fait même, il est l'un des plus orientaux des Occidentaux et, en reprenant, dans ce cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme, la question de la divinisation, de manière spéculative et dialectique, il lui donne toute sa force.

Sans doute S. Bernard avait-il envisagé la question avant lui, mais de manière différente. Si Bernard, et après lui les cisterciens, en particulier Guerric d'Igny, parlaient des trois avènements du Christ — temporel : l'Incarnation ; spirituel : la naissance de Dieu dans l'âme ; eschatologique : le retour du Christ — Eckhart part non pas du temps, mais de l'éternité, pour évoquer la naissance éternelle, avant d'en venir à l'Incarnation et à la naissance de Dieu dans l'âme. Il réinterprète ici l'apport du *Sermon II* de Thomas d'Aquin pour Noël, où celui-ci disait : « Triple est la naissance : éternelle au sein du Père, dans le temps du sein de la mère, spirituelle en nos cœurs ».

Dans son magistral article sur « La naissance de Dieu dans l'âme », Hugo Rahner⁶ avait souligné l'importance de la référence aux Pères pour la reconnaissance de la solidité de la pensée d'Eckhart et avait proposé un dossier substantiel de textes patristiques sur la naissance de Dieu dans l'âme. Il avait conclu, en mettant en évidence l'apport d'Origène et d'Augustin, sans oublier celui d'un certain nombre de penseurs médiévaux, en soulignant l'originalité de la perspective eckhartienne⁷. En partant de l'acquis de son article, il est possible aujourd'hui de développer la question, tant du côté théologique que de celui des sources. Dans cet article, nous nous contenterons de donner quelques orientations, et tout d'abord du côté des sources patristiques

6. H. RAHNER, « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen », *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935), p. 333-418.

7. H. RAHNER, art. cité., p. 411-418.

*Les Pères, cités dans le cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme**1. Augustin*

D'entrée de jeu, Eckhart se réfère à Augustin, comme les autres médiévaux⁸, mais aussi de manière originale. Même si la citation lui est faussement attribuée, l'esprit est là : Eckhart se situe dans la perspective augustinienne de la divinisation, ce qui manifeste également la lecture qu'il fait d'Augustin, une lecture ouverte, correspondant à celle de l'Augustin d'avant la polémique pélagienne, qui interprète le motif de l'Incarnation, en termes de divinisation, articulant ainsi christologie et anthropologie.

Quand il cite Augustin dans le second point du *Sermon 101*, i. e. lorsqu'il envisage l'attitude à adopter par rapport à cette naissance (même si la citation d'Augustin, qui est tirée des *Confessions*, demande à être précisée, car il ne s'agit pas de X, 24, 35), la référence augustinienne illustrerait davantage le premier point de son cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme : le lieu de la naissance, dans la mesure où il dit : « J'ai conscience d'une chose en moi qui précède et prépare mon âme : si elle était accomplie et affermie en moi, cela ne pourrait être que la vie éternelle ». À quoi renvoie-t-il, en effet, si ce n'est au Maître intérieur, qui est en lui, ou à l'*acies mentis*, à la fine pointe de l'esprit⁹, qui est en dialogue avec son Créateur, qui exprime la noblesse de l'âme et, d'une certaine manière, l'image de Dieu en chacun et qui, par nature, échappe ? L'évêque d'Hippone lui permet d'en rendre compte en des termes simples, accessibles à tous, comme le Thuringien s'est proposé de le faire au début de son sermon.

La seconde citation d'Augustin est tirée, cette fois, du *De vera religione* (30, 72) et intervient au second point du *Sermon 102*, consacré au lieu de la naissance. Eckhart y reprend le passage où Augustin dit qu'« il en est beaucoup qui ont cherché la lumière et la vérité, mais tout extérieurement, là où elle n'est pas ». En reprenant la célèbre distinction augustinienne *foris-intus*, Eckhart invite à revenir à l'intériorité, au « petit château-fort de l'âme »¹⁰.

À considérer ces deux citations, force est de constater qu'elles renvoient à la même idée du Maître intérieur, à la *puritas essendi*, à l'essence de l'âme. En se référant à Augustin, Eckhart dispose d'une auto-

8. F. DOLBEAU, « La transmission des œuvres d'Augustin et l'évolution intellectuelle de l'Occident médiéval (V^e-XV^e siècle) », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 89 (2013), p. 229-252.

9. M. TARDIEU, « *Psuchaios spinthèr. Scintilla animae*. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart », *REAug* 21 (1975), p. 225-255.

10. ECKHART, *Sermon 2*.

rité pour rendre compte de la nature de l'image de Dieu en l'homme. Il fait d'ailleurs de même dans le *Sermon latin XLIX*.

Plus largement, la dialectique de l'image qu'il déploie dans le *Sermon 40*, en passant de la *Bild* à l'*Entbildung*, avant d'en venir à l'*Einbildung* et à l'*Überbildung*¹¹ n'est pas sans rappeler le jeu verbal augustinien sur la *forma*, tant dans le *De Trinitate* que dans le *Sermon 125* et dans nombre d'autres textes, et qui a donné lieu au schème *creatio, conversio, formatio*¹². Le point de départ est identique : la *forma* augustinienne ou la *Bild* eckhartienne, qui renvoie à la pureté de l'image de Dieu en l'homme. Pour retrouver cette image, Augustin propose la conversion et Eckhart, le détachement. Au XIV^e siècle, la conversion n'avait plus le même sens et la même fonction que dans les premiers siècles. Quant au résultat, il est analogue : la constitution de l'être, exprimée par la *formatio* et par l'*Einbildung*. Simplement, Eckhart va plus loin qu'Augustin, dans la mesure où il envisage l'*Überbildung*¹³, qui implique déjà le passage à l'éternité.

D'autre part, il ne se réfère pas seulement à Augustin pour préciser le lieu de la naissance de Dieu dans l'âme, mais également à Origène, ainsi qu'à Grégoire de Nysse et à Jean Cassien qui invitent à faire de notre cœur l'arche de l'alliance.

2. Origène

Il n'est pas sans s'inspirer du début de l'*Homélie XXVI sur Josué*, où Origène dit que « Notre Seigneur nous demande un emplacement pour y construire et y habiter ; et nous devons si bien nous transformer dans la pureté du cœur, la sincérité de l'âme, la sainteté du corps et de l'esprit — que le Seigneur daigne recevoir une place dans notre âme, y bâtir sa demeure et y habiter ». Sans doute la perspective d'Origène est-elle légèrement différente, dans la mesure où l'Alexandrin passe de la réflexion sur le lieu de la naissance à l'attitude à adopter, mais il n'en prend pas moins en compte le lieu, sur un plan ontologique, du fait que, quelques lignes plus loin, il présente « le lieu où doit habiter Jésus » comme « une montagne qui porte du fruit ». Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est le fruit de la grâce, l'expression de la vie trinitaire ? En reprenant la réflexion d'Origène, Eckhart bénéficie de son apport théologique, ce qui l'amène à développer une nouvelle théologie morale, tout entière ancrée dans la vie trinitaire. En effet, l'accueil de la naissance de Dieu dans l'âme n'est

11. DW II, p. 688 : « Wenn sich daher der Mensch in Liebe ganz zu Gott fügt, so wird er entbildet und eingebildet und überbildet in der göttlichen Einförmigkeit, indem er mit Gott eins ist »

12. Cf. M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1991, 2^e éd. aug. 1997.

13. Cf. M.-A. VANNIER (éd.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2014, 2^e éd. 2016.

autre que l'accueil du Verbe que le Père envoie et cet accueil est rendu possible par la grâce. De nouveau, Eckhart est influencé par les Pères grecs pour lesquels la morale n'existe que fondée ontologiquement.

Il en va de manière analogue de la relecture des *Homélies sur les Nombres* d'Origène avec la métaphore du puits, qui exprime l'image de Dieu en l'homme. Ce puits, où jaillit l'eau vive, peut être obstrué par des soucis divers et il importe de le désencombrer pour y retrouver l'eau vive, la pureté et la vie de l'image divine en chacun.

Il ressort de ces deux exemples que la référence aux Pères permet à Eckhart de mieux préciser le lieu de la naissance de Dieu dans l'âme ainsi que l'attitude à adopter. Il en va de même pour les fruits qui en résultent et qui constituent le troisième point de ce cycle, et pour lesquels il se réfère à nouveau à Augustin.

Sans doute introduit-il toute une réflexion sur l'intellect, mais, à la fin du *Sermon* 104, comme dans le *Sermon* 40, il invite à se laisser modeler par Dieu, cette fois, par la Parole.

La lecture qu'Eckhart propose des Pères est à la fois souple et exigeante, souple, car, comme les médiévaux, son rapport aux *auctoritates* est large, il en retient l'esprit et non la lettre. Mais, en même temps, sa lecture est exigeante, car, avant de la déployer, il a pénétré l'œuvre d'un Origène, d'un Augustin, d'un Cassien dans ses intuitions mêmes et il en a fait son miel pour répondre également à son intuition de départ.

Pour mieux le comprendre, nous reprendrons l'un des sermons d'Eckhart: son sermon latin pour la fête de S. Augustin, datant certainement de 1302 ou 1303, ainsi que le *Sermon allemand* 16b, qui le reprend partiellement.

Sermon pour la fête de S. Augustin

À aucun autre Père de l'Église, Eckhart ne consacre une homélie et encore moins deux, ce qui met en évidence le statut privilégié et incontournable d'Augustin.

Comme l'homme noble, d'une certaine manière, Augustin apparaît comme la concrétisation de son cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme, comme l'expression de celui qui vit la divinisation. D'ailleurs, le titre retenu pour les deux sermons: *Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso* est éloquent. Récipient, rempli

De plus, on peut se demander si la tripartition du *Sermon latin*, en fonction de la noblesse du matériau, de l'ordonnance de la forme et de l'importance du poids ne répond pas à la tripartition du cycle sur la naissance de Dieu dans l'âme, avec le lieu de cette naissance, l'attitude à adopter et les fruits à en retirer.

En effet, *la noblesse du matériau* n'est pas sans faire penser à la noblesse de l'âme, dans la mesure où Eckhart met surtout en évidence la sagesse de S. Augustin qui maîtrise remarquablement les trois parties de la philosophie antique : la physique, la logique et l'éthique, et qui, pour la théologie, « s'enrichit d'une double connaissance : l'une "par le miroir et en énigme", l'autre par le miroir et dans la lumière (...), quand la lumière divine, par son effet particulier, rayonne sur les puissances connaissantes et sur le moyen de connaissance, élevant l'intellect vers ce qu'il ne peut naturellement atteindre ».

L'ordonnance de la forme semble répondre à l'attitude à adopter pour que se réalise la naissance de Dieu dans l'âme, attitude qui n'est autre que, d'une part, « l'accomplissement de la vertu dans l'action », comme le manifeste la figure de Marthe dans le *Sermon* 86 et, d'autre part, l'accueil de la grâce.

Quant aux *fruits à retirer* de cette naissance, ne correspondent-ils pas au *poids* qui, pour Augustin, n'est autre que l'amour, le poids de la présence en quelque sorte de Dieu en lui ? Il le semble, là encore, ce qui amène à constater que ces deux textes sur la naissance de Dieu dans l'âme et le *Sermon pour la saint Augustin*, datant à peu près de la même époque, apparaissent comme deux volets de la même réalité : le premier, de manière théorique, le second comme contre-épreuve pratique.

De plus, le *Sermon allemand 16b*, qui reprend le sermon latin en souligne, semble-t-il, l'importance et Eckhart y dit d'entrée de jeu qu'Augustin est une figure de « toute âme bonne et sainte, qui a laissé toutes choses et les prend là où elles sont éternelles ». Puis, il développe sa réflexion sur l'image, sur le lieu de la divinisation qu'est la noblesse de l'âme, le point de dialogue entre l'homme et Dieu.

★

★ ★

L'intérêt de ce texte tient aussi au statut qu'Eckhart donne à Augustin. C'est non seulement une *auctoritas*, mais aussi un *exemplum*, qui illustre le chemin de divinisation, qui montre comment s'articulent théologie trinitaire, christologie et anthropologie.

C'est fondamentalement l'apport anthropologique des textes patristiques qu'Eckhart dégage, de manière parlante pour notre époque, bien que la méthode qu'il utilise pour les étudier soit spécifiquement médiévale.

À la différence de Bernard de Chartres, Eckhart ne dit pas que « nous sommes des nains sur les épaules des géants », mais il se situe dans la tradition vivante des Pères pour dégager leur apport théologique. Il envisage les Pères de l'Église comme nos frères dans la vie de l'Esprit, et, à la lumière de sa propre expérience, il relict leur apport pour son époque.

Une fois que l'ensemble des sources patristiques de l'œuvre eckhartienne sera identifié, il sera possible d'aller plus loin dans l'interprétation de la méthode de lecture des Pères, réalisée par Eckhart et de l'appropriation qu'il a effectuée de leurs œuvres. Cette recherche n'en est que le point de départ.