

LA PERSONNE DU SAINT-ESPRIT

LA PERSONNE DU SAINT-ESPRIT
dans le commentaire de Maître Eckhart sur l'Évangile
de saint Jean

DENIS CHARDONNENS, O.C.D.

Dans son *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*¹, Maître Eckhart propose un enseignement sur la personne du Saint-Esprit, qui mérite que l'on y prête toute son attention si l'on veut approfondir la théologie trinitaire du Maître thuringien et son retentissement dans le cadre d'une mystique de l'union-unité avec Dieu. Si notre auteur paraît privilégier la considération de la deuxième personne de la Trinité autour du thème de la naissance, il n'articule pas moins le traitement du flux immanent du Verbe à partir du Père avec celui de l'Amour en Dieu à partir du Père et du Fils. Autant reconnaître ici une influence prépondérante de l'Évangile selon saint Jean sur la pratique eckhartienne de la théologie, laquelle a pour sujet Dieu Trinité.

Chez lui – comme chez ses contemporains –, l'exercice théologique est comme constamment mesuré à l'aune de la Parole de Dieu exprimée dans l'Écriture et véhiculée par la Tradition de l'Église: elle est le fondement de l'investigation théologique en même temps que sa référence ultime². A cet égard,

¹ Herausgegeben und übersetzt von K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, in *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke*, Die lateinischen Werke, hrsg. von A. Zimmermann und L. Sturlese, III, Stuttgart, 1994 (abréviation: *In Iohan.*). Pour la traduction française du Prologue de saint Jean, cf. *Le commentaire de l'Évangile selon Jean*, Le Prologue (chap. 1,1-18), Texte latin, avant-propos, traduction et notes par A. de Libera, É. Wéber, É. Zum Brunn, dans *L'Œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, Paris, 1989 (abréviation: *ŒLJn*).

² Cf. J.-P. TORRELL, *La théologie catholique*, «Que sais-je? 1269», Paris, 1994, p. 77.

la première tâche du *Magister in sacra pagina* – que fut Eckhart par deux fois à Paris (1302-1303; 1311-1313) – est de lire l'Écriture, c'est-à-dire de l'exposer dans un sens doctrinal³.

L'*Expositio* sur l'Évangile de Jean appartient à l'*Opus tripartitum* qui se compose de l'*opus propositionum*, de l'*opus quaestionum* et de l'*opus expositionum*. Cette œuvre en trois parties – somme de théologie d'un genre nouveau⁴ – date du second séjour parisien du Maître thuringien. Pourtant, le texte, tel que nous le possédons aujourd'hui, ne fut pas intégralement rédigé pendant les années 1311-1313; certains éléments sont antérieurs et il est vraisemblable qu'Eckhart ait poursuivi la rédaction de l'*Œuvre tripartite* au-delà de 1313. Le commentaire sur saint Jean, quant à lui, ne paraît pas être antérieur au deuxième séjour parisien⁵.

L'*Œuvre des expositions* se subdivise d'après le nombre et l'ordre des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament que notre auteur lit sans prolixité:

Quoique tout cela paraisse exiger un océan d'écrits, deux causes cependant servent la brièveté, autant qu'il était permis, et raccourcissent l'œuvre. Premièrement, on présente ici à peine quelques points et qui sont très rarement traités ailleurs. Secondement, tant dans l'*Œuvre des questions* que dans celle des *expositions*, l'exposé est ici discontinu et porte sur un très petit nombre de points en les mettant en relation avec d'autres⁶.

³ Le maître s'adonne en outre à un exercice non moins important, celui de la *disputatio*, et il devra s'acquitter également de la *praedicatio*. Les trois fonctions du maître en théologie sont énoncées dès la fin du XII^e siècle par Pierre le Chantre (cf. *Verbum abbreviatum*, cap. 1 / *PL* 205, 25). Cela sera confirmé par les statuts de la Faculté de théologie de Paris (cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Éd. H. Denifle et É. Châtelain, t. 2, Paris, 1889, n° 1185, p. 683).

⁴ Cf. K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart*, Théologien, prédicateur, mystique, Traduit de l'allemand par J. de Bourgknecht et A. Nadeau, Présentation de R. Imbach et A. Nadeau, «Pensée antique et médiévale – Vestigia 23», Fribourg-Paris, 1997, p. 104-105.

⁵ Cf. K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart*, p. 66.

⁶ Cf. *Prologus generalis in Opus tripartitum*, dans K. Weiss, hrsg., *Die lateinischen Werke*, I, n° 7. Pour la traduction française, cf. *Le commentaire de la Genèse précédé des Prologues* [*ELGn*], Texte latin, introduction, traduction et notes par F. Brunner, A. de Libera, É.-H. Wéber, É. Zum Brunn, dans *L'Œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 1, Paris, 1984,

Dans le *Prooemium* de son commentaire sur Jean, Eckhart fait part de sa méthode d'exégèse des textes s'ouvrant à un point de vue doctrinal:

En expliquant ces paroles et les autres qui suivent, l'auteur se propose, comme dans tous ses écrits, d'expliquer par les raisons naturelles des philosophes les affirmations de la sainte foi chrétienne et de l'Écriture dans les deux Testaments⁷.

La référence aux philosophes se fit d'abord timidement dans les commentaires scripturaires du XIII^{ème} siècle: elle intervint en effet vers 1220 chez Guillaume d'Auvergne et Philippe le Chancelier. Roland de Crémone, formé en arts à Bologne avant son entrée chez les Dominicains, ouvrit largement les portes de l'exégèse aux auteurs païens: son commentaire sur le livre de Job constitue une pierre d'attente dans le développement de l'exégèse universitaire. Après lui, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, les oxfordiens et d'autres iront dans le même sens.

Eckhart, qui s'inscrit dans cette mouvance, n'entend pas seulement faire appel aux raisons naturelles des philosophes dans sa *lectio* sur l'Évangile de Jean et sur les autres textes bibliques, mais aussi dans l'ensemble de ses œuvres. Son propos est en fait d'interpréter la totalité de la foi par les raisons des philosophes, ce qui – comme le note R. Imbach⁸ – n'est pas la position de Thomas d'Aquin. Ce dernier distingue, dans la *Summa contra Gentiles*⁹, les vérités accessibles à la raison, c'est-à-dire celles qui trouvent en Aristote un point d'appui

p. 46-47, n° 7. Dans le même sens, cf. *Prologus in Opus Expositionum I* (LW, I, p. 183-184; CELGn, p. 204-205); *In Iohan. 1,1-2*, § 39, p. 33 (CELJn, § 39, p. 90-91): «Notandum autem quod verba praemissa ad hoc multis modis sunt exposita, ut ex ipsis lector nunc unum, nunc alium pro libito accipiat, prout ipsi videbitur expedire. Quem etiam modum exponendi idem multis modis teneo in multis nostris expositionibus».

⁷ «In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum» (*In Iohan.*, § 2, p. 4; CELJn, § 2, p. 26-27).

⁸ Cf. «La Filosofia nel prologo di S. Giovanni secondo S. Agostino, S. Tommaso e Meister Eckhart», *Studi* 2 (1995) 161-181, ici p. 172.

⁹ Cf. *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 9.

même éloigné, et celles qui ne le sont pas, c'est-à-dire la Trinité et l'œuvre du salut – de l'incarnation à la parousie. Dans le cas des vérités de la foi hors des prises de la raison – celles qui relèvent de la *theologia* et de l'*oikonomia*, selon l'antique distinction des Pères grecs – n'interviennent que des raisons probables et non plus nécessaires:

Pour rendre en effet manifeste la première sorte de vérité, il faut procéder par des raisons démonstratives, qui puissent confondre (*convincere*) l'adversaire. Mais comme de telles raisons ne suffiront pas pour la deuxième sorte de vérité, on ne doit plus avoir alors l'intention de confondre l'adversaire par des raisons, mais seulement celle de réfuter les arguments qu'il oppose à la vérité, puisque la raison naturelle ne peut être contraire à la vérité de la foi [...]. L'unique façon de confondre celui qui s'oppose à une telle vérité se tire de l'autorité de l'Écriture confirmée divinement par les miracles: car ce qui est au-dessus de la raison humaine, nous ne le croyons que si Dieu le révèle. Néanmoins, pour manifester cette sorte de vérité, certaines raisons vraisemblables peuvent être avancées, plus pour exercer et tranquilliser les fidèles que pour confondre les adversaires: car l'insuffisance même des raisons les confirmerait plutôt dans leur erreur, leur faisant penser que c'est pour de si faibles raisons que nous donnons notre consentement à la vérité de la foi¹⁰.

Une telle position ne signifie nullement une dévalorisation de la raison dans la pratique de la théologie, mais elle s'interroge sur la connaissance humaine qui, devant les choses de Dieu, revêt diverses modalités. Aussi, du point de vue de Dieu, n'y a-t-il qu'une vérité une et simple, approchée de manière diverse du côté de l'homme.

Chez Eckhart, en revanche, les raisons des philosophes explicitent le texte biblique, elles l'explicitent au sens fort du

¹⁰ Cf. *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 9, § 2. Pour la traduction française, nous nous référons à *Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils*, Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles, Traduction inédite par V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, I, Paris, 1999, p. 157, § 2. Cf. également le commentaire de J.-P. Torrell sur ce passage de la *Somme contre les Gentils: Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Sa personne et son œuvre, «Vestigia 13 – pensée antique et médiévale», Fribourg-Paris, 1993, p. 157-163.

terme. À cet égard, notre auteur n'affirme pas, comme Thomas, un rapport de subordination entre philosophie et théologie, mais plutôt un rapport d'implication-explication: «La théologie et la philosophie morale et naturelle concordent donc, ce qu'un chercheur habile trouvera peut-être en tous domaines»¹¹.

Dans la suite de son *Prooemium*, Maître Eckhart complète l'exposé de son herméneutique scripturaire:

En outre l'intention de cette œuvre est de montrer comment les vérités des principes, des conclusions et des propriétés des choses de la nature sont clairement indiquées – [entende] qui a des oreilles pour entendre! – dans ces mêmes mots de l'Écriture sainte que l'on interprète au moyen de ces réalités naturelles¹².

En fait, Eckhart, qui articule l'ordre des *divina*, des *naturalia*, des *artificialia* et des *moralia*, justifie une telle perspective en affirmant que «c'est de la même source que proviennent la vérité et l'enseignement de la théologie, de la philosophie naturelle, de la philosophie morale, des savoirs pratiques et théoriques, et même du droit positif»¹³. Dans ce cadre interprétatif, il apparaît que l'Écriture contient implicitement ce que la philosophie rend explicite: les vérités de la foi sont donc de quelque manière accessibles à la raison¹⁴. D'après l'herméneutique eckhartienne, il s'agit donc de rendre compte du contenu rationnel de l'Écriture.

¹¹ «Ergo concordant theologia et philosophia moralis et naturalis, quod fortassis in omnibus sollers inveniet indagator» (cf. *In Iohan.* 10,14-15, § 509, p. 441). On verra à ce sujet les précisions de B. Mojsisch, *Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1983, p. 6-18.

¹² «Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter – «qui habet aures audiendi!» – in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur» (cf. *In Iohan.*, *Prooemium*, § 3, p. 4; *CELJn*, § 3, p. 28-29).

¹³ «Patet ergo, [...], quod ex eadem vena descendit veritas et doctrina theologiae, philosophiae naturalis, moralis, artis factibilium et speculabilium et etiam iuris positivi» (cf. *In Iohan.* 8,19, § 444, p. 381).

¹⁴ Cf. R. IMBACH, «La Filosofia nel prologo di S. Giovanni», p. 173; on verra encore B. Mojsisch, *Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1983, p. 6-11.

Aussi Moïse, Aristote et le Christ enseignent-ils la même chose, bien que diffère leur mode d'enseignement: au premier revient le *credibile*, au deuxième, le *probabile sive verisimile*, et au troisième, la *veritas*¹⁵. Déjà Maïmonide¹⁶ avait suggéré une convergence possible entre Aristote proposant – sans prouver – l'opinion de l'éternité du monde, et Moïse qui enseignait la création¹⁷.

À y regarder de plus près, une telle herméneutique – qui n'est pas sans susciter des réserves – ne signifie pas une réduction du donné de la révélation au plan de l'ordre de nature, ni non plus une dépréciation de l'investigation théologique; elle est bien plutôt la traduction d'une considération théologique – au sens premier et fort du terme – selon laquelle Dieu est source de tout ce qui est vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui du connaître, tant dans l'Écriture que dans la nature. Or, cette source est pleinement manifestée dans le mystère de l'incarnation du Verbe:

La sagesse de Dieu a daigné se faire chair, de telle façon que l'incarnation elle-même, se trouvant pour ainsi dire tenir le milieu entre la procession des personnes divines et la production des créatures, comprenne la nature de l'une et de l'autre. Il en résulte que l'incarnation elle-même est vraiment à l'image de l'émanation éternelle et qu'elle est aussi le modèle exemplaire de toute la nature inférieure. 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 racine¹⁸.

¹⁵ Cf. *In Iohan.* 1,17, § 185, p. 155; *CELJn*, § 185, p. 334-335: «Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas».

¹⁶ Cf. *Dux neutrorum (Dux seu Director dubitantium aut perplexorum)*, II, cap. 23, Éd. A. Justinianus, Paris, 1520 (unv. Nachdruck, Frankfurt a. M., 1964), fol. 54 r^o.

¹⁷ Cf. *CELJn*, p. 335, note 6.

¹⁸ «Dei sapientia sic caro fieri dignata est, ut ipsa incarnatio quasi media inter divinarum personarum processionem et creaturarum productionem utriusque naturam sapiat, ita incarnatio ipsa sit exemplata

C'est dans le cadre de cette exégèse théologique intégrative du quatrième Évangile que l'on découvre une doctrine du Saint-Esprit, et cela dès le commentaire sur le Prologue. Ainsi, Jn 1,1-5 enseigne, selon Eckhart, les caractères généraux de tout l'être, tant incréé que créé et constitue de la sorte une synthèse théologique au sens fort du terme. Concernant l'être incréé, ce passage du Prologue de saint Jean affirme l'émanation des personnes en Dieu qui sont au nombre de trois. Il manifeste l'importance de l'ordre d'origine par l'expression *dans le principe était le Verbe*. Le 'principe' désigne en effet le Père; quant au Verbe, il est le Fils. Puisqu'il n'y pas de génération sans amour, le Verbe n'est pas sans l'Esprit¹⁹, la génération passive se rapportant au Fils et l'amour au Saint-Esprit²⁰.

Trois points seront alors abordés qui structurent la doctrine eckhartienne de l'Esprit: d'abord, Dieu en tant qu'esprit; ensuite, la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils; enfin, la place du Saint-Esprit dans la *reduplicatio* intratrinitaire.

1. «DIEU EST ESPRIT, ET CEUX QUI L'ADORENT, C'EST DANS L'ESPRIT ET LA VÉRITÉ QU'ILS DOIVENT L'ADORER» (Jn 4,24)

À la suite de S. Augustin²¹, Eckhart distingue, dans son interprétation de Jn 4,24, la désignation propre et principale du mot 'esprit' et les significations relatives²²: dans le premier

quidem ab aeterna emanatione et exemplar totius naturae inferioris. Secundum hoc ergo convenienter valde scriptura sacra sic exponitur, ut ipsa sint consona, quae philosophi de rerum naturis et ipsarum proprietatibus scripserunt, praesertim cum ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura» (*In Iohan. 1,14*, § 185, p. 154-155; *CELJn*, § 185, p. 332-335).

¹⁹ Cette expression est empruntée à S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, cap. 7, § 1, p. 25, 3-4 (éd. E. M. Buytaert).

²⁰ Cf. *In Iohan. 1,1-5*, § 82, p. 70 (*CELJn*, § 82, p. 164-167); *In Iohan. 1,1-2*, § 35, p. 30 (*CELJn*, § 35, p. 82-85).

²¹ Cf. *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 16, n° 22 (*PL* 42, 1053); *De Gen. ad litt.* 12,7 (*CSEL* 28,1).

²² Cf. *In Iohan. 4,24*, § 376, p. 320. On verra la présentation que donne G. Ferraro de ce passage de *In Iohannem* (cf. «Lo Spirito Santo nel

cas, le terme 'esprit' renvoie à Dieu, dans le second cas, il peut désigner l'âme de l'homme, ou encore la vision imaginaire qui est intermédiaire entre la vision corporelle et la vision intellectuelle; il peut également se rapporter au vent qui évoque une sorte d'impulsion et de motion. Les désignations relatives sont une participation de la propriété de Dieu lui-même.

À partir de la proposition 24 du *Liber de causis*²³, notre auteur affirme encore que l'esprit signifie l'un ou l'unité et l'éternité par opposition au corps, à la multitude et au temps: ainsi Dieu, qui est un et éternité, est esprit²⁴.

Ces considérations de vocabulaire permettent ainsi d'exposer d'une triple manière l'expression de Jn 4,24 *spiritus est deus*²⁵: premièrement, *spiritus* peut être sujet et *deus*, prédicat avec pour copule *est*; le sens est dans ce cas: tout ce qui est esprit est proprement Dieu.

Deuxièmement, l'ordre des mots peut être inversé: *deus* est sujet et *spiritus*, prédicat avec pour copule *est*. Cela signifie que Dieu est esprit²⁶, comme l'on dit qu'il est bon: «Nul n'est bon sinon Dieu seul» (Lc 18,19). Le terme esprit est alors commun à toute la Trinité, souligne déjà Thomas d'Aquin, parce qu'il signifie l'immatérialité de la substance divine²⁷. Une telle inter-

commento di Eckhart al Quarto Vangelo», *Angelicum* 75 (1998) 47-128, ici p. 67-71).

²³ Cf. éd. de la traduction latine médiévale par A. Pattin, *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966) 134-203.

²⁴ Cf. également le *Sermon allemand n° 19* (cf. *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. von J. Quint, Stuttgart: I. *Predigten 1-24*, 1958, p. 319): «Un païen dit: 'Où est l'esprit et l'unité, et l'éternité, Dieu veut opérer. Où la chair est contre l'esprit, où la destruction est contre l'unité, où le temps est contre l'éternité, Dieu n'opère pas, il n'en peut rien faire'» (Trad. par J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart, Sermons*, t. 1, Paris, 1974, p. 168).

²⁵ Cf. *In Iohan.* 4,24, § 377, p. 321.

²⁶ On rencontre déjà cette interprétation dans le commentaire de Jn 1,38 (cf. § 215, p. 180).

²⁷ Cf. *Summa theologiae*, 1a, q. 36, a. 1, ad 1: «Hoc quod dico 'spiritus sanctus', prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati. Quia nomine 'spiritus' designatur immaterialitas divinae substantiae: spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus».

prétation est à mettre en relation, chez Eckhart, avec l'expression *deus est intelligere* si importante dans la deuxième Question parisienne datant des années 1302-1303 et intitulée *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*²⁸. Bien que le fil conducteur de l'*In Iohannem* et des commentaires bibliques soit *deus est esse*²⁹, il n'en demeure pas moins que la perspective doctrinale sanctionnée par l'expression *deus est intelligere* n'est pas absente de notre commentaire.

Ainsi, dans l'*expositio* de Jn 1,1a *in principio erat verbum*, notre auteur note qu'en Dieu surtout et en lui seul l'intellect est par tout lui-même intellect par essence, par tout lui-même pur acte de connaître. En lui, la réalité et l'intellect sont identiques³⁰; c'est pourquoi les relations qui résultent de l'opération de l'intellect en Dieu sont réelles. Le Verbe qui procède intellectuellement du Père n'est donc pas une relation de raison, mais une relation réelle³¹.

²⁸ Pour la traduction, on se référera à É. Zum Brunn, «Maître Eckhart, Question parisienne n° 2: L'être et le connaître intellectif sont-ils identiques en Dieu?, Traduction et notes», dans *Maître Eckhart à Paris, Une critique médiévale de l'ontothéologie, Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart, Études, textes et introduction* par É. zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux, É.-H. Wéber, «Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses 86», Paris, 1984, p. 176-187.

²⁹ Cf. K. RUH, *Initiation à Maître Eckhart*, p. 115.

³⁰ Quand Eckhart, toujours à propos de Jn 1,1a, traite de la nature de tout principe essentiel, il présente la même doctrine: «Ipsium principium semper est intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere, nihilo nihil habens commune, ut ait Anaxagoras, III, De anima» (*In Iohan. 1,1a*, § 38, p. 32). Cf. également *In Iohan. 1,3*, § 55, p. 46; *16,28*, § 669, p. 582.

³¹ Cf. *In Iohan. 1,1a*, § 34, p. 27-28; *CELJn*, § 34, p. 76-79: «Ubi signanter notandum est quod intellectus in deo maxime, et fortassis in ipso solo, utpote primo omnium principio, se toto intellectus est per essentiam, se toto purum intelligere. In ipso quidem idem est res et intellectus. Propter quod 'relationes, quae consequuntur operationem intellectus' in divinis, reales sunt. Et sic 'verbum', scilicet filius, 'intellectualiter procedens' a patre, 'non est relatio rationis tantum, sed rei, quia et ipse intellectus et ratio' res quaedam sunt vel 'res quaedam est'. Eckhart, à propos de la procession du Verbe, prend appui sur S. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 28, a. 1, ad 4.

L'identité en Dieu de l'être et de l'intellection n'est pas une doctrine proprement eckhartienne: notre auteur paraît être ici directement influencé par Thomas d'Aquin³² qui a recours près de 500 fois à l'expression *intellectus divinus*³³. À cet égard, Albert le Grand³⁴ et Thomas³⁵ répètent souvent une sentence héritée d'Averroès³⁶: «La connaissance en Dieu est cause de l'être; notre connaissance à nous est causée par l'être que nous connaissons».

Dans la deuxième Question parisienne, toutefois, Eckhart affirme que Dieu est intellect plutôt qu'être: «Il ne me semble plus maintenant que c'est parce que Dieu est, qu'il connaît, mais que c'est parce qu'il connaît qu'il est. Ainsi Dieu est intellect et connaître et c'est ce connaître intellectif même qui est le fondement de son être»³⁷. Comment concilier cette affirmation avec celle plus prégnante des commentaires scripturaires *deus est esse* ou même *esse est deus* ?

Marqué par la théorie de l'intellect d'Albert le Grand et de Dietrich de Freiberg³⁸, notre auteur tient, dans sa question disputée, au contraste entre l'intellect divin et l'être créé désigné le plus souvent par le terme *esse* et ce, en référence à Jn 1,3:

³² Cf. R. IMBACH, *Deus est intelligere*, Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Questionen Meister Eckharts, «Studia friburgensia n. s. 53», Fribourg (Suisse), 1976.

³³ Cf. *Index Thomisticus* (éd. Busa), Concordantia Ia, vol. 11, p. 1203-1208: ce résultat est indiqué par É. Wéber, «Eckhart et l'ontothéologie: histoire et conditions d'une rupture», dans *Maître Eckhart à Paris*, Une critique médiévale de l'ontothéologie, p. 13-83, ici p. 33.

³⁴ Cf. notamment *In div. nom.*, cap. 7, § 17 (p. 350, 1 s.); *Metaph.*, X, tr. 1, cap. 6 (p. 438, 61).

³⁵ Cf. 4 *Sent.*, d. 47, q. 1, a. 1, q1a 3a, sol. 3; *De ver.*, q. 1, a. 2; q. 3, a. 3 et a. 5; q. 8, a. 10, ad 3; *Summa theologiae*, 1a, q. 14, a. 8, ad 3; q. 16, a. 1, ad 3; 1a-2ae, q. 2, a. 3.

³⁶ Cf. *In Metaph.*, IX, comm. 51 (éd. Venise, 1562, f° 337).

³⁷ «Non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse» (cf. *Maître Eckhart à Paris*, p. 179).

³⁸ Cf. B. MOJSISCH, *Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit*, p. 21 s.

«Toutes choses ont été faites par lui» [Jn 1,3] doit être lue ainsi: «toutes choses faites par lui – sont», de sorte que, les choses étant faites, l'être leur advient ensuite. C'est pourquoi l'auteur du *De causis* dit que «la première des choses créées est l'être». Aussi, dès que nous accédons à l'être, nous accédons à la créature. L'être a donc en premier lieu la raison du créable, et c'est pourquoi certains disent que dans la créature l'être ne se rapporte à Dieu que sous la raison de la cause efficiente, tandis que l'essence se rapporte à lui sous la raison de la cause exemplaire. Or la Sagesse, qui se rapporte à l'Intellect, n'a pas la raison du créable. [...]. Et c'est pourquoi Dieu, qui est créateur et non créable, est intellect et connaître intellectif, et non pas étant ni être³⁹.

Dans l'*Opus tripartitum*, Eckhart aborde les fondements de la question de l'être dans une autre perspective, non pas celle de la causalité, mais celle de l'analogie exigée par l'être: il ne s'agit plus en effet – comme c'était le cas dans la Question 2 – des désaccords entre le divin et le créé, ou encore entre l'intellect divin et l'être créé, mais de leur égalité, laquelle – bien qu'inégale – tend à l'égalité. Ces désaccords sont comme radicalisés dans le rapport entre être et néant: aussi y a-t-il inexistence, néant de tout ce qui ne provient pas de Dieu. Ce point capital de la pensée eckhartienne est exprimée notamment à propos de Jn 1,5: «'La lumière brille dans les ténèbres'. Car toute chose créée a le goût d'ombre du néant. Seul 'Dieu est lumière, en lui point de ténèbres' (1 Jn 1,5)»⁴⁰.

³⁹ «'Omnia per ipsum facta sunt', ut sic legatur: 'omnia per ipsum facta sunt', ut ipsis factis ipsum esse post conveniat. Unde dicit auctor *De causis*: 'prima rerum creaturarum est esse'. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui quod in creatura esse solum respicit deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris. Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. [...]. Et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse» (cf. *Maître Eckhart à Paris*, p. 180-181).

⁴⁰ Cf. *In Iohan. 1,1a*, § 20, p. 17-18; *CELJn*, § 20, p. 56-57: «'Lux in tenebris lucet'. Res enim omnis creata sapit umbram nihili. 'Deus' solus 'lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae'». On verra également *In Iohan. 1,5*, § 72 et 74, p. 60-62. Sur le rapport entre *esse est deus* et l'*esse* des créatures, nous renvoyons à F. Brunner, «Compatibilité chez Maître Eckhart de la thèse *esse est deus* et de l'affirmation de l'*esse rerum*», dans

Plutôt qu'une évolution doctrinale pure et simple, il convient davantage de reconnaître dans l'*Opus tripartitum* un changement de paradigme dans la considération de la relation entre Dieu et le créé; un tel changement ne postule pas cependant la remise en cause de la primauté – au moins axiologique – du noétique sur l'ontologique, comme peut également le manifester l'*In Iohannem*⁴¹.

Or, en Dieu, qui est esprit, il n'y a ni principe ni fin, tandis que lui-même est fin pour toutes choses⁴²:

Veux-tu savoir si ton œuvre est faite en Dieu: vois si ton œuvre est ta vie. Car il est dit: 'ce qui a été fait était vie en lui' (Jn 1,4). Or, est vivante une œuvre qui n'a ni mobile ni fin hors Dieu et excepté Dieu⁴³.

C'est l'être formel qui, en Dieu, est à lui-même son principe et sa fin:

L'œuvre divine, en tant que telle, n'a, ne cherche, ne pense et ne considère alors ni principe ni fin, mais seulement Dieu en tant que cause formelle⁴⁴.

À partir de là, Eckhart établit un parallèle entre Dieu esprit et l'homme né de l'esprit (cf. Jn 3,8): ce dernier, l'homme divin, qui aime la forme divine, n'aime et ne connaît Dieu ni en tant que Créateur ou cause efficiente, ni comme fin, mais selon que

K. Flasch, Éd., *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, «Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi Beihefte, Beiheft 2», Hamburg, 1984, p. 139-146.

⁴¹ Nous faisons nôtre le point de vue de K. Ruh, *Initiation à Maître Eckhart*, p. 119-120; cf. également É. Wéber, «Eckhart et l'ontothéologisme: histoire et conditions d'une rupture», dans *Maître Eckhart à Paris*, p. 16-17.

⁴² Cf. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 17-18.

⁴³ Cf. *In Iohan.* 1,4, § 68, p. 57; *ŒLJn.*, § 68, p. 138-141: «Vis scire, si opus tuum factum sit in deo: vide si opus tuum sit vivum. Nam hic dicitur: 'quod factum est in ipso vita erat'. Vivum autem opus est, quod extra deum et praeter deum non habet movens nec finem».

⁴⁴ Cf. *In Iohan.* 3,8, § 336, p. 285: «Opus divinum ut sic non habet, non curat nec cogitat nec intuetur principium nec finem, sed solum deum causam formalem».

l'efficience et la fin sont en Dieu la forme elle-même et l'être de Dieu et une seule réalité avec lui⁴⁵.

Troisièmement, l'expression *spiritus deus* est considérée comme sujet; on y ajoute *est* qui constitue le prédicat et non pas la copule du prédicat. Le sens est alors: l'esprit, qui est Dieu, existe lui-même. Eckhart met en rapport cette troisième interprétation de Jn 4,24 avec la révélation du nom de Dieu: *ego sum qui sum*⁴⁶.

Si cette triple lecture manifeste que l'esprit est un attribut commun à toute la Trinité, notre auteur ne développe pas moins une théologie du Saint-Esprit, du point de vue de sa relation au Père et au Fils.

2. LE SAINT-ESPRIT PROCÈDE DU PÈRE ET DU FILS

Le commentaire eckhartien sur saint Jean, à propos de la procession du Saint-Esprit, s'inscrit nettement dans la ligne de la théologie occidentale qui fait droit au *Filioque*, comme on le constate en particulier dans l'*expositio* de Jn 1,11 *in propria venit*:

Celui qui veut trouver Dieu en soi doit être fils de Dieu. Car le Père et le Fils sont ensemble, ce sont des corrélatifs. L'Esprit-Saint procède du Fils dans la Trinité. De la même façon, en nous il ne procède et n'est donné qu'aux fils, Ga 4 [v. 8]: 'Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé l'Esprit du Fils dans vos cœurs'. Or nous sommes fils, si nous opérons chaque chose par amour du seul bien, en tant qu'il est bien⁴⁷.

⁴⁵ Cf. *In Iohan.* 3,8, § 338, p. 287. On consultera, sur ce passage, les remarques de M. Vannini, «La Justice et la Génération du Logos dans le Commentaire eckhartien à l'Évangile selon saint Jean», dans É. Zum Brunn, Éd., *Voici Maître Eckhart: Textes et études*, Grenoble, 21998, p. 143-162, ici p. 148-149.

⁴⁶ Cf. *In Iohan.* 4,24, § 377, p. 321.

⁴⁷ Cf. *In Iohan.* 1,11, § 115, p. 100; *CELJn*, § 115, p. 229: «Volens deum in se invenire oportet quod sit filius dei. Pater enim et filius simul sunt, correlativa sunt. Spiritus sanctus procedit a filio in trinitate. Sic et in nobis non procedit nec datur nisi filiis, Gal. 4: 'quoniam estis filii, misit deus spiritum filii in corda vestra'. Filii autem sumus, si amore boni solius, ut bonum est, operemur singula. Filius enim a philos, graece, quod est amor, dicitur».

Dans le cadre d'une reprise de son interprétation de Jn 1,1-14, Eckhart offre une petite synthèse théologique sur le Saint-Esprit⁴⁸. Il fonde son développement sur la confession de foi trinitaire, en référence à 1 Jn 5,7: «Il y en a ainsi trois à témoigner». Il importe en effet de confesser le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui «sont une seule réalité» (*hi tres unum sunt*), mais non point un seul (*unus*). Cela signifie que les Trois sont coéternels, coégaux et consubstantiels: ils sont donc une seule réalité en tout ce qui ressortit à la nature, mais non moins distincts par l'opposition relative selon l'origine: la distinction intervient seulement en tout ce qui connote ou implique l'engendrer et l'être engendré, c'est-à-dire le Fils, le spirer et l'être spiré qui est le Saint-Esprit⁴⁹.

2.1 *L'Esprit, Amour procédant du Père et du Fils*

Le Père, principe sans principe, ne procède d'aucune personne, alors que le Fils, principe du principe, est engendré de son principe: il n'est ni fait, ni créé, puisqu'il est le principe lui-même. Le Saint-Esprit, quant à lui, n'est ni fait, ni créé, il n'est pas engendré, mais il procède du Père et du Fils⁵⁰.

Or, tout être qui engendre ou produit quelque chose le fait par amour et il aime ce qui est produit. Un tel amour appartient à la nature de celui qui produit et il est ainsi naturel, électif et volontaire. En d'autres termes, il s'agit de l'amour concomitant à la production (*amor concomitans ipsam productionem*). À cet égard, celui qui produit aime ce qu'il produit tant parce que ce dernier lui est semblable que parce qu'il s'aime en lui⁵¹.

C'est ainsi qu'Eckhart comprend Jn 3,35 *pater diligit filium*: l'amour procède de l'aimant dans l'aimé et, selon cet amour,

⁴⁸ Cf. *In Iohan. 1,1-14*, § 160-166, p. 131-137; *CELJn*, § 160-166, p. 288-301.

⁴⁹ Cf. *In Iohan. 1,1-14*, § 160, p. 131-132 (*CELJn*, § 160, p. 288-289); également *In Iohan. 3,34*, § 358-359, p. 303-304.

⁵⁰ Cf. *In Iohan. 3,34*, § 359, p. 304. Eckhart se réfère ici au Symbole *Quicumque* (*Denz.* 75).

⁵¹ Cf. *In Iohan. 3,34*, § 364, p. 308-309.

celui qui produit aime en lui-même ce qu'il produit et soi-même en lui. Notre auteur discerne ici la présence d'une impression amoureuse, par laquelle l'être aimé se trouve en celui qui aime: de cette manière, il rend compte de la procession du Saint-Esprit en Dieu qui aime sa propre bonté⁵². Le Saint-Esprit procède ainsi comme amour du Père et du Fils et il est d'une même nature avec eux par le fait qu'il procède d'eux et d'aucun autre⁵³.

Dans le cadre de ce développement doctrinal, référence est faite à Is 11,1-2: «Un rameau sortira de la racine de Jessé, et une fleur poussera de sa racine»; la racine désigne le Père, le rameau, le Fils, et la fleur, le Saint-Esprit. Eckhart a soin de ne rien retirer à la personne du Père comme principe fontal des processions intratrinitaires; un auteur aussi avisé que Vladimir Lossky affirme même que «la première personne de la Trinité reçoit, dans la théologie de Maître Eckhart, une importance exceptionnelle»⁵⁴.

On le constate notamment dans le commentaire de Jn 14,8 *Domine, ostende nobis patrem, et sufficit nobis*. Le nom *patrem* peut être compris d'une double manière: d'une part, il signifie l'un qui est approprié au Père, comme l'enseignaient déjà S. Augustin⁵⁵ et S. Thomas d'Aquin⁵⁶; d'autre part, il est le nom de la première personne de la Trinité⁵⁷.

⁵² Maître Eckhart se trouve dans la ligne de l'enseignement de Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 37, a. 1, c.: «Ex parte autem voluntatis, praeter 'diligere' et 'amare', quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula posita, quae important habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo, propter vocabulorum inopiam, hujusmodi habitudines significamus vocabulis 'amoris' et 'dilectionis'; sicut si Verbum nominarem 'intelligentiam conceptam', vel 'sapientiam genitam'».

⁵³ Cf. *In Iohan.* 3,34, § 364, p. 309.

⁵⁴ Cf. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, «Études de philosophie médiévale 48», Troisième tirage, Seconde édition augmentée d'une bibliographie par A. de Libera, Paris, 1998, p. 71.

⁵⁵ Cf. *De doctrina christiana*, lib. 1, cap. 5, n° 5 (CSEL 80, 10,22 – 11,9; *Bibliothèque augustiniennne* 11 / 2, p. 82-83): «In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia, et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, conexas omnia propter Spiritum sanctum».

⁵⁶ Cf. 1a, q. 39, a. 8, c.

⁵⁷ Cf. *In Iohan.* 14,8, § 546, p. 477.

Selon la première acception, l'unité, qui ne présuppose rien, est appropriée au Père, principe sans principe. Or, de l'unité naît l'égalité qui dit unité dans la relation à l'autre; comme telle, l'égalité, demeurant dans l'unité et l'unité en elle, est appropriée au Fils, principe issu du principe: on peut comprendre, dans ce sens, Jn 14,10 *ego in patre et pater in me est*. L'inégalité, quant à elle, ne procède de l'unité que par l'égalité, comme l'affirme Jn 1,3 *omnia per ipsum facta sunt, sine ipso factum est nihil*. Au Saint-Esprit est appropriée l'union qui signifie l'unité de deux sujets, parce qu'il procède du Père et du Fils⁵⁸.

Même si, concernant la première acception, le maître thuringien est redevable à ses devanciers, il n'apporte pas moins sa propre contribution. L'un est en effet la négation de la négation (*negatio negationis*), négation que toute multitude – à laquelle l'un est opposé – inclut. La négation de la négation est alors la moelle (*medulla*), la pureté et la réduplication de l'être affirmé (*puritas et geminatio est affirmati esse*)⁵⁹; elle rejoint de la sorte, sous la forme négative, la double affirmation *ego sum qui sum* d'Ex 3,14. Or, la pureté de l'être, qui s'exprime le mieux dans la *negatio negationis*, signifie prioritairement l'identité exclusive sanctionnant l'élimination de tout ce qui n'est pas l'être absolu; elle est parfaitement articulée avec l'identité inclusive qui affirme la plénitude de l'*Esse* en absorbant en Dieu tout être, dans la mesure où il existe. Dans les deux cas, l'être affirme son identité absolue par un retour complet sur soi-même, c'est-à-dire une conversion réflexive. Eckhart fournit alors une interprétation trinitaire de la conception proclusienne de l'*epistrophè pros eauto*⁶⁰.

L'un, en tant qu'exclusif et inclusif, n'est pas un principe d'identité immobile, mais il se présente comme un principe actif, comme première source de fécondité. Ainsi, en Dieu, le Père engendre le Fils et réfléchit sur lui-même l'amour, à savoir le Saint-Esprit qui procède des deux. La conversion réflexive est donc appropriée au Saint-Esprit qui signale dans la vie tri-

⁵⁸ Cf. *In Iohan.* 14,8, § 556-562, p. 485-491; également Thomas d'Aquin, 1a, q. 39, a. 8, c.

⁵⁹ Cf. *In Iohan.* 14,8, § 556, p. 485.

⁶⁰ Cf. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p. 67-72.

nitaire l'unité permanente du Père et du Fils dans la génération de la deuxième personne par la première.

D'après la deuxième acception de *patrem*, notre auteur affirme – à la suite de Mt 23,9⁶¹ – que personne en dehors de Dieu n'est pour nous Père. Or, Dieu, sous la raison d'être et d'essence, est comme caché en lui-même, il n'engendre pas et n'est pas engendré; on peut ici trouver un écho de l'enseignement du concile de Latran IV (1215):

Il y a en Dieu seulement Trinité et non pas quaternité, parce que chacune des trois personnes est cette réalité, c'est-à-dire la substance, l'essence et la nature divine. Elle seule est le principe de toutes choses, en dehors duquel aucun autre principe ne peut être trouvé. Et cette réalité n'engendre pas, n'est pas engendrée et ne procède pas, mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré et le Saint-Esprit qui procède, en sorte qu'il y a distinction dans les personnes et unité dans la nature⁶².

Sous la raison de Père et de paternité, par contre, Dieu possède la propriété de la fécondité et de la production⁶³. Comme tel, il est le principe de toute la divinité, le principe sans principe dont procèdent le Fils et le Saint-Esprit. Comment alors concilier cette affirmation avec celle de la procession du Saint-Esprit *a Filio* qui est structurante de la théologie eckhartienne? Si l'on considère la vertu spiratrice, l'Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont un en cette vertu; aussi procède-t-il d'un seul principe et il n'y a aucun *medium* dans cette vertu spiratrice⁶⁴. Si l'on s'arrête aux personnes qui spirant, le

⁶¹ «N'appellez personne votre 'Père' sur la terre: car vous n'en avez qu'un, le Père céleste».

⁶² «In Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas; quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina; quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura» (*Denz.* 804).

⁶³ Cf. *In Iohan.* 14,8, § 567, p. 494-495.

⁶⁴ Cf. *In Iohan.* 16,7, § 656, p. 571: «Filius ut filius filiatione distinguitur a patre; est autem spirans spiritum sanctum unum cum patre principium; oportet ergo filium quasi abire distinctionem et adire unitatem».

Saint-Esprit procède alors du Père immédiatement, en tant qu'il tient l'être du Père, et médiatement en tant qu'il le tient du Fils: cela signifie, en d'autres termes, qu'il procède du Père par le Fils. À cet égard, on peut dire – sans rien retirer au fait que le Père et le Fils n'ont qu'une seule vertu spiratrice, numériquement identique – que le Saint-Esprit procède du Père de manière principielle et propre, parce que le Fils tient cette vertu du Père⁶⁵. On découvre donc un ordre de nature au sein de la Trinité, qui ne signifie aucunement priorité ni postériorité d'une personne par rapport à une autre, mais seulement le rapport de principe ou d'origine *ab alio*.

C'est à partir de l'opposition relative selon l'origine que l'on peut rendre compte de la distinction personnelle de l'Esprit envers le Fils, et ce, en passant par l'affirmation de la procession de l'Esprit *a Filio*. En effet, les deux relations du Père, respectivement à l'égard du Fils et de l'Esprit, ne divisent pas le Père en deux personnes, car ces deux relations – la paternité et la spiration active – n'ont pas d'opposition mutuelle; il en va de même pour les relations de filiation et de spiration active dans le Fils⁶⁶. S'il n'y avait pas d'opposition relative entre le Fils et l'Esprit, ils seraient une seule et même personne, et l'on retrouverait alors un monarchianisme sabellien. Pour que la relation personnelle soit réelle en Dieu, il convient que la relation d'opposition soit fondée sur l'origine, ce qui conduit à la reconnaissance de la procession du Saint-Esprit *a Filio*⁶⁷.

⁶⁵ Cf. THOMAS D'AQUIN, 1a, q. 36, a. 3, ad 1 et ad 2; a. 4, ad 1. Le deuxième concile de Lyon (1274) affirme à cet égard: «Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit» (*Denz.* 850).

⁶⁶ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, lib. IV, cap. 24, n° 3613; 1a, q. 33, a. 4, ad 4; q. 36, a. 2.

⁶⁷ Nous renvoyons au très bon article de G. Emery, «La procession du Saint-Esprit *a Filio* chez saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* 96 (1996) 531-574, en particulier p. 559-560.

2.2 «Le Verbe en Dieu spire le Saint-Esprit qui est l'Amour»⁶⁸

Cette affirmation, fréquente sous la plume de Maître Eckhart en son commentaire sur saint Jean, apparaît le plus souvent dans le cadre de la doctrine 'psychologique' de la Trinité.

Dans l'exposition de Jn 16,7 *Si non abiero, paraclitus non veniet ad vos*, notre auteur note que la propriété du Fils est celle de la génération passive. Or, spirer l'Esprit est une propriété active; il convient donc que le Fils s'éloigne en quelque sorte selon sa propriété passive afin qu'il envoie et spire l'Esprit. À partir du Père, il lui revient de spirer et d'être. Aussi l'Esprit-Saint procède-t-il du Fils comme l'amour à partir de la connaissance (*sicut amor a notitia*)⁶⁹.

«La connaissance précède toujours l'amour, affirme Eckhart; personne ne peut, en effet, aimer ce qu'il ne connaît pas»⁷⁰. Il y a ainsi un rapport d'origine entre l'amour et l'intelligence, car l'inclination de la volonté se porte sur l'objet que lui présente l'intelligence. Cela ne signifie pas, toutefois, que l'amour n'influe pas sur l'activité intellectuelle, mais il n'empêche que l'activité volontaire, du point de vue de sa structuration, s'enracine dans l'intelligence⁷¹.

Cette thèse, très chère à Maître Eckhart, est exprimée avec un relief tout particulier dans l'interprétation de Jn 20,4-6 concernant la course de Pierre et de l'autre disciple vers le tombeau vide au matin de Pâques⁷². Il y est question de la nature de l'intellect et de la volonté, de la connaissance et de l'amour, représentés par les deux disciples. Or, l'adverbe *simul* du verset 4 *currebant duo simul* signifie que la volonté est dans la raison et qu'elle est, de ce fait, de nature intellectuelle. En outre, l'expression *currebant simul* signifie que les deux facultés n'ont qu'un seul objet, Dieu, sous la raison de vrai et sous celle de bien. La volonté et l'amour, représentés par l'autre dis-

⁶⁸ «Verbum in divinis spirat spiritum sanctum qui amor est» (*In Iohan. 14,13*, § 603, p. 525).

⁶⁹ Cf. *In Iohan. 16,7*, § 656, p. 571.

⁷⁰ «Amorem semper praecedit notitia; nemo enim amare potest incognitum» (*In Iohan. 15,15*, § 642, p. 558).

⁷¹ Cf. *In Iohan. 17,3*, § 676, p. 590-591.

⁷² Cf. *In Iohan. 20,4-6*, § 695-698, p. 611-613.

ciple, courent avant l'intellect, parce que Dieu, en cette vie, peut être aimé pour lui-même, mais non pas être connu pour lui-même. Pourtant, bien que la volonté en aimant Dieu parvienne au tombeau en premier, elle n'y entre pas. C'est l'intellect, figuré par Pierre, qui y entre d'abord, parce que l'intellect reçoit la chose connue, à l'intérieur, dans ses principes. Eckhart reprend ici l'affirmation: «Rien n'est aimé, s'il n'est connu (*nec quidquam amatur incognitum*)⁷³. Ainsi, de même que la connaissance introduit l'amour, de même le Fils spire l'Esprit, la splendeur, l'ardeur⁷⁴.

À la suite de S. Augustin⁷⁵ et de S. Thomas d'Aquin⁷⁶, notre auteur enseigne que le verbe parfait est celui de l'activité spirituelle qui trouve son plein épanouissement dans l'amour. Une telle analogie permet nettement de rendre compte du fait que l'Esprit-Saint procède du Fils: la volonté est en effet l'appétit descendant ou ayant son origine dans la raison, comme l'Esprit procède du Fils. À cet égard, la liberté qui se trouve dans la volonté relève formellement de l'intellect dans lequel elle pré-existe originellement. Aussi la volonté, ce qu'elle est et tout ce qu'il y a de perfection en elle, vient-elle de l'intellect, comme le Saint-Esprit dans sa relation au Fils⁷⁷.

Si la doctrine trinitaire – particulièrement pour ce qui concerne le Saint-Esprit – bénéficie de l'éclairage de l'analogie psychologique, il n'y en a pas moins un exemplarisme trinitai-

⁷³ Cf. *In Iohan.* 20,4, § 697, p. 612.

⁷⁴ Cf. *In Iohan.* 20,4, § 697, p. 612.

⁷⁵ Cf. *De Trinitate*, lib. IX, cap. 10, n° 15 (*Bibliothèque augustinienne* 16, p. 102-103).

⁷⁶ Cf. en particulier 1a, q. 43, a. 5, ad 2: «Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur: unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans Amorem: unde dicit Augustinus, in IX de Trin. [cap. 10]: 'Verbum quod insinuare intendimus, est cum amore notitia'. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, quo prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Joan, 6 [v. 45]: 'Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me'».

⁷⁷ Cf. *In Iohan.* 17,3, § 676, p. 590-591.

re dans le domaine de l'anthropologie. Or, une telle doctrine comporte, chez Eckhart, une riche conception de la *reduplicatio* intratrinitaire.

3. LE SAINT-ESPRIT ET LA REDUPLICATIO INTRATRINITAIRE

Le terme *reduplicatio* signifie nœud (*nexus*) et ordre (*ordo*) de deux choses, précise Eckhart dans son commentaire sur Jn 8,17 *duorum hominum testimonium verum est*. En Dieu Trinité, le Saint-Esprit est le nœud du Père et du Fils: partout où se trouvent le Père et le Fils est présent l'Esprit, l'Amour, le nœud de celui qui engendre et de celui qui est engendré⁷⁸.

Eckhart va donner sa propre interprétation du thème devenu classique – depuis S. Augustin – de l'Esprit, *nexus amoris* du Père et du Fils. L'évêque d'Hippone enseigne en effet:

Si la charité dont le Père aime le Fils et le Fils aime le Père nous révèle l'ineffable communion de l'un avec l'autre, n'est-il pas tout indiqué d'attribuer en propre le nom de Charité à l'Esprit commun du Père et du Fils⁷⁹.

Dans le prolongement d'une telle doctrine, Eckhart souligne le fait que le Père, en engendrant le Fils, spire en même temps l'Amour; ce dernier, qui est l'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père, est le lien mutuel des deux (*nexus*

⁷⁸ Cf. *In Iohan.* 8,17, § 437, p. 375; § 438, p. 375-376: «Reduplicatio vero, sicut ipsum vocabulum testatur, dicit nexum et ordinem duorum; dicitur enim reduplicatio duorum replicatio, plica et nexus duorum. Sic spiritus, tertia in trinitate persona, nexus est duorum, patris et filii. Et hoc est quod volumus, scilicet quod in omni natura omne verbum et testimonium stat et stabile est 'in ore duorum et trium testium'. Ad hoc est quod 1 Ioh. 5 dicitur: 'tres sunt qui testimonium dant in caelo: pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt'. Consonat etiam illi quod Augustinus hic dicit: haec verba *duorum testimonium verum est* dicta esse in mysterio trinitatis». Ce passage d'Augustin est emprunté au *Tract. in Iohan.*, XXXVI, n° 10 (PL 35, 1669).

⁷⁹ Cf. *De Trinitate*, lib. XV, cap. 19, n° 37 (*Bibliothèque augustinienne* 16, p. 523); également lib. VI, cap. 5, n° 7 (BA 15, p. 483); *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 5, n° 5 (BA 11 / 2, p. 82-83).

amborum duorum), c'est-à-dire l'Esprit spiré par l'un et par l'autre, par tous les deux, en tant que les deux sont un⁸⁰.

Notre auteur introduit alors la distinction entre l'amour notionnel et l'amour essentiel ou commun aux trois personnes:

Il y a en Dieu un Amour procédant du Père et du Fils, et c'est l'Amour notionnel propre au Saint-Esprit, et c'est le Saint-Esprit lui-même en tant qu'il est distinct du Père et du Fils. Mais il y a aussi un amour concomitant à la spiration elle-même, et c'est l'amour commun aux trois: au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Et l'on peut interpréter d'après cela cette parole de Col 1 [v. 13]: «Il nous a transportés dans le royaume du Fils de sa dilection», les autres interprétations que j'ai notées au même endroit restant sauvées⁸¹, car dans la bienheureuse Trinité, de même qu'il est Fils de Dieu le Père, le Fils est aussi Fils de la dilection du Père, qui est elle-même le Père, indistincte du Père, comme si l'on disait: «Le Fils du Père, qui est la dilection». Et nos théologiens appellent cette dilection ou amour la dilection ou amour essentiels⁸². Et c'est le sens de ce qu'on vient d'évoquer ici: «Dans le royaume du Fils de sa dilection»⁸³.

Cette manière de parler n'est pourtant pas sans équivoque, car elle risque d'amalgame l'acte d'amour notionnel, c'est-à-

⁸⁰ Cf. *In Iohan. 1,1-14*, § 162, p. 133; *CELJn 1,1-14*, § 162, p. 290-293.

⁸¹ On ne connaît pas de commentaire eckhartien sur la lettre aux Colossiens. On peut songer, en revanche, à une allusion au *Sermo 40/2*, § 393.

⁸² Parmi ces théologiens, on peut citer Bonaventure (cf. *1 Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1) ainsi que Thomas d'Aquin (cf. *1 Sent.*, d. 32, q. 1, a. 2).

⁸³ Cf. *In Iohan. 1,1-14*, § 165, p. 136; *CELJn 1,1-14*, § 165, p. 296-299: «In deo est amor procedens a patre et filio; et hic est amor notionalis, proprium spiritui sancto, et ipse est spiritus sanctus, distinctus a patre et filio. Est et amor concomitans ipsam spirationem, et hic est amor communis tribus: patri, filio et spiritui sancto. Et secundum hoc potest exponi illud ad Col. 1 [13]: 'transtulit nos in regnum filii dilectionis suae', salvus aliis expositionibus, quas ibidem notavi; filius enim in trinitate beata sicut est filius dei patris, sic est et filius dilectionis patris, quae est ipse pater, indistincta a patre, ac si diceretur: 'filius patris, qui est dilectio'; et hanc dilectionem sive amorem vocant theologi nostri amorem sive dilectionem essentialem. Et hoc est quod inductum est: 'in regnum filii dilectionis suae'».

dire la spiration active, et l'acte d'amour personnel qu'est le Saint-Esprit lui-même, *nexus amoris* du Père et du Fils. Il y a en effet deux actes notionnels intradivins – la génération et la spiration active – qui originent et fondent les deux relations subsistantes constitutives des personnes du Fils et du Saint-Esprit. Ces actes, qui font connaître le propre des personnes divines, ne sont autres que les processions considérées en leur jaillissement à partir de leur principe⁸⁴.

Comme nous l'avons vu préalablement, notre auteur rend compte de la procession de la troisième personne selon le mode de l'amour, à partir de la considération de l'amour dont Dieu aime sa propre bonté. De même que Dieu, en se connaissant, produit son Verbe, de même en s'aimant il produit ou spire son Esprit. Au sein de l'acte d'amour existe une impression amoureuse par laquelle l'être aimé se trouve en celui qui aime, ce qui permet de saisir la procession du Saint-Esprit en Dieu qui s'aime.

Ainsi, l'amour commun aux trois personnes et l'amour notionnel sont comme rassemblés autour du même objet qu'est la bonté divine. En outre, la relation subsistante constitutive de la personne du Saint-Esprit est fort bien manifestée. Du point de vue de l'origine, l'Esprit n'est pas au milieu du Père et du Fils, mais il est la troisième personne de la Trinité; par contre, il est au milieu, eu égard au lien mutuel du Père et du Fils, tout en procédant de chacun d'eux⁸⁵.

⁸⁴ Cf. L.-M. ANTONIOTTI, *Le Mystère de Dieu Un et Trine*, Paris, 2000, p. 95-96.

⁸⁵ C'est déjà la position de Thomas d'Aquin, 1a, q. 37, a. 1, ad 3: «Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, in quantum est Amor: quia, cum Pater amet unice dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu Sancto, prout est Amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius mutuo se amant, oportet quod mutuus Amor, qui est Spiritus Sanctus, a duobus procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens». Nous renvoyons à la présentation éclairante de cette doctrine thomasiennne par J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, «Vestigia 19 – Pensée antique et médiévale», 2^{ème} édition revue et augmentée d'une Postface, Fribourg-Paris, 2002, p. 244-249.

Or, le Saint-Esprit, lien du Père et du Fils, résout en quelque sorte l'opposition dyadique entre eux et manifeste leur unité essentielle. En effet, de l'un qui est le Père est produit le vrai, et la vérité est engendrée du seul Père un. Puisque le Père et le Fils sont un, le bien, touchant à l'amour et au nœud des deux, est produit à partir de cet un. Aussi y a-t-il en Dieu une essence unique et trois personnes: le Père, le Fils et le Saint-Esprit⁸⁶.

Comme nous l'avons déjà signalé, le Maître thuringien aime à dire que l'amour mutuel qu'est l'Esprit fait 'replier' le Fils sur l'unité essentielle du Père. La troisième personne divine, dans la *reduplicatio* (repliement), est l'expression de l'unité ou de la non-opposition des deux opposés dans la vie trinitaire. La conversion réflexive dont il s'agit ici n'est pas le fait d'une causalité extérieure – efficiente ou finale –, mais le fait d'une action immanente et formelle, ou d'un 'bouillonnement formel':

Dans les personnes divines, affirme notre auteur en commentant Jn 3,8, l'émanation est une certaine ébullition formelle, et pour cela, les trois personnes sont Un absolument. En revanche, la production des créatures ne relève pas du mode de la forme, mais est création selon l'efficience et la fin. Aussi l'un ne demeure-t-il pas de manière absolue, mais demeure l'un dans le multiple⁸⁷.

En Dieu, l'Un n'est donc pas présent dans la multiplicité de ses effets, comme c'est le cas dans la production des créatures, mais, selon la réalité incréée du 'bouillonnement formel', l'Un

⁸⁶ Cf. *In Iohan.* 10,30, § 513, p. 444; 14,8, § 556, p. 486: «Sicut sancti et doctores appropriant patri unitatem, sic filio aequalitatem; omnem autem et quamlibet productionem non est intelligere sine complacentia et amore qui nexus est producentis et producti eiusdem naturae cum illis, [...]. Ex quo sequitur quod ubi procedit aequalitas ab unitate, filius a patre, necessario ponitur hoc ipso immediate spiritus sanctus, nexus patris et filii».

⁸⁷ Cf. *In Iohan.* 3,8, § 342, p. 291: «In divinis personis emanatio est formalis quaedam ebullitio, et propter hoc tres personae sunt simpliciter unum et absolute. Creaturarum vero productio est per modum non formalis, sed efficientis et finis creatio. Propter quod non manet simpliciter unum, sed unum in multis».

est principe de l'émanation des personnes. Ce principe préside à une production où l'*Esse* manifeste son identité en se produisant dans l'Un par génération et spiration. Pour cela, l'affirmation de l'être dans une répétition de termes identiques convient proprement à Dieu. Si la révélation du nom de Dieu *sum qui sum* d'Ex 3,14 indique l'*Esse*, elle n'en dévoile pas moins les relations intratrinitaires en laissant entrevoir le 'bouillonnement formel'⁸⁸.

CONCLUSION

À partir de l'affirmation eckhartienne *deus est esse* – bien présente dans les commentaires scripturaires –, on pourrait penser qu'au regard de notre auteur l'essence divine est en définitive le principe producteur ou la *dynamis prôtè* de la Trinité. Il reconnaît pourtant toute sa consistance de vérité à l'axiome théologique: *essentia non generat*. En fait, il ne perd jamais de vue dans tout son développement l'Uniformité des personnes divines, à savoir leur unisubstantialité: celle-ci peut être entendue dans le sens où l'unité d'essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit est le fondement infondé, ou encore la source d'où sourdent le Dieu trine et l'âme elle-même en tant qu'elle naît de Dieu en Dieu. On peut reconnaître ici une influence de la 'théologie unitive' du Pseudo-Denys qui met l'accent sur l'unité des personnes⁸⁹.

Thomas d'Aquin, pour sa part, s'était référé à l'idée platonicienne de la production de l'Un par l'Un ainsi qu'aux prérogatives de la production naturelle exprimée par la formule *natura semper ad unum se habet*. La transposition de ces données dans la théologie trinitaire le conduit à souligner le fait que le Fils unique procède du seul Père et que le Saint-Esprit, parfaitement Un, procède 'nécessairement' du Père et du Fils en tant

⁸⁸ Nous prenons appui sur l'interprétation que propose V. Lossky de ce point de la doctrine eckhartienne: cf. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p. 68-72; 109-113; 279-282.

⁸⁹ Nous faisons nôtre le point de vue d'A. de Libera, «L'Un ou la Trinité ? Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne», *Revue des sciences religieuses* 70 n° 1 (1996) 31-47, ici p. 41-43.

qu'eux-mêmes sont Un. Autrement dit, ce qui procède en Dieu est absolument un, à la différence des créatures produites en un monde fait de multiplicité. Le Maître d'Aquin établit alors l'identité entre le principe de communication et ce qui est communiqué dans les processions des personnes divines; une telle identité entraîne l'unité du Père et du Fils dans l'acte de communication de l'essence au Saint-Esprit⁹⁰.

Cet enseignement se rencontre également chez Eckhart qui lui donne toutefois sa propre orientation, au travers du thème de la *reduplicatio*. L'approche de ce thème nous a fait découvrir la place accordée par notre auteur au Saint-Esprit dans sa théologie trinitaire, pour ne pas dire dans sa réflexion sur l'Unitrinité. En effet, la procession à partir de l'Un est une conversion, un retour de la monade sur elle-même: la génération du Fils implique la réflexion de l'Amour et ne saurait se concevoir en dehors de la spiration active du Saint-Esprit par le Père et le Fils.

La *reduplicatio*, appropriée au Saint-Esprit qui est l'Amour 'réfléchi', n'est pas la récupération de l'identité perdue, comme chez Proclus, où l'*epistrophè* devait rétablir l'unité de la *monè*. Chez le Maître thuringien, la procession en Dieu, déterminée par l'Un, est une action immanente dans laquelle l'identité de l'*Esse* se manifeste par sa conversion complète sur lui-même.

Par cette conception de la *reduplicatio*, qui met nettement en œuvre la doctrine latine du *Filioque*, notre auteur cherche à articuler constamment le point de vue de l'*Esse*, de l'Un approprié au Père, et de la Trinité. Par là, notre auteur se présente comme un témoin de la théologie occidentale, qui ne s'attache pas moins à intégrer l'apport des Grecs, dans le sens d'une assimilation critique de leur pensée comportant l'influence néoplatonicienne.

Son enseignement pneumatologique, qui bénéficie dans l'*Expositio in Iohannem* d'un approfondissement de la doctrine du Verbe, a pour point d'appui une doctrine 'psychologique' de la Trinité: de même qu'il n'est pas de verbe conçu sans amour,

⁹⁰ Cf. *Super Ioan. 16,15*, n° 2114-2115 (éd. Marietti). Nous nous référons sur ce point à l'analyse de G. Emery, «La procession du Saint-Esprit à *Filio* chez saint Thomas», p. 568.

de même il n'est pas de Verbe sans Esprit; en outre, comme la volonté a son origine dans la raison, ainsi l'Esprit procède du Verbe. Si la considération du rapport d'origine entre l'intelligence et l'amour structure celle de la procession du Saint-Esprit, ne doit-on pas aussi reconnaître chez Eckhart un retentissement de la doctrine des relations trinitaires sur la conception des facultés de l'âme et de leur place dans un itinéraire mystique qui conduit à l'union (*unitio* / *hénôsis* chez Denys). Dans son labeur proprement théologique, notre auteur, qui accorde la primauté à l'intellect, tient à se démarquer nettement d'un psychologisme volontariste qui va croissant chez les maîtres de la fin du XIII^{ème} siècle et du début du XIV^{ème} siècle⁹¹.

En fait, le Maître thuringien nous convie à une démarche théologique, s'ouvrant comme de l'intérieur à une mystique, ce que notre contribution, concernant la personne du Saint-Esprit, a pu déjà de quelque façon mettre en lumière: en effet, la mystique eckhartienne de l'Un ne se comprend bien en définitive que comme mystique du Verbe et de l'Amour inséparablement, et ce, au sein d'une théologie trinitaire marquée par le mystère de l'immanence réciproque des personnes divines. On en a un écho très clair dans le commentaire de Jn 10,30 *ego et pater unum sumus*:

Il n'y a qu'un Fils et non pas plusieurs par le fait que le Père est tout entier dans le Fils. Pour la même raison, il n'y a qu'un seul Esprit⁹².

⁹¹ Cf. É.-H. WÉBER, «Maître Eckhart et la grande tradition théologique», dans H. Stirnimann et R. Imbach, Éd., *Eckardus Theutonicus, Homo doctus et sanctus*, Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart, «Dokimion 11», Fribourg, 1992, p. 97-125, ici p. 99 et 103.

⁹² Cf. *In Iohan. 10,30*, § 517, p. 447: «Filius unus est, non plures, eo quod pater se toto est in filio. Pari ratione et spiritus sanctus unus».