

# Mystique et Philosophie

*Grunt, abgrunt et Ungrund* chez  
Maître Eckhart et Jacob Böhme

Virginie Pektaş

## MYSTIQUE ET PHILOSOPHIE

*Grunt, abgrunt et Ungrund* chez Maître Eckhart et Jacob Böhme

BOCHUMER STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE

Herausgegeben von  
Kurt Flasch – Ruedi Imbach  
Burkhard Mojsisch – Olaf Pluta

Band 45

VIRGINIE PEKTAŞ

## Mystique et Philosophie

*Grunt, abgrunt et Ungrund*  
chez Maître Eckhart et Jacob Böhme

B.R. GRÜNER  
AMSTERDAM/PHILADELPHIA

# Mystique et Philosophie

*Grunt, abgrunt et Ungrund*  
chez Maître Eckhart et Jacob Böhme

VIRGINIE PEKTAŞ

B.R. GRÜNER  
AMSTERDAM/PHILADELPHIA



The paper used in this publication meets the minimum requirements of American National Standard for Information Sciences — Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.

#### **Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

#### **Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

#### **Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

Pektaş, Virginie.

Mystique et Philosophie : “Grunt”, “Abgrunt” et “Ungrund” chez Maître Eckhart et Jacob Böhme / Virginie Pektaş.

p. cm. -- (Bochumer Studien zur Philosophie, ISSN 1384-668X; Bd. 45)

Includes bibliographical references and index.

1. Eckhart, Meister, d. 1327. 2. Böhme, Jakob, 1575–1624. 3. Mysticism--Germany--History.

4. Philosophy, German--History. 5. Mysticism--Terminology. 6. Philosophy, German--Terminology. I. Title. II. Series.

BV5095.E3P45 2006

248.2'20943--dc22

2006043602

ISBN 90 6032 376 9 (hardbound)

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm, or any other means, without written permission from the publisher.

© by B.R. Grüner, 2006

Printed in The Netherlands

B.R. Grüner is an imprint of John Benjamins Publishing Company

John Benjamins Publishing Co. • P.O.Box 36224 • 1020 ME Amsterdam • The Netherlands

John Benjamins North America • P.O.Box 27519 • Philadelphia PA 19118-0519 • USA

## Remerciements

Cet ouvrage a pour origine la thèse de doctorat que j'ai présentée en avril 2001 à la faculté de Philosophie de l'Université de Rennes 1. Je souhaite ici remercier tout particulièrement mon directeur de thèse, M. Frédéric Nef, qui durant toutes ces années m'a été d'une aide et d'un conseil indispensables. Je dois aussi à M. Alain de Libera des indications précieuses quant à des améliorations, à des pistes possibles. Qu'il en soit également remercié. Ma reconnaissance la plus profonde va à M. Burkhard Mojsisch de l'Université de Bochum, dont l'exact savoir tant de la philosophie médiévale en général que de Maître Eckhart en particulier a nourri ma réflexion, et qui a soutenu la publication de ce travail dans les *Bochumer Studien zur Philosophie*. Mme Christine Hohmann-Lopez et M. Frédéric Dufourg ont assuré une première lecture du manuscrit, et M. Klaus Kahnert, de l'Université de Bochum, sa mise en page. Je leur en sais un gré immense. Enfin, je dédie ce livre à ma famille dont le soutien, tant moral que plus concret, ne m'a jamais fait défaut : M. Bülent Pektaş, Mme Mick Riant, Mme Réjane Riant, Hatice et Rahim Pektaş, et, pour leur patience, mes enfants Can et Melan.

Bochum, Mars 2006

Virginie Pektaş



# Table des matières

NOTE DE MÉTHODE .....	1
INTRODUCTION .....	3
1. Philosophie et histoire .....	3
2. Comparaison et confrontation .....	14
3. Problème conceptuel .....	17
4. Mystique et philosophie, théologie et théosophie .....	25
PREMIÈRE PARTIE : PROBLÈMES DE PHILOLOGIE .....	39
CHAPITRE I : Le traitement de l'« abîme » dans la littérature patristique et scolastique .....	39
1. Tableau synoptique des occurrences d' <i>abyssus</i> dans la <i>Vulgata</i> .....	41
2. L'abîme augustinien, ténébreuse <i>informitas</i> .....	46
a. L'abîme comme matière informelle .....	50
b. L'abîme, image de l'âme pécheresse .....	63
c. L'abîme, image de l'infinité divine .....	72
d. Conclusion. ....	74
3. Grégoire le Grand et l'abîme de l'âme humaine .....	75
a. L'abysse, miroir du cœur humain .....	77
b. L'abysse : métaphore de l'enfer ? .....	83
c. L'abysse comme esquisse de l'infinité et l'incompréhensibilité divines .....	85
d. Conclusion .....	88
CHAPITRE II : La reprise eckhartienne de l'analyse augustinienne de Gn 1, 2 .....	89
1. Les <i>auctoritates</i> eckhartiennes .....	89
2. Ontologie et analogie .....	92
CHAPITRE III : Les antécédents philologiques moyen-haut-allemands de l' <i>Ungrund</i> böhmien .....	101
1. Les formes adjectives dérivées du <i>grunt</i> .....	105
2. <i>Grunt</i> et les substantifs dérivés du <i>grunt</i> .....	111

## Table des matières

a. La dimension d'intériorité .....	115
b. La dimension ontologique .....	115
c. La dimension causale .....	125
d. La dimension causale d'origine .....	126
CONCLUSION .....	127
DEUXIÈME PARTIE : PROBLÈMES D'HISTOIRE .....	129
CHAPITRE I : Martin Luther, aventurier philologique .....	129
1. La traduction d' <i>abyssus</i> dans la Bible luthérienne .....	129
a. Historique de la traduction luthérienne de la Bible .....	130
b. La traduction d' <i>abyssus</i> dans les bibles luthériennes de 1534 et 1545 .....	138
c. Les Livres deutérocanoniques .....	145
2. L'utilisation bohémienne de Gn 1, 2 .....	150
a. La Natursprache comme instrument exégétique .....	151
b. Théorie des complexions et doctrine des planètes .....	157
c. Mythe de la création et jeu des sept qualités .....	160
3. Retour à Eckhart : la « présence » du vocabulaire luthérien dans l'œuvre allemande .....	164
a. <i>Mer</i> .....	164
b. <i>Tieffe</i> .....	181
c. <i>Seen</i> .....	185
d. <i>Quelle</i> .....	186
e. Conclusion .....	187
CHAPITRE II : La diffusion des œuvres de Maître Eckhart malgré la condamnation .....	188
1. Les héritiers directs .....	188
2. Eckhart et Weigel .....	195
CHAPITRE III : Un courant de transmission parallèle : la Cabale chrétienne .....	206
1. Alchimie et Cabale au siècle du Baroque .....	207
2. Sources directes et indirectes de Böhme .....	213
a. Walter et Frankenberg .....	213

Table des matières

b. La naissance de l' <i>Ungrund</i> .....	217
c. Spéculations onomastiques chez Eckhart et Böhme .....	220
3. Doctrine des Sephiroth .....	224
CONCLUSION .....	227
TROISIÈME PARTIE : PROBLÈMES DE PHILOSOPHIE .....	231
CHAPITRE I : Ontologie et méontologie .....	231
CHAPITRE II : Ontologie, noétique, hénologie .....	241
1. Esse est deus .....	242
2. Utrum in deo sit idem esse et intelligere .....	253
3. Deus unus est .....	266
CHAPITRE III : De l' <i>Ungrund</i> au <i>Grund</i> : l'émanatisme böhmien .....	274
1. L' <i>Ungrund</i> : œil sans essence .....	274
2. Présentation sommaire de la doctrine des sept qualités .....	280
3. Exposition méthodique .....	284
CONCLUSION .....	294
ANNEXES :	
Comparaison entre la conceptualité eckhartienne et thomasienne dans la traduction en moyen-haut-allemand de la <i>Summa theologiae</i> .....	299
<i>Mysterium Magnum</i> , chapitre 6, p. 34, n. 21 : « Révélation des sept esprits de Dieu ou forces de la nature ».....	300
ABRÉVIATIONS .....	301
BIBLIOGRAPHIE .....	305
INDEX RERUM ET AUCTORUM .....	318



## Note de méthode

Lorsque nous citons les sermons allemands de Maître Eckhart selon la grande édition colonaise<sup>1</sup>, nous avons repris les traductions, dans la mesure où elles existent, effectuées par Alain de Libera. Le recours parfois à l'édition « Pfeiffer »<sup>2</sup>, dont le texte repose sur de tout autres manuscrits, nous a conduits à les modifier en conséquence. A. de Libera n'ayant cependant pas traduit entièrement l'œuvre sermonnaire, plutôt que de faire appel au travail de Jeanne Ancelet-Hustache<sup>3</sup>, qui est dépassé, nous avons réalisé ces traductions nous-mêmes. Ces diverses figures de cas sont par ailleurs précisées en notes. On notera également que plusieurs sermons ont fait récemment l'objet d'une nouvelle édition critique au sein d'une œuvre collective<sup>4</sup>. Il en va de même pour la très importante *Quaestio Parisiensis* dont Burkhard Mojsisch nous livre une excellente réédition<sup>5</sup>.

Les traductions des écrits de Böhme et des études en langue allemande sont toujours de notre main, quand bien même nous avons respecté l'adaptation par Louis-Claude de Saint-Martin des concepts clefs böhmiens à la langue française. Nous n'avons donc pas jugé utile d'en faire la remarque systématique. En ce qui concerne Böhme, nous citons d'après l'édition reprographiée de 1730<sup>6</sup>. Nous avons fait exception pour deux écrits : une nouvelle édition de l'*Aurora* et du *De signatura rerum* a en effet paru récemment, et dont on ne saurait trop chanter les louanges, non seulement parce qu'elle est la première édition vraiment critique des œuvres de Böhme, mais

---

<sup>1</sup> Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Abt. I : *Die deutschen Werke*, éd. Josef Quint, Stuttgart 1936 seq. ; Abt. II : *Die lateinischen Werke*, éd. J. Koch, H. Fischer, K. Weiss, K. Christ, B. Decker, A. Zimmermann, B. Geyer, E. Benz, E. Seeberg und L. Sturlese, Stuttgart 1936 seq.

<sup>2</sup> *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, éd. Franz Pfeiffer, Leipzig 1857, Darmstadt 1962, t. II.

<sup>3</sup> Maître Eckhart, *Sermons*, présentation et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, t. I : 1974 ; t. II : 1978 ; t. III : 1979. *Les Traités*, présentation et traduction de J. Ancelet-Hustache, Paris 1971.

<sup>4</sup> *Lectura Eckhardi : Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, éd. Georg Steer et Loris Sturlese, Stuttgart, Berlin, Cologne 1998.

<sup>5</sup> Eckhart von Hochheim, *Utrum in deo sit idem esse et intelligere ? Sind in Gott Sein und Erkennen miteinander identisch ?* Éd., trad. et intr. B. Mojsisch dans : *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 4 (1999), Amsterdam, Philadelphia 2000.

<sup>6</sup> Jakob Boehme, *Samtliche Schriften*, éd. Will-Erich Peuckert, fac-similé de l'édition de 1730, Stuttgart 1956 seq.

également parce que son appareil de notes explicatives, qui équivaut à un commentaire ligne par ligne, est indispensable à une véritable compréhension de Böhme<sup>7</sup>.

Pour rendre les particularités de la typographie utilisée ici ainsi que dans certains sermons eckhartiens, à savoir la flexion de certaines voyelles par un u, un e ou un o les surmontant (l'équivalent de l'*Umlaut* moderne ou bien l'indication d'une voyelle longue), nous avons contourné la difficulté au moyen d'une juxtaposition que soulignent des parenthèses : ainsi a(e), o(e), u(e), u(o), etc. Une dernière remarque quand à notre mode de citation s'impose, puisqu'il est double, en accord avec les méthodes de numérotation divergentes des deux éditions böhmienne. Ainsi il faudra lire : *MM* : SS VII, chp. 12, p. 76, 9, comme suit : *Mysterium Magnum*, Tome sept des œuvres complètes, chapitre 12, paragraphe 9, page 76. On respecte ainsi la division en paragraphes numérotés propre à l'édition de 1730. Et on déchiffrera ainsi *Aur*, c. XVIII, p. 328, 25-26 : *Morgen-Ro(e)te im Aufgangk*, chapitre XVIII, page 328, lignes 25-26, dans la mesure où Ferdinand van Ingen supprime la distribution en paragraphes, dont Böhme n'est pas l'auteur, pour la remplacer par un système de numérotation par ligne. On constatera un semblable écart de système référentiel lorsque nous citons Eckhart, selon que nous empruntons à l'œuvre latine ou à celle allemande. Dans le premier cas, on s'est servi de la numérotation par alinéa ; cette dernière faisant défaut à l'œuvre allemande, le recours à une indication par ligne s'est imposé dans le second cas.

Enfin, un souci de logique nous a poussé à harmoniser les règles typographiques allemandes avec celles françaises dans le cas de citations en langue originale ou de leur traduction : nous pensons ici en particulier à l'art des espaces, que l'allemand omet avant certains signes de ponctuation. Également, pour alléger le corps du texte, nous avons négligé l'emploi systématique des guillemets dans le cas très fréquent de l'usage de concepts en langue latine ou allemande, estimant que des italiques suffisaient à les démarquer.

---

<sup>7</sup> Jacob Böhme, *Werke* : « *Morgenröthe im Aufgang* » und « *De signatura rerum* » - Böhmes Hauptwerke in kritischer Edition und mit umfassendem Kommentar, éd. Ferdinand van Ingen, Frankfurt/Main 1997.

# Introduction

## 1. Philosophie et histoire

Un lieu commun des livres d'histoire de la philosophie, lorsqu'ils en viennent à vouloir caractériser l'essence de la philosophie allemande, est de voir en Maître Eckhart et Jacob Böhme deux penseurs issus d'une même tradition intellectuelle. Mieux, on en fait les figures de proue de ce que le XIX<sup>e</sup> siècle a appelé la « philosophie spéculative »<sup>8</sup> allemande, autrement dit de l'idéalisme à son apogée dans la philosophie allemande du début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. Aussi la tentation est-elle grande de conclure à la parenté spirituelle de Maître Eckhart et de Jacob Böhme, du simple fait qu'ils utilisent un vocabulaire conceptuel en apparence semblable. Encore faudrait-il, pour étayer cette affirmation, pouvoir relever chez Böhme, – dont on a pu dire qu'il « écrit comme il parle, et ne parle que comme il pense »<sup>10</sup>, affirmation dont il conviendra de souligner la facilité –, une rigueur dans son langage telle qu'on la trouve chez le Maître thuringien, théologien de formation. Certes, des études plus récentes et moins lapidaires que celle d'Émile Boutroux ont mis en évidence la complexité bien réelle du vocabulaire philosophique böhmien, complexité qui ne peut s'expliquer qu'historiquement et non psychologiquement : le linguiste Bo Andersson<sup>11</sup> relève la dimension topologique des affirmations du

---

<sup>8</sup> Cf. Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris 1968, p. 8.

<sup>9</sup> Voir par exemple la déclaration de Franz Pfeiffer, le premier à avoir fait une publication « critique » des œuvres allemandes de Maître Eckhart, d'ailleurs sur une suggestion de Franz von Baader, dans : Pfeiffer I, op. cit., p. IX : « Les mystiques allemands sont les patriarches (*Erzväter*) de la spéculation allemande. Ils représentent les origines d'une philosophie allemande indépendante. Enfin, les principes sur lesquels se construisaient des systèmes devenus célèbres cinq siècles plus tard, se trouvent chez eux non seulement dans leur germe, mais en partie déjà dans leur totalité ». Cité dans Ernst Benz, op. cit., p. 8, dont nous suivons ici en partie l'analyse.

<sup>10</sup> Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, New York 1968, Introduction, p. XV. Émile Boutroux, *Études d'histoires de la philosophie*, Paris 1897, chp. 4, p. 214, décrit également en ces termes tout ce que le langage de Böhme a selon lui de sauvage et d'indiscipliné : « [L'œuvre] est un mélange confus de théologie abstruse, d'alchimie, de spéculations sur l'insaisissable et l'incompréhensible, de poésie fantastique et d'effusions mystiques : c'est un chaos étincelant ... Il voit et veut faire voir, bien plus qu'il ne démontre : sa science est une hallucination métaphysique. Aussi fait-il constamment violence au langage ».

<sup>11</sup> Bo Andersson, « *Du Solst wissen es ist aus keinem stein gesogen* ». Studien zu Jacob Böhmes *Aurora oder Morgen Röte im auffgang*, Stockholm 1986.

cordonnier quant à une connaissance divine renvoyant à une expérience subjective directe. C'est là en effet un lieu commun de toute une littérature baroque, dans la lignée de laquelle Böhme s'inscrit<sup>12</sup>. Dans les allégations böhmiennes de simplicité et d'ignorance, Andersson distingue également d'autres topoi, thèse qu'il étaye de nombreux exemples : le topos de l'illumination par l'Esprit, celui de la prééminence des humbles, Dieu ne se révélant qu'aux petites gens (*die Kleinen*), et celui de la prééminence des petites gens à la fin des temps. Ces trois topoi, « *Topos der Geisterfahrung oder des Geistbesitzes ; Topos der Vorrangstellung der < Kleinen > ; Topos der Vorrangstellung der < Kleinen > in der Endzeit* » sont les garants de l'établissement de l'« *ethos* » de l'auteur, en l'occurrence de la valeur de vérité des assertions böhmiennes<sup>13</sup>. Ainsi sont démontés certains ressorts de l'écriture böhmienne, ces assertions permettant de dévoiler la nécessité d'une argumentation visant à renforcer la crédibilité des propos du philosophe : la simplicité böhmienne n'est qu'un tour rhétorique.

Dans le même sens, mais à un niveau plus théologique, l'étude récente de Christian Bendrath<sup>14</sup> fait du style böhmien une herméneutique pratique de l'Écriture, dans la description de son expérience une application typologique du sens de la Bible<sup>15</sup>, exemplification devant conduire le lecteur, à l'instar de ce qu'avait enseigné un siècle auparavant la *devotio moderna*, à l'imitation (sous-entendu celle de Jacob Böhme). Là encore, le mécanisme de l'écriture et de la pensée böhmienne se voit démonté, et surtout dégagé de sa gangue d'apparente naïveté.

<sup>12</sup> On comparera avec profit la description que donne Böhme (*Aur*, chp. 19, p. 335, 18-336, 4) de la mélancolie profonde où il est tombé et qui conditionne son expérience « mystique », avec celle qu'en fait le spiritualiste Valentin Weigel dans son *Gulden Griff*, (1578), 1616, chp. 24, p. 66 seq., cité dans : B. Andersson, op. cit., p. 59 : « Wie ich nun also ungewiß war / vnd hart beku(e)mmert / vnd mit einem innigen /inbru(o)stigen Herten zu GOTT ruffte / vnnd schrey vnnd sprach / Ach GOTT vnnd Warheit / dir sey es geklagt / wie wandeln wir so elendiglich in finsterniß/ es ist doch gleich / als habe man die Blinden an einander gehetzt / in der Funsterniß mit einander zu ka(e)mpffen vnd zu fechten / da einer eben so bald seinen besten Freund trifft vnd schlegt / als seinen Feind / Laß mir leuchten dein Liecht / O HErr / auff daß ich neben andern / auß diesem Wust der Finsterniß errettet werde. Wie ich also schlieff vnnd betet zu dem HErrn / widerfuhr mir Gnad von oben herab / dann mir ward ein auch [Auge] gezeiget / welches mich erfrewete / vnnd mein Hertz erleuchtete / daß ich alle ding sehen vnd urtheilen kundt / viel kla(e)rer vnd lauterer / weder daß mich alle Lehrer / mit jren Bu(e)chern in der gantzen Welt lernen kundten / denn darauß waren alle bu(e)cher geschrieben / von Anfang der Welt / und diß buch ist in mir / vnnd in allen Menschen / in Grossen vnd Kleinen / in Jungen vnd Alten / in Gelehrten vnd Vngelehrten ».

<sup>13</sup> B. Andersson, op. cit., p. 42 seq.

<sup>14</sup> Christian Bendrath, *Leibhaftigkeit : Jakob Böhmes Inkarnationsmorphologie*, Berlin ; New York 1999.

<sup>15</sup> Id., p. 39.

Cette croyance en la naïveté du théosophe, les contemporains de Böhme même ne l'ont pas reprise à leur compte. Les écrits böhmiens soulèvent une vague de protestation qui continue d'alimenter toute une littérature enflammée longtemps encore après la mort du théosophe. Ainsi l'écrivain et théologien Ehre-Gott Daniel Colbergh conçoit une histoire des hérésies au sein de l'Église, y accordant une place d'honneur à Böhme, surnommé le *fanaticus*<sup>16</sup>. Il se situe pour Colbergh successivement dans la mouvance gnostique<sup>17</sup>, valentinienne<sup>18</sup>, et serait même un disciple d'Origène<sup>19</sup> !

Outre ces traditions qui modèlent les langages conceptuels d'Eckhart et de Böhme, il faut également relever la variation interne de cette conceptualité aussi bien dans l'œuvre eckhartienne que dans celle du théosophe, variation complexifiant la tentative même d'affirmer un lien entre les deux auteurs. Chez Böhme, au delà du caractère parfois fantaisiste du choix et de l'utilisation de son vocabulaire, on lira cet aveu d'une évolution dans son vocabulaire sous la plume même de l'écrivain<sup>20</sup>. Quant à Eckhart, plutôt qu'une évolution temporelle de sa conceptualité, c'est une variation interne à son œuvre qu'il revendique, recourant sciemment au principe de ce qu'il nomme lui-même la *mutatio terminorum*<sup>21</sup>, un même concept pouvant rendre des idées différentes, selon le degré de clarification que son emploi apporte.

Il n'en demeure pas moins que cette ressemblance entre Eckhart et Böhme est régulièrement posée, sans d'ailleurs être jamais justifiée. Elle est pourtant loin d'être une évidence, puisque tout, à première vue, semble séparer les deux penseurs. L'environnement culturel, les préoccupations sont différentes : Eckhart, en plein XIV<sup>e</sup> siècle,

---

<sup>16</sup> Ehre-Gott Daniel Colbergh, *De origine et progressu hæresium et errorum in Ecclesia ; specimen historicum. In quo ostenditur, quod Hæreses in Primitiva Ecclesia, im. Primis seculis prioribus natae, pleræque Philosophiæ Platoniciæ originem debeant, et cum modernorum Fanaticorum deliriis in multis conspirent.* Sumptibus Johannis Christophori Weidneri, 1694.

<sup>17</sup> Id., chp. 2, pp. 86-87.

<sup>18</sup> Id., chp. 4, pp. 132-133 où la théorie de la signature des choses et de la langue naturelle est passée au crible.

<sup>19</sup> Id., chp. 7, pp. 199-201 ; 213-220 ; 228-229.

<sup>20</sup> Jacob Böhme, *Epistolæ Theosophicæ oder Theosophische Sendbriefe* : SS IX, Ep 10, 10 p. 32 : « Und also ist wieder fürgenommen worden etwas zu schreiben, und sind innerhalb drey viertel Jahr drey Bücher gemacht worden, eins von den dreyen Principien Göttliches Wesens, das ist, von dem Wesen aller Wesen, da dann das grosse Mysterium sich etwas hat eroffnet und sind gar feine Sachen darinnen (gar weit höher, als in diesem begriffen, welches das erste ist ... ».

<sup>21</sup> Cf. Maître Eckhart, *In Sap.* : LW II, p. 480, n. 142 : « Ubi valde notandum : in multis exponendis et intelligendis quaestionibus frequenter valet mutatio terminorum, maxime in divinis. Quod enim in uno et sub uno nomine latet obscurum, sub alio nomine patet manifestum ».

pris entre les instances religieuses et l'influence de l'Université parisienne, en est encore à déterminer, à la suite du maître de l'école colonnaise, Albert le Grand, les termes liant la philosophie et la théologie. Le débat entre l'Université et l'Église, en effet, est encore vivace, l'ombre toujours pesante des condamnations de 1277, qui visent en particulier l'idéal d'une philosophie qui se veut indépendante de la théologie, plutôt que d'en être la « servante » – *ancilla theologiae* – le détermine<sup>22</sup>. Eckhart, reprenant les principes augustinien<sup>23</sup>, vulgarisés par Grégoire le Grand, du commentaire biblique en trois temps – littéral, moral, allégorique<sup>24</sup> – tout en transposant cette triade dans les catégories universitaires de l'éthique, du droit, de la philosophie et de la théologie, fait de leur relation le principe méthodologique de son exposition sur l'Évangile de saint Jean<sup>25</sup>. Pour Böhme, ce problème lié à la théologie scolastique, et marqué au sceau des disputes de l'Université, a perdu de sa consistance. Ce qu'il avoue chercher avant tout, pris dans les tourbillons des réformes et contre-réformes, envahi par le doute, c'est protection et mansuétude dans le cœur de Jésus<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Sur l'historique et la signification philosophique des condamnations de 1277, nous renvoyons à l'étude de Kurt Flasch, *Aufklärung im Mittelalter ? Die Verurteilung von 1277, das Dokument des Bischofs von Paris*, Mayence 1989. L'idée d'une prééminence de la théologie sur les autres sciences et en particulier sur la philosophie, servante de la première, est développée entre autre par Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 5, *sed contra* et *resp.*

<sup>23</sup> Voir l'exposition sur les premiers versets du Livre de la Genèse par saint Augustin, *Confessionum libri XIII*, Turnhout, 1981, p. 194-241.

<sup>24</sup> Cf. Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, libri I-X, Turnhout 1979, Epistola, 3 p. 4 : « Sciendum uero est, quod quaedam historica expositione transcurrimus et per allegoriam quaedam typica inuestigatione perscrutamur, quaedam per sola allegoricae moralitatis instrumenta discutimus, nonnula autem per cuncta simul sollicitius exquirentes tripliciter indagamus. Nam primum quidem fundamenta historiae ponimus ; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus ; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificium colore uestimus ».

<sup>25</sup> Maître Eckhart, *In Ioh.* : LW III, n. 509, p. 441, 10 : « Ergo concordant theologia et philosophia moralis et naturalis ».

<sup>26</sup> Böhme revient constamment sur cette motivation on ne peut plus humble, dans chacun de ses écrits, comme dans les *Épîtres théosophiques* adressées à ses amis ou à des disciples. Nous en donnons ici un exemple tiré de sa *Zweyte Schutz-Schrift wieder Balthasar Tilken* : Ti II: SS V, p. 109, n. 11 : « Wiewol ichs nicht also hoch gesucht habe, und mir aber ohne meinen Bewußt gegeben ward : Ich suchte allein den Brunnquell Christi, und verstunde nichts vom Mysterio, was das wäre ; Nun aber ist mir auch recht vergönnet worden zu sehen das Wesen aller Wesen, an welchem ich, ohne Gottes Licht, wol solte blind seyn ». ( Aussi bien je ne l'ai pas cherché si haut [i. e. le talent, Pfund, que Dieu lui a accordé], et il me fut donné sans que j'en aie conscience ; je cherchais seulement la source du Christ, et ne comprenais rien du Mystère, de ce qu'il était ; mais

Mais si ce problème n'est plus pour le XVII<sup>e</sup> qu'une antienne dénuée de signification, c'est surtout parce que le sens des termes en présence, philosophie et théologie, s'est déplacé : certes, la philosophie peut également être comprise comme une philosophie de la nature, mais dans son application la plus noble, elle s'élève, pour l'ensemble du Moyen-âge et à la suite d'Aristote<sup>27</sup>, à la hauteur d'une ontologie, science de l'être en tant qu'être. Pour Eckhart, elle est également, plus spécifiquement, une méthode de réflexion, un outil méthodologique au service d'un commentaire des écritures bibliques, voire logique, afin d'émettre des propositions vraies sur Dieu. Ainsi déclare-t-il dans son commentaire johannique :

« 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.<sup>28</sup> »

Au contraire, les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> allemands – à tout le moins pour une certaine tradition réunissant de penseurs tels que Cornelius Agrippa et Paracelse, et dont Böhme fait partie – la réduisent à cette unique dimension de science de la nature, première branche nécessaire au développement d'un arbre de la science dont la théologie / théosophie constitue la couronne, ainsi qu'il en ressort du prologue böhmien à l'*Aurora* : « Ich vergleiche die gantze Philosophiam, Astrologiam und Theologiam sampt jhrer Mutter einen ko(e)stlichen Baum der in einem scho(e)nen Lustgarten wechst »<sup>29</sup>.

Böhme prend ici la suite de Paracelse. Du moins, comme on ne peut jamais préciser véritablement les sources exactes böhmiennes, on ne peut nier l'évidence ici d'une cer-

---

maintenant il m'a été permis de voir l'être de tous les êtres, devant lequel je fus sans doute, sans la lumière de Dieu, resté aveugle). Remarquons dès à présent, outre cette ressemblance déjà notée avec Weigel, que Böhme reprend à son compte la conception traditionnelle d'une connaissance de Dieu comme contemplation, dont la possibilité repose entièrement sur un épanchement de grâce divine et non sur la puissance de l'homme : c'est certes à l'esprit humain seul qu'il convient de se préparer ; mais c'est la grâce de Dieu qui accomplit ce mouvement de l'âme. Id., *Ti I* : SS V, p. 50, n. 391.

<sup>27</sup> Cf. Aristote, *Métaphysique*, IV, 1, 1003a, Paris 1991, p. 109 : « Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être ».

<sup>28</sup> Maître Eckhart, *In Ioh* : LW III, n° 2, p. 4 : 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 Testaments (trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, OLME 6, Paris 1989, p. 27).

<sup>29</sup> *Aur*, Vorrede, p. 22, 1-3 : Je compare toute la philosophie, l'astrologie et la théologie ainsi que leur mère [c'est-à-dire l'« *aurora naissante* »] à un arbre délicieux, qui pousse dans un beau jardin désirable (ma trad.).

taine tradition philosophique reliant les deux penseurs : en ce qui concerne sa compréhension de ce qu'est la philosophie, c'est dans le sillage paracelsien que se situe Böhme. Mais comme toujours, il modifie l'influence reçue. Paracelse emploie en effet une image analogue dans sa signification : au lieu d'utiliser le symbole de l'arbre de la science, rappel de l'arbre du jardin paradisiaque, il définit celle-ci comme reposant sur trois piliers, « *drei Fundamente* » : la philosophie, puis l'astronomie, enfin l'alchimie qui vient parfaire les deux premiers niveaux<sup>30</sup>. Quant à la philosophie, première étape, « porte de la médecine »<sup>31</sup>, elle est exclusivement science de ce qu'est la nature : « C'est la nature qui enseigne au médecin, et non l'homme. Mais maintenant comme il y a tant de choses dans la nature, il est nécessaire de traiter de ce qu'est la nature. Mais cela, c'est philosophique »<sup>32</sup>.

Cette définition « scientifique » de Paracelse, Böhme l'enveloppe certes de l'habit théologique, mais l'emprunt qu'il lui en fait indéniable. Ainsi Böhme définit-il, toujours dans son prologue, la philosophie :

« Durch die Philosophia wird gehandelt von der go(e)ttlichen krafft / waß GOtt sey / und wie im wesen GOTTes die Natur / sternen und elementa beschaffen seind / und woher alle ding seinen ursprung hat / wie himmel und erden beschaffen seind / auch Engel, Menschen und teuffel / darzu himmel und ho(e)lle / und alles was creaturlich ist ; auch waß da seind beide qualita(e)ten in der natur ».<sup>33</sup>

Qu'on ne se laisse pas tromper par le caractère en apparence exhaustif de cette énumération et par la mention de Dieu : il n'est pris ici en considération qu'en tant qu'il est une force créatrice, une cause, autrement dit dans sa fonction « physique » de producteur. Un autre indice qui permet de cerner la notion böhmiennne de la nature et de sa science, la philosophie, est la forme tripartite, puis duale que revêt l'énumération des éléments de la citation. Elle renvoie aux trois principes, divin (le ciel), celui de la nature éternelle (les étoiles), et terrestre, – trinité à la base de toute vie –, et à leur correspondances : la nature, les étoiles, les éléments ; le diable l'ange, l'homme ; le ciel,

<sup>30</sup> Theophrastus Paracelsus, *Werke*, t. 1 : *Medizinische Schriften*, éd. Will-Erich Peuckert, Darmstadt 1965 : *Das Buch Paragranum*, p. 500.

<sup>31</sup> Ibid. p. 508.

<sup>32</sup> Ibid., p. 504-505. (ma trad.)

<sup>33</sup> *Aur*, p. 42, 8-15 : Par le biais de la philosophie, on traite de la force divine, de ce qu'est Dieu et comment la nature, les étoiles et les éléments sont créés dans l'essence de Dieu, et d'où toute chose a son origine, comment le ciel et la terre sont créés, et aussi les anges, les hommes et les diables, en outre le ciel et l'enfer et tout ce qui est de l'ordre du créé ; et aussi ce que sont ici les deux qualités dans la nature.

l'enfer, l'ordre de la créature. La dualité renvoie aux qualités contraires du bien et du mal qui régissent la vie et le devenir de toutes choses. La nature n'est donc ici ni au sens moderne ni au sens aristotélicien un objet relevant de la biologie. À la signification nouvelle du terme philosophie, correspond celle également neuve du mot nature : tout ce qui est créé de Dieu, sortant de Dieu, est nature, y compris ce qui est divin (le Fils, les trois principes), éternel (les anges, le diable, les étoiles et les éléments) ou temporel (les hommes, tout ce qui est mortel ou passager – autrement dit ce qui renvoie à notre notion moderne de la nature comme objet de science). La philosophie, c'est donc cette science qui traite de la constitution trine de tout ce qui est causé, et du jeu des deux principes. Par là, Böhme s'inscrit encore dans la lignée de Paracelse, qui voit dans la nature cette même harmonie de qualités opposées, dans la maladie leur désordre auquel remédie la médecine, et dans la philosophie ce qui connaît l'ordre de la nature et examine les causes de cette disharmonie<sup>34</sup>.

Or, à l'évidence, l'évolution du sens des concepts définit de nouveaux paramètres de réflexions. Aussi, nul doute qu'il serait plaisant de voir dans le théologien Maître Eckhart l'illustre prédécesseur du cordonnier silésien Jacob Böhme, sur cette étrange voie qui fonde tout à la fois l'infini mystère de la Divinité et le paradoxe de son intelligence. Mais quel rapport établir entre Maître Eckhart, aux écrits nourris d'une profonde culture théologique et patristique, attaché, jusque dans son originalité, à un ordre lui fournissant un cadre de pensée<sup>35</sup>, et l'humble savetier aux lectures disparates,

---

<sup>34</sup> Paracelse, *Paragranum*, p. 504 ; Id., p. 507 : « Parce que maintenant le médecin doit retirer sa connaissance première de la philosophie, la philosophie ne provient pas de l'homme, mais du ciel et de la terre, de l'air et de l'eau. C'est sur cela en effet que repose le savoir et la faculté de compréhension de tout médecin, car c'est de ces choses dont parlent les philosophes et dont ils traitent » (ma trad.). On retrouve ici la théorie commune au Moyen-âge, au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle des quatre éléments, tradition de pensée remontant en réalité à Aristote commentateur des penseurs présocratiques (cf. *De l'âme*, I, 2, trad. Tricot, Paris 1990, p. 18), mais aussi à la tradition hippocratique et hermétique.

<sup>35</sup> On peut affirmer de ce cadre dominicain que deux personnalités en auront surtout marqué le contour : Albert le Grand tout d'abord, fondateur de cette « école de pensée », qui transmet à ses élèves les conceptions néoplatoniciennes s'organisant autour des *Éléments de Théologie* de Proclus et de son décalque, l'anonyme *Liber de Causis* ; d'autre part son élève le plus célèbre, Thomas d'Aquin, canonisé dès 1323, et dont les écrits, en particulier sa *Somme de Théologie*, sont une mine de définitions ayant déjà, sinon le statut – l'enseignement thomasiens ne sera déclaré doctrine officielle de l'Église qu'en 1567 par Pie V (Cf. *Dictionnaire critique de Théologie*, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris 1998, p. 1138) – du moins la valeur d'*auctoritates*, auxquelles Eckhart, lors même qu'il entend les corriger, puise déjà sans compter.

dont l'enseignement, même sous-tendu par une connaissance aussi exacte de l'Écriture que celle dont témoigne Eckhart<sup>36</sup>, se rattache cependant à une toute autre tradition : à savoir la pensée alchimiste et cabalistique à son zénith au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup> ? Comment replacer le « Philosophe Teutonique », ainsi que le surnomma son ami le docteur Balthazar Walter, dans le strict contexte de la tradition théologique ? Ainsi, on ne pourra que souligner la facilité de l'affirmation d'un lien entre Eckhart et Böhme. Car c'est souvent là le péché des historiens de la philosophie que de voir en un penseur le précurseur génial d'un second, et de lire ainsi l'un à la lumière de l'autre, tirant d'une possible parenté un principe explicatif.

Dans le cas d'Eckhart et Böhme, on trouvera tout à la fois une hâtive conclusion basée sur des ressemblances externes, superficielles – hypothèse à vérifier et conclusion à valeur opératoire étant allègrement confondues –, et un présupposé « scientifique » permettant une illusoire compréhension de deux auteurs difficiles : l'idée en trompe-l'œil d'un courant philosophique allemand, dont c'est moins l'existence qu'il convient de contester, que le mirage qu'il développe d'une linéarité sans heurts, la croyance en une école de pensée allemande, dont la marque, réunissant les penseurs les plus divers, serait le double accent mis sur son contenu noétique et son expression mystique.

Certes, notre intention n'est pas de rejeter l'idée d'une école allemande de pensée, pour peu qu'une certaine chronologie, une vraisemblance soit respectée : ainsi suivons-nous l'analyse d'Alain de Libera, qui réunit autour de la personne d'Albertus Magnus († 1280) une lignée de penseurs allant de Dietrich von Freiberg († après 1310) à Berthold von Moosburg († après 1361), en passant par Maître Eckhart et Ulrich von Straßburg († 1277). La période considérée est courte, un peu plus d'un demi-siècle ; les liens avec Albert, directs, au moins pour Dietrich et Ulrich, dont il a

<sup>36</sup> Ainsi, le onzième et dernier tome de l'édition de 1730 contient un « index des lieux et passages de l'Écriture » dans l'œuvre de Böhme qui ne compte pas moins de 49 pages. Cette connaissance devient particulièrement sensible dans les écrits apologétiques et de défense de Böhme (contenus dans le tome V des *Sämtliche Schriften*), où elle modèle littéralement l'argumentation böhémienne. Quant au *Mysterium Magnum*, il est une exégèse linéaire, sinon littérale, de la Genèse !

<sup>37</sup> Cette filiation de Böhme à la Cabale en particulier n'a été dégagée que tardivement, et, même maintenant, elle n'est pas systématiquement reconnue, à l'inverse de l'influence de l'Alchimie, plus particulièrement celle de Paracelse, dont l'évidence n'est jamais resté ignorée. Dans tous les cas, on peut tenir pour une simplification l'affirmation de Gerhard Wehr, *Jakob Böhme*, Cahiers de l'Hermétisme, Paris 1977, §3, p. 40 : « Ce n'est pas un enseignement que l'on trouve à l'origine du Philosophus Teutonicus, c'est un événement ». Ces influences qui travaillent l'œuvre böhémienne, mais qui sont également caractéristiques de la pensée du XVII<sup>e</sup> siècle, sont en effet déjà présentes, même dans une moindre part, dans l'*Aurora*.

été le professeur, et peut-être pour Eckhart, qui aurait également suivi son enseignement à Paris, ou indirects (Berthold) sont indiscutables. La formation qu'ils ont reçue est elle aussi identique : tous sont dominicains et l'enseignement universitaire parisien a moulé leur pensée<sup>38</sup>. C'est pourquoi l'idée d'une « scolastique dominicaine allemande »<sup>39</sup> est parfaitement justifiée. Quant à Böhme, il est le chantre indiscuté d'un courant de pensée, la théosophie, qui, s'il n'est pas sans avoir une préhistoire, ne se dégage comme mouvement indépendant qu'à travers les écrits du Silésien<sup>40</sup>. Aussi vouloir étendre les ramifications de la théologie et de la philosophie médiévale jusqu'à Böhme, comme le font la plupart des historiens de la philosophie<sup>41</sup>, qui posent une

---

<sup>38</sup> Nous renvoyons, pour la mise en évidence de la dette spirituelle de ces penseurs à leur « maître » Albert, à l'étude de A. de Libera : *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1984.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>40</sup> Antoine Faivre, dans son article « Théosophie », dans *Dic. Theol.*, pp. 1135-1137, s'il constate la présence du mot *theosophos* ou *theosophia* dans la philosophie néoplatonicienne, s'il mentionne quelques « proto-théosophes » tels Valentin Weigel (1533-1588), Heinrich Khunrath (1560-1605), Johann Arndt (1555-1621), estime que l'usage de ce terme ne se répand que grâce aux éditeurs de Jacob Böhme, mieux, que c'est dans le premier livre du Silésien, *Aurora*, que « le courant théosophique trouve ses caractères définitifs, ou à peu près » (op. cit., p. 1135). De son côté, Ferdinand van Ingen, dans son commentaire à l'*Aurora : Werke*, op. cit., p. 1094 définit la théosophie, qu'il traduit littéralement par « sagesse de Dieu », comme un système religieux spéculatif rapportant toute connaissance à Dieu et déduisant tout savoir de Dieu. Il voit dans la gnose et le néoplatonisme les ancêtres de la pensée théosophique, laquelle puise également certaines de ses inspirations chez le Pseudo-Denys. Il note enfin que le terme de théosophe peut se lire chez le philosophe et grammairien grec Porphyre, disciple de Plotin, dans son traité *De l'abstinence*, texte établi et traduit par Jean Bouffartigue, Paris 1979, t. 2, II 45, p. 111. Bouffartigue traduit l'expression  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\omicron\sigma\acute{o}\phi\omega\nu$  par « les hommes divins et instruits des choses divines ».

<sup>41</sup> On prendra ici pour exemple les propos de Gerhard Wehr, éditeur des œuvres de Böhme en livre de poche, qui, par delà la connaissance qu'il possède des textes böhmiens, affirme, en rapportant sans preuve ni interrogation critique les mots d'un autre historien de la philosophie : « Böhme est le lien le plus important dans la série des penseurs qui va d'Eckhart à Hegel ; il a réuni les idées d'Eckhart, de Nicolas de Cuse, Paracelse et Luther ». dans : Jakob Böhme, *Vom übersinnlichen Leben : Gespräch mit einem Meister mystischer Erfahrung*, éd. et introd. Gerhard Wehr, Stuttgart-Dornach <sup>2</sup>1993, p. 8 (ma trad.). On appréciera également à sa juste valeur la tentative, pour le moins douteuse, d'éditer séparément un texte de Böhme, tout en en changeant le titre. L'original s'appelle en effet : *De vita mentali oder Vom übersinnlichen Leben : Ein Gespräch eines Meisters und seines Jüngers*. Autrement dit ni dans le titre, ni dans le corps du texte n'apparaît le terme de mystique. C'est donc là un ajout, orientant la lecture, dont seul l'éditeur est responsable. Cf. également Bernhard Welte, *Meister Eckhart : Gedanken zu seinen Gedanken*, Fribourg / Bressgau, Cologne, Vienne 1979, p. 21 : « L'histoire qui suivra de son influence ..., est tangible jusque chez Tau-

affinité, au détour d'une seule phrase, entre deux termes aussi éloignés, est plus discutable, du fait que cette affirmation n'est jamais développée : pas plus la profondeur de cette influence, que les chemins qu'elle aurait pris n'ont été interrogés. Aussi n'est-ce pas tant son contenu que sa péremptoire brièveté qu'il faut remettre en cause. Or, on peut sans nul doute situer la naissance de cette école, non pas au Moyen-âge, mais plus probablement au XIX<sup>e</sup> siècle et dans ses analyses enthousiastes puisant dans la redécouverte et l'appropriation de nos deux auteurs. Ainsi Franz von Baader voit-il en Maître Eckhart le penseur qui lui a facilité l'accès à Böhme<sup>42</sup>. On peut même aller plus loin : ce ne sont pas les courants de pensée antérieurs à la philosophie spéculative du XIX<sup>e</sup> siècle qui forment une unité, mais au contraire, la philosophie spéculative du XIX<sup>e</sup> siècle qui est une synthèse des spéculations antérieures, en un processus, que l'on pourra ironiquement qualifier d'hégélien, d'absorption et de dépassement de ces nourritures spirituelles. En tout cas, cette affirmation d'une continuité dans la pensée, devenue presque un topos de l'histoire de la philosophie à force d'être ainsi répétée, s'appuie en réalité sur une tradition issue du siècle passé. Ce qui n'était qu'une fallacie historiographique a contribué à l'établissement d'un pseudo-fait historico-philosophique. Les très justes analyses d'Ingeborg Degenhardt ne semblent pas avoir désamorcé cette illusion dangereuse<sup>43</sup>, dont le point culminant aura été la

---

ler et Suso, chez Nicolas de Cuse, chez Jacob Böhme et Angelus Silesius, chez Franz von Baader, chez Hegel, chez Karl Jaspers et chez Martin Heidegger » (ma trad.).

<sup>42</sup> F. von Baader, *Sämtliche Werke*, éd. Franz Hoffmann, Julius Hamberger, Leipzig 1855, Darmstadt 1963, tome. 15, p. 159 : « Je vous le dis, Maître Eckhart fut appelé Maître de bon droit. Il surpasse tous les autres mystiques ... Je remercie Dieu d'avoir daigné me le faire connaître dans les troubles philosophiques de notre époque. Alors les cris de singes, poussés contre la mystique d'une manière si arrogante et sottise, ne purent plus m'irriter, et il me permit d'accéder à Jacob Boehme ». On se rappellera le rôle que le philosophe romantique a joué dans l'édition des sermons allemands par Pfeiffer et les cours qu'il a tenus sur le théosophe. Ceux-ci sont rassemblés dans le tome 13 des œuvres complètes de Baader, *Sämtliche Werke*, t. 13, éd. Julius Hamberger, Leipzig 1855, Darmstadt 1963.

<sup>43</sup> Cf. Ingeborg Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartsbildes*, Leyde 1967, p. 110 seq. Pour un exemple, parmi tant d'autres qui furent monnaie courante au siècle dernier, d'une semblable réécriture de la philosophie, on consultera avec profit l'ouvrage de Joseph Bach, *Meister Eckhart, der Vater der Deutschen Spekulation. Als Beitrag zu einer Geschichte der Deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit*, Francfort/Main, rééd. 1964, qui définit, p. 113 de son ouvrage, la philosophie de Maître Eckhart comme une théosophie, et loue ce dernier, p. V de son introduction, en ces termes : « Meister Eckhart wird als Vater dieser eigenthümlichen Speculation, der deutschen Mystik, genannt ». Il faut mentionner ici l'histoire de la philosophie médiévale allemande dont Loris Sturlese est l'auteur, puisqu'elle est précisément libre de tout préjugé « roman-

tentative de « nazification » d'Eckhart et Böhme. Ainsi, le tristement célèbre théoricien du nazisme, Alfred Rosenberg, consacre-t-il au Maître thuringien tout un chapitre de son *Mythe du XX<sup>e</sup> siècle*<sup>44</sup>, œuvre qu'il place d'ailleurs sous l'égide eckhartienne par le biais d'une dédicace<sup>45</sup>. Il l'insère dans une ligne de pensée qui comprend « *Odin, Siegfried, Widukind, Frédéric II d'Hohenstaufen, Eckehart, Von der Vogelweide, Luther, Frédéric l'Unique, Bach, Goethe, Beethoven, Schopenhauer, Bismarck* »<sup>46</sup>. Maître Eckhart, chez lequel « *l'âme nordique parvint pour la première fois parfaitement à la pleine conscience d'elle-même* », devient le chanfre d'une « religion du sang », une théorie rosenbergienne dont la mésinterprétation d'un sermon eckhartien constitue l'apex.<sup>47</sup>

En rejetant la thèse d'une philosophie spéculative spécifiquement allemande, Il pourrait sembler que nous fassions de l'appartenance à une époque le critère absolu de l'acte de pensée, rendant par là caduc le principe de toute comparaison. En réalité,

---

tique » soutenant l'existence d'une « deutsche Spekulation » : cf. *Storia della filosofia tedesca nel medioevo : il secolo XIII*, Florence 1996.

<sup>44</sup> Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts, Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Munich 1933, chapitre III : *Mystik und Tat*. Nous donnons ici quelques indications bibliographiques sur le rapport de Rosenberg au Moyen-âge, à Maître Eckhart, et à l'Église en général. L'ouvrage le plus complet est sans doute celui de Raimund Baumgärtner, *Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirche mit Alfred Rosenberg*, Mayence 1977 ; *Der kirchliche Anzeiger, Studien zum Mythos*, Cologne 1933. Konrad Algermissen, *Germanentum und Christentum. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit*, Hanovre 1934 : sur le rapport avec Maître Eckhart, voir particulièrement les pages 422-428. Josef Koch, *Meister Eckhart*, dans : *Die Kirche in der Zeitenwende*, éd. Erich Kleinedam und Otto Kuß, Paderborn 1935.

<sup>45</sup> Nous redonnons ici cette dédicace : « Diese Rede ist niemand gesagt, denn der sie schon sein nennt als eigenes Leben, oder sie wenigstens besitzt als eine Sehnsucht seines Herzens ». On trouvera une formule équivalente dans le sermon 52 de Maître Eckhart, DW II, p. 506.

<sup>46</sup> *Mythus*, p. 628 seq. (ma trad.)

<sup>47</sup> Pour cette fausse analyse et sa correction, voir les « *Studien zum Mythos* », réponse de l'Église catholique au délire rosenbergien. Rosenberg ne cite en effet d'Eckhart que la moitié d'une phrase conditionnelle : « Ce qu'il y a de plus noble en l'homme, c'est le sang », sans saisir le contexte de la phrase qui repose sur une citation de l'Évangile selon St. Matthieu 10, 28. Les *Studien* damnent le pion au théoricien nazi en redonnant en entier la pensée eckhartienne, cf. op. cit., pp 114-134 : « Car l'esprit ne tue pas l'esprit, l'esprit donne vie à l'esprit. Ce qui vous tuera, c'est le sang et la chair. Mais ils périssent de toute façon l'un avec l'autre. Ce qu'il y a de plus noble en l'homme, c'est le sang, quand il a une volonté bonne. Mais le plus terrible qu'il y ait en l'homme, c'est le sang, quand il a une volonté mauvaise ... » (ma trad.). Le sermon eckhartien en question n'est contenu que dans l'édition Pfeiffer : il s'agit du n. LVI, p. 179 seq.

si nous posons, avec Kurt Flasch, la spécificité de chaque époque<sup>48</sup>, nous n'entendons ni renoncer à la conviction qu'une certaine valeur de vérité, s'attachant à tout processus argumentatif, échappe au temps, ni réduire la philosophie uniquement à une philosophie de l'histoire. C'est donc là le paradoxe inhérent à tout travail de comparaison : d'une part, mettre en rapport deux époques, deux «visions», afin d'en tirer une conscience historique et philosophique plus nette du visage de chaque auteur, en évitant le bouleversement du cours du temps et des idées ; d'autre part, dégager les lignes de continuité reliant les deux termes de la comparaison, mais en mettant en évidence les variations qu'elles ont subies dans le temps, évitant ainsi l'écueil d'une classification facile. Il nous semble que c'est précisément une confrontation de la conceptualité eckhartienne et böhmienne, dans ce qu'elle peut avoir d'identique apparence, qui permet d'éviter l'ornière de ce présupposé historico-méthodologique et philosophique mis un peu plus haut en évidence.

## 2. Comparaison et confrontation

C'est ce défi même que représente la « mise en examen » de concepts devenus de pratiques tiroirs méthodologiques et historiques qui justifie la présente recherche. Si elle témoigne au départ d'une certaine étroitesse, d'une limitation à un aspect philologique, elle entend bien déboucher sur une étude aux ambitions philosophiques autant qu'historiques. Trois arguments viennent appuyer ceci :

– Le concept de *grunt*, ou fond, – s'il était déjà un topos de la pensée mystique et philosophique allemande – n'obtient sa pleine richesse sémantique qu'à travers l'œuvre sermonnaire d'Eckhart. On n'en trouve par exemple pas trace dans la traduction presque contemporaine en moyen-haut-allemand de la *Somme de Théologie* de Thomas<sup>49</sup>. Tout au plus y lira-t-on, à l'occasion d'une définition de l'être (*esse*) dans la chose créée, un terme apparenté, à savoir l'adjectif *grüntlich*, traduction du latin *profundus*<sup>50</sup>. Quant à l'*Ungrund*, le Sans-Fond, il est une création spécifiquement böh-

<sup>48</sup> Kurt Flasch, *Wie schreibt man Geschichte der mittelalterlichen Philosophie? Zur Debatte zwischen Claude Panaccio und Alain de Libera über den philosophischen Wert der philosophiehistorischen Forschung*, Padoue 1995.

<sup>49</sup> *Middle high Translation of The Summa Theologica by Thomas Aquinas*, éd. Morgan, Bayard Quincy et Friedrich-Wilhelm Strothmann, Stanford-Londres 1950.

<sup>50</sup> Id., p. 235-236 (ms. 281) : « Nu ist wesen daz, daz da einem ieklichen dingen aller innigest ist,

## 2. Comparaison et confrontation

mienne et représente même un changement conceptuel, puisqu'il vient remplacer les notions d'*Abgrund*, d'*Urkunde* et d'*Urstand* apparaissant dans l'*Aurora*. Ces deux concepts à la marque si personnelle sont donc particulièrement représentatifs de l'effort philosophique des deux auteurs.

– Ils sont une quintessence du sens même de cet effort, dans leur signification comme dans leur domaine d'application : l'*Ungrund* est l'expression la plus adéquate de la conception bohémienne d'une déité absolue, protéiforme et contradictoire, semblant toujours en devenir ; le concept eckhartien de *grunt* entend entre autre saisir l'essence de l'âme dans sa relation à une déité comprise comme un terme de cette relation, et dont la définition est par conséquent conditionnée par cette dernière.

– La parenté sémantique évidente du *grunt* et de l'*Ungrund*, comme l'interférence de leur domaine de validité en fait le fer de lance de tout travail de comparaison. On se posera la question de l'origine de ces termes, à savoir l'*Abgrund*, et de la relation de cet apparent doublet : *Ungrund* / *Abgrund*.

L'inachèvement de la publication des œuvres complètes de Maître Eckhart, entreprise par la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*<sup>51</sup> complique encore ce travail de comparaison. Les dernières livraisons reposant sur l'étude du matériel laissé par Franz Pfeiffer ont certes parues, mais l'ultime tome à l'œuvre latine, comprenant les indices indispensables à l'établissement d'une chronologie et un *vocabolarius latino-germanicus de rebus philosophicus*, fait toujours défaut. De ce fait, l'on est loin d'avoir pu établir une chronologie de ses écrits. Or, cette lacune même ajoute encore à la difficulté d'un travail de comparaison entre Eckhart et Böhme, outre qu'elle sape le fondement des rapprochements hâtifs effectués jusqu'ici. En effet, chacun s'accorde à reconnaître la présence d'une contradiction chez le premier, dont on dispute encore pour savoir si elle se résout dans une unité de pensée supérieure ou si elle est la marque d'une évolution<sup>52</sup> : enfin, comment aller du rejet de la définition ontothéologique des premières *Questions parisiennes*<sup>53</sup>, à sa réaffirmation dans le *Prologue* à l'*Opus tripartitum*<sup>54</sup> ?

---

unde daz einem ieklichen dinge aller grüntlichest ist inne » ; « Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest » (Sum. Theol., I. q. 12, a. 2).

<sup>51</sup> Le tome 4, 2, livraison 1-2, des œuvres allemandes de Maître Eckhart, publié par Georg Steer, a paru en 2003, mettant un point final aux incertitudes concernant l'authenticité des derniers sermons eckhartiens.

<sup>52</sup> Cf. l'étude d'Emilie Zum Brunn et Alain de Libera : *Maître Eckhart, Métaphysique du verbe et théologie négative*, Beauchesne, 1984.

<sup>53</sup> *Quaestiones Parisienses*, éd. B. Geyer : LW V, pp. 27-83.

<sup>54</sup> *Prologus generalis in opus tripartitum*, éd. Kurt Weiß : LW I, pp. 148-165.

Que tenir pour réellement significatif – pour définitif – chez Eckhart : sa définition, outrepassant le cadre de l'ontologie, de Dieu comme intellect ou son affirmation tout aussi forte de l'être comme nom propre de Dieu ? Or, l'inachèvement du projet d'édition eckhartien empêche de trancher en faveur de l'une ou l'autre de ces hypothèses. Nous proposerons bien sûr notre propre version, dont la relativisation s'impose, eu égard à une situation de recherche incertaine.

L'ambition de cette enquête n'est donc pas seulement historique, mais entend aussi saisir le prétexte d'un travail comparatif pour établir la spécificité des discours théologiques et théosophiques, philosophiques et mystiques sur Dieu. Autrement dit, cette étude conceptuelle débouche à terme sur une étude pour ainsi dire méta-conceptuelle. Pour autant, ainsi que nous l'avons laissé entendre plus haut, nous ne négligeons pas les exigences scientifiques réglant tout travail lié à l'histoire, pourtant si souvent ignorées des historiens de la philosophie. Ce sont ces exigences mêmes qui forment le principe et le fond de notre travail. Notre démarche se veut donc circulaire, déroulant une spirale qui va du plus circonscrit (une étude philologique, la confrontation des théories de l'être, du non-être et de l'intellect chez Eckhart et Böhme) au plus extérieur et cependant au plus essentiel : l'identification du courant de pensée dont pourraient se réclamer Eckhart et Böhme. Telles seront donc les questions qu'il s'imposera de résoudre :

– Y-a-t-il développement attesté d'une théorie du non-être chez Eckhart, – dont on a voulu faire le théoricien d'une expérience mystique d'un néant divin célébré par les béguines –, dont le contenu ne se résumerait pas à une simple négation de tous les attributs de l'être, tout son sens s'épuisant alors dans l'absolu de cette dite négation ? Autrement dit, est-ce une théorie positive du non-être ? Le problème est ici double, à savoir si le concept de non-être a un référent véritable, ou s'il est vide de sens ; d'autre part si poser le non-être, c'est poser une négation ou une privation, à savoir une affirmation absolue de non-être ou bien une affirmation relative en ce sens que tout être ou affirmation d'être implique une part de non-être (être quelque chose, c'est forcément n'être pas – autre chose).

– Dans quelle mesure cette théorie s'aligne-t-elle sur la conception, défendue par Jacob Böhme, de la Déité comme *Ungrund*, Sans-Fond, et donc – le Fond, *Grund*, étant convertible à l'être – sans être ? À la lueur de ce travail comparatif, quelle dimension, quel sens prennent respectivement ces deux discours ? Et de même que Maître Eckhart, pour illustrer la méthode qu'il entend développer dans son *Opus Tripartitum*,

## 2. Comparaison et confrontation

prend pour exemple une première proposition portant sur Dieu et l'être, à savoir « *esse deus est* »<sup>55</sup>, choix dont on peut supposer qu'il n'est point innocent, de même nous nous appuyerons sur une analyse comparée des notions de l'être et du non-être chez Eckhart et Böhme. Nous nous concentrerons ici sur la théorie eckhartienne de la proposition, mais aussi sur sa pensée de la causalité analogique et univoque, alors que l'accent, pour Böhme, sera mis sur sa dialectique de l'engendrement, à savoir le jeu de principes contradictoires et la doctrine des sept qualités.

– Semblable question implique l'élucidation du sens de concepts en apparence interchangeables tels que l'être, le Fond, le déterminé d'un côté ; le non-être, le néant, le Sans-Fond, l'indéterminé, Dieu et la Dêité de l'autre. En effet, cette identité du vocabulaire masque les possibles différences et la portée véritable de ces deux doctrines. Cette recherche philosophique trouvera donc une première assise dans une étude philologique des concepts du *grunt* médiéval et de ses dérivés : la théorie de l'*Ungrund*, son concept même, a-t-elle son assise dans la pensée du Moyen-âge ? Si oui, quelles étapes en ont jalonné la transmission jusqu'à Böhme ?

Ainsi, cette comparaison se veut un dépassement du mirage déployé par les mots, qui justifierait le renvoi à un flou mystique, et entend dégager la véritable valeur philosophique, l'originalité – au double sens de nouveauté et de spécificité – de Maître Eckhart et de Jacob Böhme. Ce travail répond donc à une double exigence : il se veut certes avant tout philosophique, mais emprunte à l'histoire de la philosophie la rigueur de ses principes.

## 3. Problème conceptuel

Trouver par delà leurs différences un terrain de communion entre Eckhart et Böhme, voilà qui pourrait être le motif de la réduction de notre intérêt à l'œuvre allemande de Maître Eckhart, au détriment de l'œuvre latine ; car du moins y-a-t-il ici communauté de langage chez les deux penseurs, communauté qui semble seule pouvoir permettre une étude conceptuelle fructueuse. Deux arguments en particulier viennent à l'encontre d'un procédé ainsi restrictif : le premier, très général, ressort à l'évidence du développement de la langue médiévale allemande. Par ailleurs, une prise en compte

---

<sup>55</sup> Meister Eckhart, *Prolog. gen.* : LW I, p. 166 seq.

de la nature de l'œuvre allemande eckhartienne d'une part, et de son contenu d'autre part, livrera un second argument, à la fois illustration et confirmation du premier.

Deux phénomènes se conditionnent mutuellement, marquant essentiellement la formation de la langue allemande : d'abord la naissance d'une nouvelle hiérarchie à laquelle échoit une puissance politique (la noblesse, les ordres des chevaliers), ou économique (la bourgeoisie). Ensuite, ce déplacement de pouvoir implique la fin du monopole culturel des monastères : naissance des universités et influence grandissante des différentes cours marquent cette évolution. Son aboutissement est la naissance et le développement d'une conscience culturelle propre et d'une langue allemande qui en est l'expression, devenant langue littéraire, au même titre que le latin<sup>56</sup>. Ce processus est certes simplifié ici, soulignant cependant le travail de sécularisation de la littérature du Haut Moyen-âge, et particulièrement de son expression la plus achevée durant le *Minnesangsfrühling*, (entre 1170 et 1250), où les vertus chrétiennes se remodelent en un idéal courtois<sup>57</sup>. Par un mouvement de retour, les prédicateurs du Haut Moyen-âge (entre 1250 et 1350) s'en réapproprient les images pour les retravailler dans des œuvres sermonnaires ou d'édification, redonnant ainsi un second souffle à la créativité allemande, marquée par un renouveau de piété. Le XIII<sup>e</sup> siècle voit en effet la naissance des grands ordres monastiques : les Franciscains en 1208, les Dominicains en 1215 et les Augustins en 1244<sup>58</sup>. Le germaniste Gerhart Wolff résume en trois points cette évolution :

1) un processus culturel et de l'ordre de l'histoire de la pensée : la culture se déplace de l'intérieur des monastères au monde extérieur.

2) Un processus social qui conduit des cloîtres comme centres d'écriture aux chancelleries de la bourgeoisie, d'une culture monastique et latine à une laïcité s'exprimant dans la langue populaire, du lecteur qu'intéresse la théologie de l'Église à un large public ayant soif de savoir, d'un savoir non pas scolastique et lointain, mais correspondant à ses attentes tant pratiques que spirituelles.

---

<sup>56</sup> Cf. Gerhart Wolff, *Deutsche Sprachgeschichte. Ein Studienbuch*, Frankfurt/ Main 1986.

<sup>57</sup> Voir par exemple le poème de Walther von der Vogelweide, *ich saz uf eime steine*, où, celui-ci réfléchissant sur les valeurs courtoises et sociales de l'honneur (*êre*) et de la richesse (*varnde guot*, biens, possessions), en découvre le sens profond dans leur subordination à la grâce divine (*gotes hulde*). Cf. G. Wolff, op. cit., p. 95.

<sup>58</sup> Id., p. 76. Sur l'histoire des ordres mendiants, nous renvoyons à l'œuvre collective publiée sous la direction de Peter Dinzelbacher et James Lester Hogg : *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, Stuttgart 1997.

### 3. Problème conceptuel

3) Enfin un processus technique. On passe de l'art gothique livresque qui orne surtout de luxueuses et rares éditions (en majeure partie bibliques) à une culture littéraire plus scientifique mais aussi plus ludique, et que l'invention au XIV<sup>e</sup> siècle du papier, en remplacement du parchemin, aide à répandre<sup>59</sup>.

En résumé, on assiste à la fois à un changement des paradigmes de pensée et donc des contenus du savoir, ainsi qu'à un élargissement du public et à une montée de l'importance du livre écrit en langage vernaculaire. Mais surtout l'élévation du niveau culturel rend perméable la frontière qui séparait savoir laïc – allemand – et enseignement scolastique latin. La prédication en langue allemande est l'un des lieux où les doctrines les plus élaborées de la scolastique sont vulgarisées. Pour exprimer ces contenus empruntés à l'Église, il faut certes à l'allemand un appareil scientifique nouveau. Mais cela implique également que sa créativité repose sur une adaptation de la langue conceptuelle latine<sup>60</sup>.

On trouvera de tout ceci une illustration – et une confirmation – dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart, qu'on en examine la nature aussi bien que le contenu :

– Nature des écrits eckhartiens de langue allemande :

Ils se subdivisent en deux grandes catégories : les traités d'une part et les sermons d'autre part. Si l'on examine rapidement, pour les traités, l'occasion qui préside à leur conception, on y trouvera la justification de l'emploi de la langue allemande. En effet, soit ils sont le reflet d'une activité orale pour *Les Rede der underscheidung*<sup>61</sup>, conversations d'Eckhart avec ses confrères<sup>62</sup>, soit ils ont un objet tout personnel, et non un but scientifique : ainsi en va-t-il du *Liber de consolationi* qui s'adresse peut-être à la

<sup>59</sup> G. Wolff, op. cit., p. 79.

<sup>60</sup> Une telle entreprise ne va certes pas sans difficulté, ainsi que le constate un autre prédicateur, Berthold von Regensburg qui, commentant dans son sermon n. 33 le passage de l'Écriture « *Stipendium enim peccati mors* », traduit le terme latin *stipendium* par *lôn*, et commente : « *daz wort, daz sprichet stipendia, daz ist reht als vil gesprochen, alse da ein ritter wol gestriten hât, dem gît man daz lôn. Wan wir haben vil wort in der latîne, diu wir in tiutsche niemer ûz können gelegen wan mit gar vil umberede* ». Cité dans : H. Eggers, *Deutsche Sprachgeschichte*, tomes I et II, Reinbek 1985, <sup>2</sup>1986, t. I, p. 165. En effet, le terme moyen-haut-allemand *lôn* signifie toutes sortes de revenus, alors que le latin *stipendium* renvoie très précisément à la solde du guerrier.

<sup>61</sup> *Rede der underscheidung* : DW V, pp. 185-311, trad. de Libera, pp. 77-127.

<sup>62</sup> Nous redonnons ici le titre complet : « *Daz sint die rede, die der vicarius von Türingen, der prior von Erfurt, bruoder Eckhart predigerordens mit solchen kindern hâte, diu in dirre rede vrâgeten vil dinges, dô sie sâzen in collationibus mit einander* » (Entretiens que le vicaire de Thuringe, prieur d'Erfurt, frère Eckhart, de l'ordre des Frères Prêcheurs, eut avec les fils spirituels qui lui posaient maintes questions pendant leurs discussions du soir ; trad. de Libera, p. 77).

reine de Hongrie<sup>63</sup>. Quant au court traité *Von dem Edelen Menschen*, placé en général à sa suite, on ne peut ignorer la ressemblance de sa forme avec celle des *Sermons*. On pensera en particulier au Sermon 15 dont le prothème est également la citation de Lc 19, 12: « *Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere regnum et reverti* »<sup>64</sup>. Il reste un dernier traité : *Von abegescheidenheit*<sup>65</sup>. Quint, dans ses notes préparatoires à l'édition du traité, estime que sa difficulté, le fait surtout qu'il soit émaillé de citations latines, exclue l'hypothèse qu'Eckhart ait pu le prononcer devant des moniales. L'argument nous semble peu valable, dans la mesure où le Maître entrelace de même manière ses sermons de citations tant de théologiens (Augustin, Thomas d'Aquin, Grégoire le Grand) que de philosophes (Aristote, Avicenne, *Le Livre des 24 philosophes*). Ce qu'Eckhart y enseigne ne dépare pas non plus des prédications qu'il a pu tenir en chaire. Seule la longueur de l'ouvrage fait que nous rejoignons la conclusion de Quint : il est probable qu'il a été composé en vue d'instruire les frères en religion d'Eckhart, à l'instar des *Entretiens spirituels*<sup>66</sup>.

Passons à une dernière catégorie. Les *Sermons* sont prononcés devant un public féminin : ces béguines dont les connaissances en latin ne sont pas toujours attestées, et que les dominicains avaient charge de diriger<sup>67</sup>. Ici aussi, cette obligation pour le Thuringien de passer du latin à l'allemand l'oblige à infléchir du côté de la théologie le langage quotidien, voire à forger en langue vulgaire des concepts neufs. Ceux-ci, même copiés simplement pour la plupart sur la langue latine, forment le creuset où continue de se modeler par la suite la langue conceptuelle et philosophique allemande. C'est à cette source, transmise par Tauler et Suso, disciples d'Eckhart, jusqu'à son aboutissement dans ce compendium de la mystique allemande qu'est la *Theologia Deutsch*<sup>68</sup>, qu'a pu puiser Jacob Böhme, lors même qu'il fléchissait le sens des termes empruntés.

<sup>63</sup> Voir les remarques de A. de Libera, *Traité et sermons*, op. cit., p. 44 seq.

<sup>64</sup> *Pr. 15* : DW I, p. 244-253 ; trad. de Libera, pp. 311-315.

<sup>65</sup> *Von abegescheidenheit* : DW V, pp. 400-437.

<sup>66</sup> Cf. *Rdu* : DW V, p. 399.

<sup>67</sup> Un triple décret leur en faisait obligation : le premier rendu public en 1267 par Clément V, les deux autres par le provincial Hermann von München, respectivement en 1286 et 1290. Maître Eckhart avait ainsi sous sa responsabilité quelques 40 couvents de femmes où il exerçait cette « *cura monialium* » ou « *cura animarum* ». Cf. Otto Langer, *Eckhart und sein Publikum am Oberrhein*, dans : *Meister Eckhart : Lebensstationen – Redesituationen*, éd. Klaus Jacobi, Berlin 1997, pp. 181-184 ; Peter Reiter, *Der Seele Grund : Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Würzburg 1993, p. 62, note 2.

<sup>68</sup> *Der Frankfurter, Eine deutsche Theologie*, transcription et introd. Joseph Bernhart, Leipzig 1920.

### 3. Problème conceptuel

#### – Le contenu

Une analyse de la teneur de l'œuvre eckhartienne n'entre pas dans le cadre d'une introduction. On notera simplement l'interdépendance thématique de l'œuvre allemande et latine. Ainsi le programme qu'Eckhart fait expressément sien dans les sermons, d'annoncer la naissance du Verbe dans l'homme<sup>69</sup>, ne s'éloigne-t-il pas du contenu de l'Évangile johannique, dont le Thuringien fait la très belle exposition latine.

Or, la forte correspondance sur le fond de l'œuvre latine et allemande du théologien, et le fait même que cette formation de la langue philosophique allemande par le Maître thuringien se révèle n'être qu'un décalque du latin, nous permettent précisément de les étudier ensemble, et de mesurer à l'aune de la théologie scolastique eckhartienne, tout aussi bien qu'à l'apparente simplicité des sermons allemands, la théosophie böhmienne. Bien mieux, séparer ce qui forme visiblement un ensemble revient à en fausser la compréhension.

Pourtant, il convient déjà de remarquer qu'à un vocabulaire identique correspond souvent chez Eckhart et Böhme une signification différente ; et l'inverse est également vrai, qui permet de rapprocher des concepts apparemment éloignés les uns des autres. Ainsi, à étudier ces deux auteurs, il apparaît qu'un même concept prend chez eux une signification opposée, alors que deux contraires se révèlent en réalité porteurs d'un sens identique. Cet examen de vocabulaire se complique encore à l'examen de ces deux faits : tout d'abord, on constate une variation de sens dans les concepts employés par Böhme, variation qui ne peut toujours s'expliquer chronologiquement<sup>70</sup>. Il faut aussi noter la tendance du cordonnier à employer, parfois de manière fantaisiste, les notions latines qu'il a pu faire siennes au hasard des conversations<sup>71</sup>. De plus, il est le défenseur de la théorie, propre à tout le XVII<sup>e</sup> siècle, et mar-

<sup>69</sup> Cf. *Pr. 6* : DW I, p. 109, 2-6 : « Der vater gebirt sinen sun in der êwicheit im selber glich., Daz wort was bi gote, und got was daz wort' : ez was daz selbe in der selben natüre. Noch spriche ich mër : er hât in geborn in miner sêle. Niht aleine ist si bi im noch er bi ir glich, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sinen sun in der sêle in der selben wîse, als er in der êwicheit gebirt, und niht anders ».

<sup>70</sup> Cf. à ce sujet les remarques d'A. Koyré, op cit., pp. X-XI.

<sup>71</sup> L'édition de 1730, qui « normalise » la déclinaison des termes latins employés par Böhme, cache le fait que le philosophe cordonnier ne savait aucunement les utiliser correctement sur le plan grammatical, employant par exemple souvent la forme non déclinée de *centrum* pour son datif / ablatif *centro* : voir à ce propos les observations de Ferdinand van Ingen, Jacob Bohme : *Werke*, op. cit., p. 834. Voir également pour exemple dans les originaux la manière fantaisiste dont Böhme orthographie le concept clef de *Mysterium Magnum*, *Gw* : Ur 2, chp. 3, p. 35 : « *der bewegung des Misterij mangnj* ».

quée plus particulièrement par le médecin et alchimiste Paracelse, mais s'appuyant aussi sur le vieux principe hermétique des correspondances issu de la *Tabula smaragdina* du monde comme microcosme, configuration exacte, bien qu'extérieure, d'un modèle spirituel, d'un macrocosme. Cette théorie est même tout le fond de sa construction théosophique : concepts et symboles se retrouvent identiques, en toute validité, à tous les stades de l'« univers » construit par Böhme. Ainsi, celui-ci affirme-t-il, dès le prologue au *Mysterium Magnum* :

« Wenn wir betrachten die sichtbare Welt mit ihrem Wesen, und betrachten das Leben der Creaturen : so finden wir daran das Gleichnis der unsichtbaren geistlichen Welt, welche in der sichtbaren Welt verborgen ist, wie die Seele im Leibe, und sehen daran, daß der verborgene Gott allem nahe und durch alles ist, und dem sichtbaren Wesen doch gantz verborgen »<sup>72</sup>.

Chaque concept possède donc un espace de validité multi-dimensionnel qui s'exprime dans la théorie des correspondances propre au XVII<sup>e</sup> siècle. Chez Eckhart, c'est une théorie de l'analogie qui lui permet de poser une concordance entre les divers domaines scientifiques : on retrouve ici aussi les mêmes concepts employés à différents niveaux. La théorie linguistique de la plurivocité des termes philosophiques se double donc d'une justification métaphysique : « Ex eadem vena descendit veritas et doctrina theologiae, philosophiae naturalis, moralis, artis factibilium et speculabilium et etiam iuris positivi »<sup>73</sup>.

Nous reviendrons sur cette idée d'une unité des sciences, puisqu'elle nous livre une des clefs de la compréhension de la métaphysique du Maître. Mais elle jette aussi un éclairage nouveau sur ce qui est défini comme une mystique eckhartienne.

Ainsi, conceptualité à multiples entrées et unité des sciences permettent l'établissement d'une thèse forte de cet ouvrage : l'examen de ces deux enseignements révèle deux univers métaphysiques, ontologiques et logiques qui diffèrent radicalement, ce que masque la communauté d'une éthique aux buts et positions d'un abord similaire :

---

<sup>72</sup> *MM* : SS VII *Vorrede*, p. 1, n. 1 : Quand nous considérons le monde visible avec son être, et considérons la vie des créatures : nous y trouvons alors le symbole du monde spirituel invisible, lequel est caché dans le monde visible, comme l'âme l'est dans le corps, et y voyons que le Dieu caché est proche de tout et à travers tout, et est pourtant complètement caché au monde visible.

<sup>73</sup> *In Ioh.* : LW III, pp. 131-132, n. 444 : 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. Nous donnons ici d'autres références concernant ce point : id. : LW III, p. 306, n. 361 ; p. 378, n. 441 ; p. 417, n. 486, et plus particulièrement : p. 441, n. 509.

### 3. Problème conceptuel

affirmation de la déiformité de l'homme ; possibilité d'une union de l'homme à Dieu, destination qui est en réalité un accomplissement de la nature humaine ; pour Eckhart, croyance sur le plan éthique en la possibilité d'une connaissance de Dieu comme contemplation, ce qui le rapproche dangereusement de la thèse d'un bonheur, d'une béatitude ici-bas, propre à l'aristotélisme radical condamné quelque trente ans auparavant<sup>74</sup>. On retrouve ces thèmes résumés sous le paradigme du juste et de la justice<sup>75</sup> ou annoncés d'une manière plus exhaustive dans ses commentaires évangéliques<sup>76</sup> comme dans son œuvre sermonnaire :

« Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechene von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider ingebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedanke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât gelegeet, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze got. Ze dem vierden mâle von götlicher natûre lûterkeit – waz klârheit an götlicher natûre sî, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort »<sup>77</sup>.

Quant à Böhme, c'est ainsi qu'il définit son programme : l'accomplissement de l'homme, son but suprême, c'est de faire naître en lui-même le principe positif divin, la lumière, c'est-à-dire le Christ, afin que l'homme entier devienne cette lumière divine. Pour imiter les mots de Christian Bendrath, il s'agit d'une morphologie de l'in-

---

<sup>74</sup> Cf. Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977 ; Luca Bianchi et Eugenio Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Fribourg (Suisse) 1993, pp. 29-30 et note 41, p. 30. On considérera par exemple l'ensemble constitué par les quatre propositions condamnées, ainsi la prop. 8 : « Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognitionem Primae Causae » ; prop. 9 : « Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam » ; prop. 171 : « Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam », et pour finir prop. 172 : « Quod felicitas habetur in ista vita et non in alia ».

<sup>75</sup> Cf. *Pr. 6* : DW I, p. 105, 2-3 : « Swer underscheit verstât von gerehticheit und von gerehtem, der verstât allez, daz ich sage ». Id., *In Ioh.* : LW III, p. 14, n. 16 ; p. 21, n. 26.

<sup>76</sup> Cf. *In Ioh.* : LW III, p. 4, n. 2, n. 4.

<sup>77</sup> *Pr. 53* : DW II, p. 528, 5-529, 2, trad. modifiée de Libera, p. 221 : Quand je prêche, j'ai l'habitude de parler du délaissement et du fait que l'homme doit se libérer de lui-même et de toutes choses. Deuxièmement, que l'homme doit être reformé dans le Bien simple qui est Dieu. Troisièmement, que l'homme doit penser à la grande noblesse que Dieu a mise en l'âme, pour que l'homme arrive par là merveilleusement à Dieu. Quatrièmement, de la pureté de la nature divine – ce qu'est la clarté en nature divine est ineffable. Dieu est une parole, une parole indicible.

carnation<sup>78</sup> : « Und ist unsere gantze Lehre anders nichts, als wie der mensch in ihme soll Gottes Licht-Welt entzünden. Denn wenn diese entzündet wird, daß Gottes Licht in der Seelen Geiste scheinete, so hat der gantze Leib Licht »<sup>79</sup>.

Du moins L'intention de l'enseignement eckhartien et celle de Böhme se recourent-elles : elles sont tout à la fois éthiques et métaphysiques dans leur finalité, noétiques quant à leur forme. Il s'agit, par le biais de la connaissance de soi et de Dieu, de renaître en Dieu pour que Dieu naisse en nous – ces deux savoirs se rejoignant en vérité, puisque pour l'homme, connaître sa vraie nature, qui est divine, c'est connaître Dieu. Remarquons par ailleurs que c'est justement dans ce cadre éthique que Böhme développe des accents indéniablement mystiques, autrement dit dans ses petits écrits d'édification, rassemblés en un seul volume : « *Weg zu Christo* » ou, dans son équivalent latin, *Christosophia*, dont on a même pu croire un moment qu'il était de la main de Tauler<sup>80</sup>. Nous en citons ici quelques lignes, d'une force spirituelle qu'on ne peut ignorer, mais dont la note finale a une résonance toute paulinienne :

« So nim mich doch nur in deinen Tod, und laß mich doch nur in deinem Tode, meines Todes sterben ; Schlage doch Du mich in meiner angenommenen Ichheit zu Boden, und to(e)te durch deinen Tod meine Ichheit, auf daß ich nicht mehr mir selbe lebe, weil ich in mir selber nur Su(e)nden wircke »<sup>81</sup>.

Mais il faut bien voir que la nature même de ces ouvrages, qui prennent souvent la forme de dialogues, ou qui s'adressent directement au lecteur afin de l'instruire, peuvent expliquer cet élan mystique, qui les traverse : il convient ici de souligner le lien étroit subsistant entre mystique et pédagogie, lorsqu'ils se rencontrent sous la forme du sermon. Et il est indéniable que, dans ses écrits d'édification, Böhme se rapproche

<sup>78</sup> Christian Bendrath, op. cit., p. 38.

<sup>79</sup> 6P : SS IV, texte V, chp. 7, p. 55, n. 33 : Et toute notre doctrine n'est rien d'autre que la manière dont l'homme doit enflammer en soi le monde divin de la lumière. Car, lorsque celui-ci est enflammé, de sorte que la lumière de Dieu brille dans l'âme, alors le corps entier est lumière.

<sup>80</sup> Cf. Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, op. cit., p. 53-54 : « Dans toute la littérature mystique allemande il y a peu d'œuvres aussi sincères, aussi ardentes et aussi pures. Pures même de toute théosophie boehmiste. En effet les doctrines que, dans une langue remarquablement belle, Boehme y enseigne ne sont que les doctrines classiques de la mystique allemande : la mort à soi-même, l'abandon du moi, et finalement la naissance avec et dans le Christ. Prunnius, bon connaisseur pourtant, les avait crus écrits par Tauler ».

<sup>81</sup> Pv I : SS IV, p. 10, n. 19 : Ainsi, prends-moi seulement dans ta mort, et laisse moi seulement mourir de ma mort dans ta mort. Terrasse-moi jusque dans mon moi d'emprunt, et tue mon moi par ta mort, afin que ce ne soit plus moi-même qui vive, puisque, en moi-même, je ne fais que pécher. L'allusion à la citation de Paul, Gal 2, 20 nous semble ici évidente.

### 3. Problème conceptuel

plus du prédicateur que du métaphysicien. Ainsi, on retrouve développée chez lui la « mystique du baiser » et de l'union issue de la tradition d'interprétation certes béguinale mais aussi cistercienne du Cantique des Cantiques<sup>82</sup> : « Aber die edle Sophia nahet sich in der Seelen Essenz und ku(e)sset sie freundlich und tingiret mit ihrem Liebe-Strahlen das finstere Feuer der Seelen und durchscheineth die Seele mit ihrem Liebes Kusse »<sup>83</sup>.

Ainsi, s'il y a bien une tendance mystique chez Böhme, elle ne s'y trouve pas à l'état pur. Il faudra élucider les rapports qu'elle entretient avec les courants de pensée contemporains à Böhme, à savoir l'alchimie, et la Cabale « judéo-chrétienne »<sup>84</sup>, autrement dit, comment se distribuent les rôles de la théosophie, de la métaphysique et de la mystique. La même question se pose pour Maître Eckhart, qui, lorsqu'il entend expliquer le contenu de l'Évangile avec « *les raisons naturelles de la philosophie* »<sup>85</sup>, ne veut rien d'autre que rationaliser, sur la base des textes bibliques, le thème de la naissance du Fils dans l'âme.

### 4. Mystique et philosophie, théologie et théosophie

En réalité, définir ce qui rapproche ou éloigne ces deux auteurs, c'est, plus largement, éclairer la relation qui lie la théologie traditionnelle, cet « *enseignement ayant pour objets Dieu et sa révélation, ... ensemble intelligible ... où les divers éléments de la révélation sont logiquement enchaînés* »<sup>86</sup> à sa presque jumelle la théosophie, pensée qui ne

---

<sup>82</sup> Sur la « Métaphysique de l'amour » développée en appui au Cantique des Cantiques par les moines cisterciens, et plus particulièrement Bernard de Clairvaux, voir l'article de Frédéric Nef, « *Caritas dat caritatem* » la métaphysique de la charité dans les Sermons sur le Cantique des cantiques et l'ontologie de la contemplation, dans : *Saint Bernard et la philosophie*, Paris 1993, pp. 87-108.

<sup>83</sup> *Pv I* : SS IV, p. 30, n. 45 : Mais la noble Sophia se rapproche dans l'essence de l'âme et l'embrasse amicalement et teinte avec ses rayons d'amour le feu sombre de l'âme et illumine de part en part l'âme de son baiser d'amour.

<sup>84</sup> Par ce terme dont nous admettons le peu de clarté, nous entendons simplement prendre en compte le fait que la Cabale chrétienne ne s'est pas seulement développée parallèlement, voire en une opposition consciente à la Cabale juive, mais qu'à travers des personnages tels que Cornelius Agrippa ou Johann Reuchlin, celle-ci a véritablement été travaillée dans la Cabale chrétienne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, et qu'elle lui a été par conséquent transmise.

<sup>85</sup> *In Ioh* : LW III, p. 4, n. 2 ; *ibid.*, n. 3.

<sup>86</sup> René Roques, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*, Vendôme 1963, p. 1.

veut que « *pressentir, saisir ou décrire une vie secrète de la Dêité agente* »<sup>87</sup>. Mais c'est aussi examiner le rapport qu'entretiennent ces deux genres de discours sur Dieu à un troisième courant, à savoir la mystique, qualificatif souvent galvaudé, étiquette dont on a justement trop voulu honorer, à la hâte, l'œuvre de nos deux auteurs. Or, le terme même de « mystique », qui sert ici de principe de rapprochement, n'est pas expliqué. Il se caractérise bien plutôt par le flou de sa définition. On se référera à ce sujet aux propos mêmes d'Alois M. Haas, tenant d'une interprétation mystique de l'œuvre eckhartienne et qu'un débat vivace oppose à « l'École de Bochum », – laquelle pour sa part pose la dimension uniquement philosophique du Maître thuringien. Bien qu'uniquement préoccupé de l'établissement scientifique de la « pensée mystique », A. M. Haas est obligé de reconnaître :

« Quasiment nulle part ailleurs que dans le concept de mystique ne semble se faire jour une faiblesse constitutive à la vertu ordonnatrice du processus de conceptualisation humain. En effet, l'application du concept de mystique encore de mise de nos jours et tel qu'il a été compris historiquement révèle une telle abondance de contenus possibles que l'on pourrait désespérer d'une saisie valable et opérationnelle de ce concept »<sup>88</sup>.

Certes, A. M. Haas explique cette diversité non comme étant propre à la mystique elle-même, mais comme découlant de la variété des sciences qui l'étudient. La pluralité des approches implique l'équivoque s'attachant à un objet, qui est, lui, unique. Il ne lui faut pas moins avouer qu'« une fusion des ces diverses directions n'est pas en vue à l'horizon »<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Francfort/Main 1980, p. 225.

<sup>88</sup> Alois M. Haas, *Was ist Mystik ?*, dans : *Abendländische Mystik im Mittelalter*, éd. Kurt Ruh, Stuttgart 1986, p. 319. Saskia Wendel, dans son étude par ailleurs excellente, a récemment tenter d'ordonner à nouveau Eckhart dans la tradition mystique : cf. *Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Ratisbonne 2002. Pour une critique de son étude, cf. mon compte-rendu dans le *Bochumer Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, t. 9, éd. Burkhard Mojsisch, Olaf Pluta, Rudolf Rehn, Amsterdam 2005, pp. 250-255.

<sup>89</sup> Ibid. On rapportera également aux remarques pertinentes de Bernard Mc Ginn dans son étude sur le mysticisme occidental, *History of western Mysticism, The foundations of Mysticism. Origins to the fifth century*, New York 1992, Appendix, section I, p. 266 : « In the eleventh book of the Confessions, Augustine asks : < What then is time ? If no one asks me, I know what it is ; but if I wish to explain it to someone who asks me, I don't know. > (Confessions 11-14-17, Pl. 32 : 816) Though perhaps not as potent and ancient an issue in the history of the thought as the problem of time, the world < mysticism >, like < time >, is both commonly used and resistant of easy description and definition. Not unlike the related but more general word < religion > (which at least

#### 4. Mystique et philosophie, théologie et théosophie

Aussi est-ce sans doute le vague entourant le terme de « mystique » qui permet le rapprochement, jamais justifié, des deux auteurs : faire de Böhme et d'Eckhart deux mystiques, en cachant leurs différences, rend inutile toute curiosité, toute interrogation ultérieure quand au véritable contenu, à l'intention de leur œuvre, puisqu'on en désamorce la nouveauté, la radicalité. Poser une communauté de pensée dont on aura parfaitement délimité les contours, c'est en ramener les membres à une norme commune, on pourrait presque dire à une, sinon « la » normalité<sup>90</sup>. Quant au terme commun de cette équation, le qualificatif « mystique », il est donc ici un principe explicatif qui reste lui-même non élucidé : il en est réduit à la banalité d'un adjectif fourre-tout. On a ici affaire à un cercle vicieux : le vague entourant le terme de mystique permet, d'une manière rassurante, d'aligner l'un sur l'autre deux penseurs réputés difficiles, de les expliquer l'un par l'autre. Cette affirmation d'une ressemblance sinon d'une parenté spirituelle permet à rebours de définir l'idée, en lui conférant une apparence d'unité, ainsi qu'une certaine consistance, d'une « mystique allemande du Moyen-âge »<sup>91</sup> étendant ses ramifications jusqu'à Jacob Böhme.

Essayons de tirer plus au clair, dès l'introduction, le pourquoi de cette interprétation mystique d'Eckhart et Böhme, son origine, et sa justification. Prenons d'abord Eckhart, sur l'interprétation duquel trois évidences peuvent être dites : en premier lieu, elle se nourrit de la sonorité nouvelle que rendent les concepts latins, tirés d'une certaine tradition métaphysique et philosophique, une fois traduits en allemand. Remarquons au passage que si sonorité il y a, elle existe avant tout dans l'oreille du lecteur interprète.

---

has a much older history), « mysticism » and « mystic » tend to be used with the presumption that others will have at least some grasp of the referent. This may be true, but a glance at the history of the use of the term in modern study demonstrates that this general familiarity masks considerable differences of opinion and usage ».

<sup>90</sup> Voir à ce sujet l'article de B. Mojsisch, « *Ce moi* » : *La conception du moi de Maître Eckhart. Une contribution aux « Lumières » du Moyen-âge*, trad. V. Riant, dans *Les mystiques rhénans*, Strasbourg 1996, pp. 18-30, particulièrement p. 19 (c'est l'auteur qui souligne) : « Mis à part le fait qu'il n'est nulle part question chez Eckhart d'une discipline appelée Mystique, ... un tel étiquetage d'Eckhart comme mystique n'est pas valable dans la mesure où il déplace ses *intentions philosophiques*. Mais comme ces intentions n'étaient pas seulement nouvelles, voire révolutionnaires pour le Moyen-âge, mais ont conservé aujourd'hui encore tout leur caractère explosif, on en appelle volontiers à cette étiquette : ainsi Eckhart a certes pensé quelque chose d'*extraordinaire*, mais non pas qui *sortait de l'ordinaire*. Contre cette stratégie, nous nous devons de répéter ce qu'Eckhart lui-même a dit : qu'il veut produire ce qui *sort de l'ordinaire* – autrement dit *du nouveau et du rare* ».

<sup>91</sup> Ernst Benz, op. cit., p. 8.

En réalité, si l'on regarde l'état de la langue conceptuelle allemande, on se rendra compte que bien des concepts, dits « mystiques », ont leur origine dans le travail de traduction effectué sur les œuvres des Scolastiques. Ainsi, dans la traduction en moyen-haut-allemand de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin<sup>92</sup>, dont on ne saurait affirmer l'appartenance au courant mystique, les termes du champ lexical d'*influentia* sont rendus entre autres par *infliezen*, *infliezung*, et *influz*<sup>93</sup>. On trouvera un exemple identique dans l'adaptation en moyen-haut-allemand du *Super missam* d'Albert le Grand<sup>94</sup> : là *inflüssen* rend le latin *influere* ou *inspirare*, *flüssen* le latin *fluere*, *influere*, *manere*. On y lira également toute une série de constructions sur le préfixe *über*, correspondance des formations en *super* caractéristique de la voie d'éminence, héritage dionysien par excellence : *übersubstantzlich*, *überswenkig*, *überwesenlich*. Ces expressions, dans lesquelles on voulait voir des images typiquement eckhartiennes, auxquelles le Maître, à défaut de les inventer, avait conféré toute leur grandeur, se révèlent en dernière instance être communes aussi bien à la mystique d'une Hadewijch d'Anvers qu'à la théologie.

Ainsi Hans Eggers peut-il conclure que « les expressions spécifiquement théologiques » de la langue allemande, sa terminologie, « sont en partie identiques dans les écrits scolastiques et mystiques ». Une comparaison avec des œuvres scolastiques allemandes a donc permis d'identifier ces concepts non plus comme des productions originales mais comme « traductions d'emprunt au latin »<sup>95</sup>.

On objectera cependant à Eggers, que Maître Eckhart, s'il est moins productif sur le plan conceptuel qu'on a pu le croire autrefois, est néanmoins celui qui a rendu ces expressions communes philosophiquement, en un mot qui les a fait passer du statut de traduction ou adaptation à celui d'une conceptualité en tant que telle. Preuve en est du nombre élevé de manuscrits eckhartiens encore aujourd'hui, témoignant de la vivacité de la réception eckhartienne : pour reprendre l'exemple de la version moyen-haut-allemande de la *Summa Theologiae*, les éditeurs n'en ont eu qu'un exemplaire à leur disposition. Il n'en reste pas moins que, pour Eckhart, c'est en relation avec sa terminologie latine, par conséquent scolastique, qu'il convient de définir sa conceptualité allemande.

<sup>92</sup> Thomas d'Aquin, op. cit.

<sup>93</sup> Nous renvoyons ici à la liste comparative du vocabulaire latin et sa traduction moyen-haut-allemande chez Eckhart et Thomas que nous avons établie en annexe.

<sup>94</sup> *Alberts des Großen ›Super Missam‹ – Traktat in mittelhochdeutschen Übertragungen* : Untersuchungen und Texte von Kurt Illing, Munich 1975.

<sup>95</sup> H. Eggers, op. cit., p. 185.

#### 4. Mystique et philosophie, théologie et théosophie

Ensuite, cette tradition d'interprétation dépend peut-être non pas tant de la lettre eckhartienne que des premières « corrections » que lui ont fait subir ses deux épigones, Jean Tauler et Suso, qui, dans leur désir de réhabiliter leur maître après les condamnations de 1329, ont gommé la complexité philosophique de ses argumentations, pour n'en plus garder que la théorie de la naissance du Fils de Dieu dans l'âme. On peut même le constater pour ainsi dire à rebours chez Suso, dont le premier écrit *Daz büchli der warheit*<sup>96</sup> pourrait en remonter au maître qui l'a inspiré quant à la finesse de la réflexion philosophique, alors que les sermons, plus répandus, réduisent la part du philosophique à la partie congrue.

Troisièmement cette dérive, en France même, a pu être occasionnée au gré des traductions, en particulier celles des sermons allemands effectuées par Jeanne Ancelet-Hustache. Il n'est que de lire les remarques qu'a pu faire à ce propos Alain de Libera, dans son introduction aux *Traitées et Sermons*, en particulier pour *les Rede der unterscheidung*, les *Entretiens spirituels* :

« Il faut se garder de l'apparente richesse du style eckhartien. Les traductions françaises nous parlent à tout propos d'hommes qui « se renoncent eux-mêmes », se « désapproprient d'eux-mêmes » ou s'« abandonnent eux-mêmes ». Le lexique des rdu est, pourtant, beaucoup plus pauvre : il y est seulement question de « laisser », de « sortir » (üssgehen), d'être « vide » ou « libre » (ledic) et de s'« anéantir ». L'incroyable variété des termes choisis par Jeanne Ancelet-Hustache pour rendre le seul petit mot üssgehen dans sa traduction des rdu, laisse rêveur : « se dépouiller » (chap. 1 et 11) « sortir de soi-même et se renoncer » (chap. 1), « se renoncer » (chap. 11), « sortir de soi » (chap. 2), « se désapproprier de soi-même » (chap. 11), « quitter toutes choses » (chap. 4) Que cette richesse sémantique existe après Eckhart est une chose ... ; il n'en reste pas moins vrai que, dans les rdu, c'est le seul mot d'üssgehen qui porte toute la palette »<sup>97</sup>.

On objectera que la richesse même de la pensée eckhartienne, qui fait varier, selon les situations, le sens philosophique des termes employés, ainsi qu'il l'avoue lui-même,

<sup>96</sup> Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit, Daz bu(e)chli der warheit*, éd. critique Loris Sturlese et Rüdiger Blumrich, introd. Loris Sturlese, trad. Rüdiger Blumrich, Moyen-haut-allemand, Allemand, Hambourg 1993. On peut comparer par exemple la conception du *einic ein* développée par Eckhart dans le sermon 51: DW II, p. 470, 6, avec ce qu'en dit Suso dans cet ouvrage, III, pp. 8-10 : « Mich nimt wunder, sid daz also ist, daz dis eine so gar einveltig ist, wannen denne kome dú manigvaltikeit, die man ime zu(o)leit. Eine kleidet in mit wisheit und sprichet im dú wisheit, eine mit gu(o)ti, eine mit gerehtikeit und des glich ... Warumbe lat man es nit beliben in siner einvaltikeit, die es selber ist ? Mich dunket alles, daz dis einig ein ze vil werkes habe und ze vil anderheite ».

<sup>97</sup> Maître Eckhart, *Traitées et sermons*, op. cit., introduction, p. 37-38.

impose et justifie une pluralité dans la traduction facilitant une lecture française. Il n'en demeure pas moins que, pour le bien d'une « interprétation exacte » (*sic* !), il est indispensable de recourir à l'original moyen-haut-allemand, que caractérise précisément l'unité de son vocabulaire. Dans la même ligne d'interprétation, on peut compléter les remarques d'A. de Libera : que cette pluridimensionalité du terme *ûssgehen* soit présente est certes incontestable, et l'on rétorquera avec raison que l'impossibilité de rendre cette dernière dans la langue française justifie cette variété dans la traduction. On persistera néanmoins dans l'idée que cette différenciation dans la traduction, sans le recours à l'original, peut fausser les données d'une juste interprétation. Remarquons au passage que *ûssgehen* n'est que la traduction choisie par Eckhart pour rendre l'*ekstasis* dionysienne.

C'est aussi sous le signe d'une influence dionysienne, mais aussi érigénienne, avec une référence au *Periphyseon*, qu'Alain de Libera place le poème anonyme – mais très probablement d'origine eckhartienne, du *Granum Sinapis*, ce que confirme le commentaire latin issu de l'entourage du maître qui l'accompagne : nulle trace ici d'une influence autre que celle néoplatonicienne. C'est dans ce courant de pensée, et non dans celui issu de la mystique féminine, que les contemporains d'Eckhart le situaient<sup>98</sup>.

Aussi est-ce avec un certain scepticisme que l'on peut, à l'inverse, considérer l'analyse à laquelle se livre Marie-Anne Vannier quant à « *la thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart* »<sup>99</sup>. Le titre déjà renvoie de manière flagrante à une pure présupposition, qui du reste est significative de la méthode argumentative employée tout au long de cet article : si Eckhart thématise la mystique rhéno-flamande, c'est qu'il en a d'abord consciemment assuré la réception. Il ne reste donc plus qu'à « *préciser la nature de cet élément mystique* »<sup>100</sup>. Certes, l'auteur constate bien dès les premières lignes de son étude que : « Dès que son œuvre fut redécouverte et éditée, Eckhart fut désigné comme « le père de la spéculation allemande » et comme un mystique »<sup>101</sup>.

Autrement dit, en reprenant à son compte l'enthousiaste assertion de Franz Pfeiffer, elle constate – mais apparemment involontairement – que ce titre de gloire ne fut

<sup>98</sup> Cf. Maître Eckhart, *Le grain de Sénevé. Poème suivi d'un commentaire latin anonyme*, trad. et prés. A. de Libera, Paris 1998. Pour une édition latine du commentaire, cf. *Granum Sinapis, der lateinische Kommentar zum Granum Sinapis*, latin/allemand, éd. Maria Bindschedler, Bâle 1949.

<sup>99</sup> Marie-Anne Vannier, « *La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart* », dans : Meister Eckhart : *Lebensstationen – Redesituationen*, op. cit., pp. 193-204.

<sup>100</sup> Id., p. 193.

<sup>101</sup> Id., p. 194.

#### 4. Mystique et philosophie, théologie et théosophie

accordé à Eckhart *qu'après coup*. Mais, préférant faire de ce qui n'est qu'une hypothèse à vérifier la base de son argumentation, et plutôt que de conclure à la relativité de cette désignation, elle en déduit la complétude de ces deux appellations de père et de mystique, et le fait qu'elles « *tendent* » (sic !) « *à conclure à la < métaphysique mystique > d'Eckhart ou encore à son < mysticisme spéculatif >* »<sup>102</sup>. Cette tendance mystique serait cependant plus présente dans l'œuvre allemande que dans celle, latine, dont la langue même et la forme interdisent toute spéculation quant à une dimension autre que celle théologique (scolastique) et / ou philosophique.

M.-A. Vannier oublie l'étrange coïncidence des thèmes annoncés dans le Sermon 53 cité plus haut par nous – auquel elle renvoie néanmoins un peu plus tard – avec ceux évoqués par exemple dans le commentaire eckhartien sur l'Évangile de saint Jean. L'appartenance de Maître Eckhart à la mystique, ou du moins sa tendance, étant ainsi établie de manière si péremptoire, il ne reste plus qu'à définir la nature de celle-ci.

Or, constate Marie-Anne Vannier, cette définition, chose regrettable s'il en est, ne se trouve pas chez le Maître. Ce qu'on relève chez lui, c'est plutôt un triple non-dit (autrement dit une absence de preuves), ce qui n'empêche pas M.-A. Vannier de supputer derrière ce mutisme la justification de son argumentation. Premier silence : Maître Eckhart n'évoque pas *explicitement* son expérience (autrement dit, il n'évoque rien du tout). De l'explicite à l'implicite, il n'y a qu'un pas, franchi aisément : c'est donc que cette expérience sous-tend les écrits de Maître Eckhart.

Second silence : Il ne mentionne pas non plus la mystique rhéno-flamande (et pour cause ne peut-on se retenir d'objecter, puisque c'est là une catégorie moderne). Il ne faut néanmoins pas voir dans cette réticence de Maître Eckhart un obstacle à la conclusion qu'il ait pu emprunter à ce « mouvement » les thèmes de sa prédication, M. A. Vannier opérant une fois de plus une séparation entre la thématique des sermons et celle des commentaires latins.

Troisième non-dit ou argument : Eckhart n'avoue pas ses emprunts à la Cabale juive, bien qu'il cite à maintes reprises Moïse Maïmonide<sup>103</sup> : on apprend ici avec surprise que le grand penseur rationnel juif est un représentant de la mystique, alors qu'on avait pu considérer jusqu'ici comme un fait établi que les mouvements mystiques ou cabalistiques juifs s'étaient développés à contre-courant de la tentative maïmonidienne visant l'aristotélisation, c'est-à-dire l'accord entre la tradition religieuse

---

<sup>102</sup> Id., p. 193.

<sup>103</sup> Id., p. 194.

mosaïque et la philosophie<sup>104</sup>, *Le guide des égarés* se voulant un « effort pour élaborer une philosophie rationnelle juive au Moyen Âge »<sup>105</sup>. Mieux, qui veut établir un lien entre la philosophie maïmonidienne et la Cabale juive ne pourra le faire qu'après coup, par exemple par le biais de la tentative d'Aboulafia, qui dans ses *Mystères de la Torah* (*Sitrey Torah*) tente une interprétation selon la tradition cabalistique du *Guide des égarés*. Mais en se référant directement à Maïmonide, Eckhart s'inscrit plutôt dans la lignée de projets équivalents d'expliquer philosophiquement ce qui relève du domaine de la foi<sup>106</sup>, à savoir – et c'est bien là un « dit de Maître Eckhart » : la naissance du Fils dans l'âme. Nous renvoyons ici au passage déjà cité du commentaire sur l'Évangile de saint Jean<sup>107</sup>. Ainsi la méthode argumentative du Maître repose-t-elle sur « la vérité des principes et des conclusions »<sup>108</sup>. Faisant foire de ces affirmations du maï-

<sup>104</sup> Voir sur ce refus conscient de suivre le chemin frayé par Maïmonide les remarques de Charles Mopsik dans son introduction à Moïse de Léon, *Le sicle du sanctuaire : Cheqel ha-Qodech*, trad. de l'hébreu, introd. et notes par Charles Mopsik, Lagrasse 1996, pp. 19-23.

<sup>105</sup> Cf. Moïse Maïmonide, *Le guide des égarés*, traduit de l'arabe par Salomon Munk, préface de Claude Birman ; *Le traité des huit chapitres*, traduit de l'arabe par Jules Wolf, préface de Franklin Rausky, nouvelle édition revue par Charles Mopsik, Lagrasse 1996, préface, p. XII.

<sup>106</sup> Pour bien comprendre cette démarche intellectuelle, qui consiste à dériver de l'idée de perfection divine un certain nombre de conclusions, il nous faut remonter à saint Anselme, évêque de Canterbury, qui, le premier, établit une preuve de Dieu basée sur le développement interne d'un concept. C'est ce qu'on a appelé l'« argument ontologique » d'Anselme. Ainsi procède l'évêque de Canterbury, dans son œuvre maîtresse, le *Proslogion* : Soit l'identité de Dieu et de l'argument « *aliquid quo nihil maius cogitari possit* », ce au-delà de quoi rien de plus grand ne peut être pensé ; Même le fou qui nie l'existence de Dieu et qui entend que Dieu est « ce au-delà de quoi rien de plus grand ne peut être pensé » comprend ce qu'il entend. Or ce qu'il comprend est au moins dans son entendement. Ce « au-delà de quoi rien de plus grand ne peut être pensé » ne peut pas seulement être dans l'entendement, *in intellectu*, il faut aussi qu'il existe *in re* ; en effet, s'il n'était que dans notre entendement, on pourrait alors penser qu'il existe dans la réalité quelque chose de plus grand que « ce au-delà de quoi rien de plus grand ne peut être pensé », ce qui est contradictoire. Donc l'argument existe *in intellectu* et *in re*. Pour l'exposition de cette preuve ontologique développée par Anselme, voir *Kann Gottes-Nicht-Sein gedacht werden ? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*, trad. latin/allemand, explic. et éd. B. Mojsisch, Mayence 1989. La démarche anselmienne est plus tard élégamment résumée par la formule évidente pour tous : l'essence (de Dieu) renferme l'existence. Cette idée qu'un Dieu parfait existe nécessairement, et surtout que son concept possède sa propre force probatoire, est la pierre d'angle, même inavouée, voire son origine anselmienne oubliée, de toute la scolastique à venir, ou, si ce n'est l'idée même, tout au moins le procédé structurant tout essai de preuve de l'existence divine. Et il en est ainsi au moins jusqu'à Descartes.

<sup>107</sup> Cf. *In Ioh.* : LW III, p. 4, n. 2, n. 4.

<sup>108</sup> Id., n. 3.

#### 4. Mystique et philosophie, théologie et théosophie

tre en théologie, Marie-Anne Vannier s'empresse de conclure, en un style approximatif révélateur de la faiblesse de ses conclusions que l'obscurité (à notre point de vue) de « *ce triple non-dit éclairé (sic !) l'œuvre de Maître Eckhart* »<sup>109</sup>. Nous pourrions continuer longtemps sur ce ton, car le reste de l'article de Marie-Anne Vannier ne le cède en rien avec son début pour ce qui est de son exactitude. Mais, ainsi qu'elle le dit elle-même : « *Dans l'état actuel des recherches, on ne peut qu'émettre des hypothèses, mais les convergences sont étonnantes* »<sup>110</sup> !

Il nous faut donc examiner plus avant ce rapport d'Eckhart à la mystique. Nous partons pour cela d'une définition, au moins provisoire, de la mystique. Le théologien Karl Rahner, dans son article « *Mystik* », distingue plus particulièrement trois éléments constitutifs d'un discours mystique : son essence même, le but qu'elle se propose et sa méthode. Afin de généraliser la valeur de cette définition, on remarquera qu'A. M. Haas dans son article déjà cité sur l'essence de la mystique fait sienne au moins la première partie de la définition de Rahner, celle qui porte sur l'essence de la mystique<sup>111</sup>. Ainsi elle est : « l'expérience immédiate de la réalité divine ou transcendante, dépassant la conscience habituelle et la connaissance propre à l'entendement »<sup>112</sup>.

Ce vers quoi elle tend est une « *union libératrice à Dieu ou au Fond de l'être absolu* »<sup>113</sup>, qu'une vie d'ascèse, de contemplation, etc., permet de mener à bien. Enfin, il subdivise la mystique en deux catégories : une mystique « naturelle », une autre « surnaturelle ». Dans la première, l'union à Dieu est l'aboutissement d'une activité propre du mystique, manifestant un effort, une volonté de se fondre dans le principe divin. La mystique surnaturelle met l'accent sur la passivité. L'initiative est laissée à Dieu, c'est-à-dire à une action de la seule grâce divine – au lieu qu'elle intervient certes dans le premier cas, mais comme simple couronnement du désir ardent du sujet mystique. L'expérience est souvent marquée par la douleur, toujours par la conscience d'une prise de possession indépendante de la volonté, et se manifeste dans une relation de l'amant à l'aimé.

<sup>109</sup> M.-A. Vannier, op. cit., p. 194.

<sup>110</sup> Id., p. 197.

<sup>111</sup> A. M. Haas, op. cit., p. 319 : « En un sens général, la mystique peut être définie comme ce niveau d'expérience dans lequel une unité décisive se dessine entre le sujet et l'objet de cette expérience en un sens significatif encore à déterminer ». Aux pp. 323-328, il se livre à une brève analyse de l'étymologie de ce terme et à un historique de son traitement jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>112</sup> Karl Rahner, article « *Mystik* », dans : *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg/Bresgau 1958, p. 752 seq.

<sup>113</sup> Ibid.

On trouvera en particulier parmi les représentantes de la mystique dite « féminine » suffisamment d'exemples venant corroborer cette définition. Deux seront ici retenues : Mechthild von Magdeburg, dont l'œuvre, écrite en moyen-haut-allemand, fut composée entre 1250 et 1283<sup>114</sup>, et Marguerite Porete, contemporaine de Maître Eckhart, et dont le *mirouer des simples ames anienties*<sup>115</sup> traite de certains thèmes également représentatifs de la pensée eckhartienne : en particulier ceux de l'anéantissement, du détachement, ou encore le thème de l'âme nue et libre.

On remarquera d'abord la prédilection, partagée par les deux Béguines, pour le dialogue comme forme d'écriture. Les deux protagonistes de ces discours sont par ailleurs identiques chez Marguerite et chez Mechthild : l'Amour (*Frouwe minne / Amour*), et l'âme (*Frouwe kúniginne / Madame la Reine – ame*) à quoi s'ajoute encore chez la Béguine du Hainaut l'allégorie de la Raison.

Ces dialogues mêmes sont formellement structurés par le langage et les idéaux courtois, dont on trouve l'affirmation en toutes lettres chez Mechthild. Ainsi, le langage parlé est celui de la cour, *die hovessprache* :

« So sihet sú [l'âme]einen ganzen got in drin personen ... So gruesset er si mit der hovessprache, die man in dirre kuchin nüt vernimet, und kleidet sú mit den kleidern, die man ze dem palaste tragen sol, und git sich in ir gewalt »<sup>116</sup>.

Chez Eckhart, on retrouvera aussi le thème courtois de l'âme noble. Le vocabulaire courtois aura également survécu jusque dans la prose bohémienne qui décrit le jeu des deux principes comme une joute d'amour, « *Liebe-ringen* »<sup>117</sup>. Mais quant à cette forme même d'un dialogue très personnel, on le trouvera non chez Eckhart, mais dans ces « *Dits* »<sup>118</sup> qui lui sont postérieurs et forment sa légende. Et si Böhme recourt à cette forme, c'est encore une fois uniquement dans les écrits d'édification que contient le « *Weg zu Christo* », et jamais dans les œuvres plus élaborées.

<sup>114</sup> Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, éd. Hans Neumann, Munich 1990, t. I. Pour des détails sur la date de composition du « *fließende Licht der Gottheit* », voir les prolégomènes de Gisela Vollmann-Profe, id., p. XII.

<sup>115</sup> Marguerite Porete, *Le mirouer des simples ames anienties*, éd. Romana Guarnieri, Turnhout 1986.

<sup>116</sup> Mechthild von Magdeburg, op. cit., chp. II, p. 7 : Ainsi voit-elle un Dieu entier en trois personnes ... Ainsi il la salue avec le langage de la cour, qu'on ne peut comprendre en cette cuisine, et il la vêt des habits que l'on se doit de porter au palais, et il se livre à son pouvoir (ma trad.).

<sup>117</sup> *Aur*, op. cit., p. 285, 6 et p. 287, 15.

<sup>118</sup> *Sprüche*, dans : Pfeiffer II, op. cit., pp. 597-627, particulièrement n. 68, pp. 624-625, et n. 70, pp. 625-627.

#### 4. Mystique et philosophie, théologie et théosophie

Alors que chez Eckhart seul compte le nécessaire enchaînement des arguments, leur logique interne, ce sont au contraire des exigences littéraires qui modèlent, extérieurement, le déroulement même des dialogues composés par Mechthild et Marguerite. Si l'argumentation bohémienne n'a pas la rigueur toute scolastique de celle eckhartienne, ce n'est pas cependant un souci d'esthétique qui guide son écriture, mais bien également la volonté de décomposer la dynamique interne à la théogonie divine. À la prose de Mechthild, c'est la rime qui donne le ton :

» Frouwe minne, ir hant mir benomen mine kintheit. « » Frouwe kúneginne, da wider han úch gegeben himelsche vriheit. « » Frouwe minne, ir hant mir benomen alle mine jugent. « » Frouwe kúnegin, da wider han ich úch gegeben manig helige tugent. « » Frouwe minne, ir hant mir benomen guot, frúnde und mage. « » Eya frouwe kúnegin, das ist eine snoedú klage «<sup>119</sup>.

On retrouve dans ces citations les éléments définis comme étant caractéristiques du discours mystique : L'expérience de Mechthild entre donc dans le cadre de la mystique surnaturelle, puisqu'elle n'a aucunement cherché à atteindre cet état extatique, qu'elle ressent à la fois comme une joie et une grande douleur imposées du dehors, qui rend son corps malade, et son âme souffrante. On conclura que cette mystique du sentiment est surtout descriptive et se veut la relation d'une expérience personnelle, y compris lorsqu'elle entend en exemplifier les étapes. Or, loin de faire semblable récit, Eckhart, suivant en cela saint Thomas, pose l'impossibilité pour l'intellect créé d'accéder par l'intermédiaire d'une vision à la connaissance de l'essence divine<sup>120</sup>. L'argumentation repose ici sur le fait que toute vision est une médiation, dont la nature s'oppose à l'essence divine qui est une. Voir Dieu en vision, c'est ne voir que cette vi-

<sup>119</sup> Mechthild von Magdeburg, op. cit., chp. 1, p. 6 (la ponctuation est celle de l'éditeur) : » Dame Amour, vous m'avez pris mon enfance. « » Dame Reine, en échange je vous ai donné la liberté céleste. « » Dame Amour, vous m'avez pris toute ma jeunesse. « » Dame Reine, en échange je vous ai donné bien des vertus saintes. « » Dame Amour, vous m'avez pris mes biens, mes dons et santé. « » Hé, Dame Reine, c'est là une plainte bien amère «.

<sup>120</sup> Cf. *In Ex.* : LW II, p. 109, n. 110 : « Et usque hodie doctiores dicunt quod per nullam similitudinem inferioris ordinis deus potest repraesentari, ut ipsa mediante in ipsa et per ipsam possit videri divina essentia ». Niklaus Largier, dans un récent article, tente tout à la fois de replacer Eckhart dans la mouvance de la philosophie d'Albert et de Dietrich von Freiberg, mais aussi de la mystique féminine, en particulier pour la période strasbourgeoise de sa prédication. À cela, il faut opposer la position défendue par Eckhart dans les œuvres latines : cf. *Von Hadewijch, Mechthild und Dietrich zu Eckhart und Seuse ?* dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, éd. Walter Haug et Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, pp. 93-117. Sur Dietrich, cf. L. Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Hambourg 1984.

sion, ce moyen (*medium*), et non pas Dieu, qui, dans la mesure où il est Un, est lui-même milieu (*medium*)<sup>121</sup>.

On pourrait ne voir dans le courant mystique qu'une traduction littéraire magnifiée de cette expérience, où le rôle de la sentimentalité ira en s'exacerbant au cours des siècles. Mais ce serait le réduire à sa forme irrationnelle. Aussi Hans Eggers distingue-t-il une mystique qui se veut rationnelle : la mystique de la connaissance, « *Erkenntnismystik* »<sup>122</sup>, dans laquelle on retrouvera l'ambition eckhartienne d'expliquer par les raisons philosophiques ce qui ne l'est pas : l'Écriture, qui repose sur une révélation, dans laquelle le jeune Augustin ne voyait que contradictions<sup>123</sup>, le mystère de la naissance du Fils dans l'âme, voire l'essence même de la Déité, qui se définit avant tout par son ineffabilité. A. M. Haas opère un distinguo semblable entre une mystique « chérubinique », spéculative, et une mystique « séraphique » à connotation affective<sup>124</sup>. Ainsi pourrait-on dire, si l'on voulait faire une concession aux tenants d'une interprétation mystique du Thuringien : l'objet de la réflexion eckhartienne peut être mystique, mais non son exposition. Celle-ci – Eckhart lui-même insiste sur ce point – est toute philosophique. Quant à Böhme, on pourrait certes voir dans le fait qu'au moins un de ses traités utilise le terme de mystique<sup>125</sup> un argument établissant son appartenance à ce courant de pensée. Mais, si l'on y trouve développé le thème de la « mystique nuptiale » de l'union de l'âme à Dieu, on ne peut ignorer l'étrange traduction alchimiste de cette thématique, qui fait de l'âme une substance ignée<sup>126</sup>. Quant à

<sup>121</sup> Cf. *In Sap.* : LW II, p. 616-617, n. 284 : « Ratio est primo, quia esse ex sui natura est primum et novissimum, principium et finis, nequaquam medium ; quin immo ipsum est medium ipsum, quo mediante sunt et insunt et amantur omnia sive quaeruntur ... Unde si quis amat medium aut etiam videt medium, nec amat deum nec deum videt. Propter quod optime reprobantur communiter ponentes theophanias, reprobantur etiam a subtilioribus doctoribus ponentes quocumque modo deum videri per medium similitudinis ».

<sup>122</sup> H. Eggers, op. cit., p. 194.

<sup>123</sup> Cf. Augustin, *Conf.*, op. cit., livre V, XIV, 24, p. 71, livre VI, IV, 6, p. 77 ; livre VI, V, 8, p. 78 : « Iam enim absurditatem, quae me in illis litteris solebat offendere ... ad sacramentorum altitudinem referabam ».

<sup>124</sup> A. M. Haas, op. cit., p. 333. L'idée d'une mystique chérubinique est tirée du titre de l'œuvre d'Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*. Cela dit, Haas complique encore cette partition en parlant également un peu plus haut d'une *Aufstiegsmystik* et d'une *Abstiegsmystik*, de modèle néoplatonicien. La mystique chrétienne occidentale, en particulier celle féminine, est pour lui surtout une *Abstiegsmystik*, cette dernière pouvant également être qualifiée de « mystique nuptiale » ou érotique.

<sup>125</sup> Nous pensons ici au court traité des *sex puncta mystica* : SS IV, pp. 83-96.

<sup>126</sup> Cf. *KE* : SS IV, point 1, p. 83, n. 2 : « Wol ist die Seele mit ihrem Blut und Wasser in dem a(e)ssern Blut und Wasser, aber ihre Substantz ist magisch. Denn die Seele ist auch ein magisch Feuer ».

#### 4. Mystique et philosophie, théologie et théosophie

l'explication de la présence de cette « mystique nuptiale » dans l'œuvre bohémienne, on mentionnera l'ouvrage du pasteur de Görlitz Martin Moller, dont Böhme a écouté les sermons en chaire et aux écrits duquel il a sans nul doute eu accès : justement intitulé le *Mysterium Magnum*, le livre de Moller, paru en 1596 à Görlitz même, se veut une relation du mariage de l'âme et du Christ, de la fiancée et du fiancé<sup>127</sup>. Par ailleurs, outre que l'écriture de Böhme est caractéristique de l'époque baroque<sup>128</sup>, c'est d'une toute autre sphère d'influence dont il semble relever, ce que cette étude établira.

Mais l'on pourra ici nous reprocher de tomber dans ce travers même que nous avons attribué aux historiens de la philosophie. N'est-ce pas là encore une tentative vaine que de vouloir rassembler à tout prix l'essence de l'œuvre eckhartienne ou même de la pensée bohémienne, en un seul mot, une unique catégorie ? Avec René Roques, nous pouvons dire que dans le cadre d'une réflexion sur Dieu, où les termes de philosophie, théologie et de mystique ne sont pas « rigoureusement définis, et, moins encore fixés dans leur acception actuelle », on trouvera « bien des postulats et des schèmes d'origine philosophique qui n'appartiennent pas à la révélation »<sup>129</sup>. C'est aussi sur ces paroles de R. Roques que nous refermerons cette introduction :

« L'histoire de la pensée patristique et médiévale présente ainsi un vrai chassé-croisé de ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui philosophie et théologie, et l'on pourrait suivre, dans plusieurs cas et dans le détail, les variations par extension, rétrécissement, substitution, métaphore ou équivoque, de ce vocabulaire encore indécis ».<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Cf. Martin Moller, *Mysterium Magnum : Fleissige und anda(e)chtige Betrachtung des grossen Geheimniß der Himlischen Geistlichen Hochzeit und Verbu(e)ndniß unsers HERRN Jesu Christi / mit der Christgleubigen Gemeine seiner Braut / und wie man dasselbe nu(e)tzlich und mit frewden bedencken / und tro(e)stlich gebrauchen sol*, éd. Johann Rhambau, Görlitz 1596.

<sup>128</sup> Nous renvoyons une fois de plus à l'étude de Bo Andersson, op. cit., dans son ensemble.

<sup>129</sup> R. Roques, op. cit., p. 1.

<sup>130</sup> Ibid.



# Première Partie: Problèmes de Philologie

## Chapitre I

### Le traitement de l'« abîme » dans la littérature patristique et scolastique

Il nous faut ici partir d'une double hypothèse de travail, qui trouve fort heureusement une assise partielle dans le dictionnaire allemand des frères Grimm<sup>1</sup> : premièrement, le champ lexical du *grunt*, de l'*abgrunt* et de l'*Ungrund* prend son origine dans le concept latin d'*abyssus*, abysse ou abîme. Plus exactement, le terme d'*Abgrund*, en ancien-haut-allemand *abcrunti* (neutre), qui adopte en moyen-haut-allemand les formes diverses d'*abegründe*, *apgrunt*, *abgrunt*, (masculin) etc., est une traduction du féminin *abyssus*. Deuxièmement cet abîme est d'origine biblique. Ses diverses occurrences au sein des Écritures en ont modelé le sens.

Cette hypothèse de travail renvoie elle-même à un présupposé scientifique ayant pris valeur de vérité générale, et qu'il n'est donc nul besoin de démontrer : à l'influence de la philosophie aristotélicienne et néoplatonicienne sur le Moyen-âge correspond celle tout aussi forte, quand elle ne se confond pas avec la première, de la littérature patristique, – qui a toujours le poids d'*une auctoritas* –, et par conséquent de son objet, la Bible.

Par ailleurs, le lien qui rattache la langue conceptuelle allemande du Thuringien à son œuvre scolastique latine a déjà été établi en introduction : la première n'est souvent qu'une transcription de la deuxième – à tout le moins sur le plan conceptuel –, ce qui va dans le sens de l'analyse plus générale des frères Grimm. Une incursion jusqu'aux sources patristiques d'Eckhart s'impose donc au vu de cette double hypothèse, puisque le Maître puise à un matériau conceptuel déjà établi, auquel il fait cependant subir une double mutation, aussi bien philosophique, enchâssant cet héritage conceptuel dans une réflexion propre, que philologique, par le biais de ce processus d'adaptation, plus que de traduction, qui consiste à faire coïncider arbitrairement un contenu (latin) à un nouveau contenant (un terme allemand déjà porteur originellement

---

<sup>1</sup> Jacob et Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, t. 1, Munich 1984, pp. 51-52.

d'un sens défini dans sa propre langue), se réservant ainsi la possibilité d'en changer subtilement la connotation<sup>2</sup>.

C'est donc comme à rebours que s'impose la nécessité d'examiner le traitement de l'abîme dans la littérature des Pères de l'Église. Pour pouvoir en effet comparer l'*Ungrund* böhmien à ses ancêtres philologiques, le *grunt* et l'*abgrunt* moyen-haut-allemands, et plus spécifiquement au *grunt* eckhartien, il convient de souligner l'évolution du champ lexical de ce dernier par rapport à la notion originelle d'*abyssus*.

Il nous faut donc tout d'abord relever les occurrences du terme *abyssus* dans la Vulgate, avant que d'examiner le traitement qu'il a reçu dans l'œuvre des Pères. Cette tâche, rendue impossible par la masse des écrits patristiques, dont beaucoup n'existent encore que dans l'édition non critique de Migne, dépourvue qu'elle est d'un index scripturaire, nous l'avons réduite à l'étude de deux auteurs, dont l'influence sur Eckhart est indéniable : Augustin et Grégoire le Grand<sup>3</sup>. Nous nous sommes servis pour cela de l'édition du *Corpus Christianorum*<sup>4</sup>. Nous n'avons souffert que d'une exception à cette règle, pour Augustin, en recourant à son *De Genesi ad litteram*, ainsi qu'au plus ancien *De Genesi ad litteram liber imperfectus* édités tous deux dans le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*<sup>5</sup>.

L'objet de notre travail ne se concentre pourtant pas sur une seule étude de la pensée eckhartienne. Il s'agit bien plutôt d'examiner la possibilité et les termes d'une *translatio studiorum*<sup>6</sup> de Maître Eckhart à Jacob Böhme : qu'a pris Maître Eckhart à la

---

<sup>2</sup> Voir à ce sujet les excellentes remarques de Susanne Köbele dans : *Lectura Eckhardi*, éd. G. Steer et Loris Sturlese, Stuttgart Berlin Cologne 1998, p. 52 et p. 62 où elle note à propos de l'usage que fait Eckhart du moyen-haut-allemand *bilde* : « La langue n'est pas un medium neutre. Le moyen-haut-allemand *bilde* et le latin *imago* n'ont pas la même signification. Eckhart utilise dans ses sermons en langue vernaculaire l'incertitude terminologique et l'ouverture du langage vernaculaire, qui ne dispose pas du vocabulaire spéculatif différencié de l'image propre au latin » (ma trad.). *Bilde* peut en effet tout aussi bien être traduit par le latin *imago* que le latin *exemplar*, autrement dit image au sens de copie (en allemand moderne *Abbild*, en latin *imago*) ou bien au sens platonicien d'idée (*ratio, similitudo, Urbild* ou *Vorbild*).

<sup>3</sup> Cf. les indices de l'édition de Cologne, où Augustin, suivi de Grégoire, tient la main haute parmi les auteurs patristiques utilisés par Eckhart, tant pour les citations directes qu'indirectes.

<sup>4</sup> *Corpus Christianorum*, Series Latina (CCSL), Turnhout.

<sup>5</sup> Sancti Aureli Augustini, *De Genesi ad litteram libri duodecim eiusdem libri capitula de Genesi ad litteram imperfectus liber*, recensit Josephus Zycha, CSEL XXVIII (pars 1), Bibliopola academiae litterarum Caesabae Vindobonensis, Pragae, Vindobonae, Lipsae 1884.

<sup>6</sup> Pour l'idée d'un transfert scientifique ou *translatio studiorum*, voir Alain de Libera, *La Philosophie médiévale*, Paris 1993, pp. 5-8.

patristique, que lui a-t-il rajouté ? Qu'en reste-t-il dans la conceptualité böhmienne ? La présence d'un commentaire au Livre de la Genèse aussi bien chez Eckhart que chez Böhme est une porte ouverte à notre travail de comparaison. Une étude du traitement que reçoit Gn 1, 2 par le Thuringien et le philosophe cordonnier sera une confirmation aux résultats de ce premier chapitre.

On refermera cette étude sur une recherche à caractère étymologique sur les antécédents de l'*Ungrund* dans la littérature du Moyen-âge en général et chez Eckhart plus particulièrement.

### 1. Tableau synoptique des occurrences d'*abyssus* dans la *Vulgata*

Nous nous appuyons ici sur une concordance<sup>7</sup> de la Vulgate dans sa version clémentinienne<sup>8</sup>. Mais plutôt que d'en conserver l'ordonnance originale reposant sur les désinences d'*abyssus*, nous avons opté pour sa réorganisation selon l'ordre des livres bibliques. Les citations qui revêtiront une importance particulière chez Augustin et Grégoire sont indiquées en italiques.

Gn 1, 2	<i>Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi</i> <sup>9</sup> .
Gn 7, 11	Rupti sunt omnes fontes abyssi magnae, et cataractae caeli apertae sunt ...
Gn 8, 2	<i>Et clausi sunt fontes abyssi ...</i>
Gn 49, 25	Deus ... benedicet tibi benedictionibus caeli desuper, benedictionibus abyssi iacentis deorsum ...
Ex 15, 5	Abyssi operuerunt eos, / Descenderunt in profundum quasi lapis.

<sup>7</sup> *Repertorium Biblicum seu totius Sacrae Scripturae concordantiae*, Pars I-II, prostat Augustae Taurinossium in officina salesiana et in omnibus eiusdem socialitatis tabernis librariis, 1899.

<sup>8</sup> Le livre des concordances comportant des références parfois inexactes, et les citations qu'il propose étant très fragmentaires, nous nous sommes servis, à fin de vérifications, de l'édition de la Vulgate autorisée par Le pape Clément VIII en 1502, correspondant à celle établie par saint Jérôme, et qui fait la base du *Repertorium Biblicum : Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Madrid 1959.

<sup>9</sup> Cette citation diffère de la version augustinienne et grégorienne, que nous redonnons donc ici, dans la mesure où elle fait la base de leur commentaire : « Terra autem erat invisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum ».

Première Partie: Problèmes de Philologie

Ex 15, 8	Stetit unda fluens, congregata sunt abyssi in medio mari.
Dt 8, 7	Dominus ... introducet te in terram bonam ... : in cuius campis et montibus erumpunt fluviorum abyssi ...
Dt 33, 13	Joseph quoque ait : De benedictione Domini terra eius ..., atque abyssu subiacente.
Judith 9, 8	Tenuit pedes eorum abyssus, et aquae operuerunt eos.
Jb 28, 14	Abyssus dicit : Non est in me ...
Jb 38, 16	Numquid ingressus es profunda maris ? / Et in novissimis abyssi deambulasti ?
Jb 38, 30	Et superficies abyssi constringitur.
Jb 41, 23	Aestimabit abyssum quasi senescentem.
Ps 32 (33), 7	Congregans sicut in utre aquas maris ; / Ponens in thesauris abyssos ...
Ps 35(36), 7	Iustitia tua sicut montes Dei ; / Iudicia tua abyssus multa.
Ps 41(42), 8	Abyssus abyssum invocat, in voce cataractarum tuarum ...
Ps 70(71), 20	Et conversus vivificasti me, / Et de abyssis terrae iterum reduxisti me.
Ps 76 (77), 17	Viderunt te aquae, Deus ; / ... / Et turbatae sunt abyssi.
Ps 77 (78), 15	Et adequavit eos velut in abyssu multa.
Ps 103 (104), 6	Abyssus sicut vestimentum, amictus eius ; Super montes stabunt aquae.
Ps 105 (106), 9	Et deduxit eos in abyssis sicut in deserto...
Ps 106 (107), 26	Ascendunt usque ad caelos, et descendunt usque ad abyssos ...
Ps 134 (135), 6	Omnia quaecumque voluit Dominus fecit, / In caelo, in terra, in mari et in omnibus abyssis.
Ps 148, 7	Laudate Dominum de terra, / Dracones et omnes abyssi ...
Pr 3, 20	Sapientia illius eruperunt abyssi ...
Pr 8, 24	Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram, / Necdum fontes aquarum eruperant ...
Pr 8, 27	Aderam : quando certa lege et gyro vallabat abyssos ...
Eccli 1, 2	Altitudinem caeli, et latitudinem terrae, / Et profundum abyssi quis dimensus est ?
Eccli 16, 18	Ecce caelum, et caeli caelorum, / Abyssus, et universa terra ...
Eccli 23, 28	Oculi domini / Multo plus lucidiores sunt ... / Circumspicientes omnes vias hominum, / Et profundum abyssi, et hominum corda, / Intuentes in absconditas partes.

Chapitre un

Eccli 24, 8	Gyrum caeli circuivi sola, / Et profundum abyssi penetravi; / In fluctibus maris ambulavi ...
Eccli 24, 39	A mari enim abundavit cogitatio eius, / Et consilium illius ab abyssu magna.
Eccli 42, 18	Abyssum et cor hominum investigavit, / Et in astutia eorum excogitavit.
Eccli 43, 25	In sermone eius siluit ventus, / Et cogitatione sua placavit abyssum ...
Is 51, 10	Numquid non tu siccasti mare, / Aquam abyssi vehementis ... ?
Is 63, 13	Qui eduxit eos per abyssos, / Quasi equum in deserto / Non impingentem ?
Ez 26, 19	Et adduxero super te abyssum, et operuerint te aquae multae ;
Ez 31, 4	Aquae nutrierunt illum, / Abyssus exaltavit illum ...
Ez 31, 15	Operui eum abyssu, / Et prohibui flumina eius ...
Dn 3, 55	Benedictus es, qui intueris abyssos, et sedes super cherubim ...
Am 7, 4	Et ecce vocabat iudicium ad ignem Dominus Deus ; / Et devoravit abyssum multam ...
Jn 2, 6	Abyssus vallavit me, / pelagus operuit caput meum.
Hab 3, 10	<i>Dedit abyssus vocem suam, / Altitudo manus suas levavit.</i>
Lc 8, 31	Et rogabant illum ne imperaret illis ut in abyssum irent.
Rm 10, 7	<i>Aut quis descendet in abyssum ?</i>
Apc 9, 1	Data est ei clavis putei abyssi.
Apc 9, 2	Et aperuit puteum abyssi ...
Apc 9, 11	Et habebant super se regem angelum abyssi cui nomen hebraice Abaddon, graece autem Apollyon, latine habens nomen Exterminans.
Apc 11, 7	Bestia, quae ascendit de abyssu, faciet adversus eos bellum ...
Apc 17, 8	Bestia, quam vidisti, fuit, et non est, et ascensura est de abyssu ...
Apc 20, 1	Et vidi angelum descendentem de caelo, habentem clavem abyssi ...
Apc 20, 3	<i>Et misit eum in abyssum ...</i>

L'avantage d'un tel tableau est qu'il présente le terme d'*abyssus* encore dépouillé de l'apparat d'un commentaire, – qui, par le biais de la métaphore et de la réflexion, le complexifie –, dans la nudité de son sens « propre ». Les guillemets s'imposent ici puisque l'écriture de la Bible elle-même est allégorique, ce qui relativise, nous en

avons conscience, notre entreprise : toute explication ne pourra être, à ce niveau déjà, qu'interprétation. Mais ce tableau permet aussi, de manière plus immédiate, de saisir l'importance d'*abyssus* au sein de la Bible : Son choix n'est pas le fruit du hasard.

Trois arguments peuvent étayer cette affirmation. Il convient tout d'abord de souligner la fréquence de son emploi : le livre des concordances contient 52 occurrences pour ce même vocable, 53 même si l'on considère le Psaume 41, 8 où il apparaît deux fois.

On pourra certes objecter que cette fréquence, comparée à d'autres qui remplissent plusieurs pages, n'est que moyenne. Mais s'il en va ainsi pour une conjonction telle que « et », ou certains verbes comme « esse », (si l'on excepte bien sûr ici certains passages tels que Ex 3, 14), on soulignera l'absence de signification pleine entachant la plupart de ces entrées, les rejetant plutôt vers le rôle tout logique de copule. Pour employer les termes mêmes d'Eckhart, en en faisant usage, on ne prédique rien, ou pour reprendre l'exemple du verbe être, par son emploi, on ne dit rien de l'être de la rose ou de la rougeur : « être » ou « est » n'est en effet « ni sujet ni prédicat, mais un troisième en dehors d'eux, c'est-à-dire le lien du prédicat avec le sujet »<sup>10</sup>.

Au contraire, *abyssus* ne renvoie jamais à une nécessité grammaticale qui en amoindrirait la portée sémantique : elle est toujours ou sujet ou prédicat. Ainsi est-elle paradoxalement remplaçable, au sein d'une proposition, par n'importe quel autre nom commun. Seul le sens de la phrase en pâtira, mais non pas sa construction qui restera correcte grammaticalement. Au contraire, supprimer « esse » d'une phrase reviendrait à priver celle-ci de sa validité ; remplacer « et » par une autre conjonction, tel « ou », en changerait la valeur. C'est donc sur le paradoxe même de cette superfluité grammaticale et logique conditionnant le poids sémantique d'*abyssus* que repose notre second argument.

Une dernière raison plus subjective est que cette présence est ramassée sur quelques livres : Genèse (4 fois), Job (4 fois), les Psaumes (12 fois), le Siracide (7 fois) et l'Apocalypse de saint Jean (7 fois). Elle n'est ailleurs que sporadique. Elle correspond donc bien à un choix conscient du ou des auteurs.

Une brève étude des significations « premières » d'*abyssus* clôturera cette enquête. Nous remarquerons que son rôle est purement descriptif, sans pour autant se réduire

---

<sup>10</sup> Cf. Maître Eckhart, *Tabula prologorum in opus tripartitum* : LW I, p. 131-132, n. 3, trad. F. Brunner, OLME 1, p. 37 : « Sic cum dico rosam esse rubeam, non dico nec praedico rosam esse, nec rubeidinem esse, sed solam cohaerentiam naturalem terminorum. Unde li < esse > vel < est > non est subiectum nec praedicatum, sed tertium extra haec, puta copula praedicati cum subiecto ».

à une simple métaphore. Il se décompose en effet en trois, sinon quatre catégories, la seconde n'étant qu'une sublimation de la première :

- niveau physique : Métaphore de la nature et / ou allégorie de la nature
- sens moral
- sens métaphysique

Nous ne détaillerons pas le niveau de la métaphore naturelle car elle concerne la plupart de nos citations : l'abîme y est synonyme de la mer ou des eaux comprises comme une immensité, par exemple dans Job 38, 16, ou de l'infini du ciel, ainsi Eccli 16, 18. C'est là sa signification traditionnelle<sup>11</sup>. Elle utilise le sens le plus immédiat d'*abyssus* comme significatif d'une vertigineuse profondeur. Plus intéressante par sa rareté se révèle être l'allégorie de la nature, qui prête vie, et voix, à l'abîme. Ainsi Gn 1, 2 évoque-t-elle la face de l'abîme, pendant que le Psaume 41, 8 et Hab 3, 10 lui accordent la parole. Même Eccli 23, 28 peut relever de cette catégorie en jugeant également dignes d'une investigation l'abîme et le cœur humain. Elle est un exemple du passage du sens figuré au sens moral. Quant au sens métaphysique, il ne se rencontre véritablement qu'une fois, dans le Psaume 35, 7, où l'abîme devient l'image de l'impénétrabilité des jugements divins, et, par extension, de l'essence divine.

Enfin on sera confronté à un dernier niveau, que développe l'Apocalypse de saint Jean, et où *abyssus* se veut évocatrice des profondeurs infernales. Cependant, les deux derniers niveaux métaphysiques et moraux empiètent parfois l'un sur l'autre. C'est certes uniquement dans l'Apocalypse que l'on rencontre l'idée d'un abîme synonyme de l'enfer. On remarquera d'ailleurs que l'apôtre Jean ne varie jamais dans son interprétation d'*abyssus*. Mais du fait du caractère imagé de l'écriture biblique, on ne peut décider de cet enfer s'il est métaphysique ou moral, sans anticiper sur une interprétation dépassant un premier stade qui se veut « purement » descriptif.

Néanmoins, les données sont ici suffisantes pour apprécier à sa juste valeur l'élaboration qu'auront fait subir les Pères de l'Église à la notion biblique d'*abyssus* : loin de toute conceptualisation, elle n'est à ce stade encore qu'une image qui n'est jamais travaillée plus avant, mais dont l'équivoque fait la richesse. C'est donc l'écriture allégorique de la Bible, mais aussi la double imprécision attachée au terme d'abyssus – son ambiguïté, le caractère à peine ébauché, jamais développé de son statut d'image – qui a ouvert la porte à la spéculation patristique.

---

<sup>11</sup> Cf. J. et W. Grimm, op. cit., p. 51.

## 2. L'abîme augustinien, ténébreuse *informitas*

Un principe réducteur tient lieu d'ossature, justifiant notre démarche, à cette étude des significations d'*abyssus* dans l'œuvre des Pères de l'Église : au lieu d'examiner toutes les entrées, trop nombreuses, où le terme abysse apparaît, seules ont été relevées celles où *abyssus* est contenue dans une de ces citations bibliques que nous avons redonnées plus haut, que leurs mentions soient littérales ou accommodées. Les raisons en sont simples : outre l'importance des Écritures sur la formation de l'esprit antique et médiéval chrétien, dont elle est le principal objet, la masse des écrits augustinien et grégorien, l'absence d'un « *index rerum* », auraient rejeté tout essai d'exhaustivité du côté de l'impossible, et sans doute, de l'inutilement répétitif. S'il existe en effet pour l'Évêque d'Hippone un excellent lexique de ses œuvres, le mot d'abîme n'y est malheureusement pas pris en considération<sup>12</sup>. Quant à Grégoire, un tel outil de travail fait encore défaut. La *Clavis patrum latinorum*<sup>13</sup> n'est ici également d'aucune aide. Il nous a donc fallu nous rabattre sur les « *indices* » scripturaires dont les éditions augustinien et grégorien du *Corpus Christianorum* sont pourvues.

Nous nous sommes pourtant permis une exception à cette règle restrictive, en relevant toutes les occurrences de l'abîme dans les *Confessions* augustinien, tâche que l'existence d'une concordance<sup>14</sup> sur la vieille édition Skutella facilitait. Mais cette exception même n'a fait que renforcer notre conviction d'un lien fondamental entre *abyssus* et son origine biblique : l'usage que fait Augustin du dit terme, hors de tout contexte scripturaire direct, est en effet des plus rares. Il s'intensifie légèrement à la fin des *Confessions*, par conséquent à un stade où l'Évêque d'Hippone en a terminé avec l'analyse de l'*abyssus* biblique.

L'augmentation de cette fréquence, même toute relative, autorise une autre conclusion : si l'on part d'une coupure au sein des *Confessions* entre les livres 1 à 8, plus autobiographiques, puisqu'ils s'achèvent sur le récit de la conversion d'Augustin, et les li-

---

<sup>12</sup> *Augustinus Lexikon*, éd. Cornelius Maier, Bâle 1986-1994.

<sup>13</sup> *Clavis patrum latinorum*, commode recludit Eligivs Dekkers, opera vsa qva rem praeparavit et ivvit Aemilivs Gaar vindobonensis. Editio altera avcta et emendata, Steenbrvgis, in abbatia sancti Petri, C. Beyaert, Brvgis – M. Nijhoff, Hagae comitis 1961.

<sup>14</sup> Roodney H. Cooper, Leo C. Ferrari, Peter M. Ruddock, J. Robert Smith, *Concordantia in libros XIII confessionum S. Aurelii Augustini : A Concordance to the Skutella (1969) edition*, Hildesheim, Zurich, New York 1991, pp. 14-15.

vres 9 à 13, où le ton prend une allure résolument philosophique quant à la forme, et polémique sur le plan théologique, il est également intéressant de constater que c'est justement dans cette seconde partie qu'*abyssus* apparaît surtout, et cela que ce soit dans un contexte intra ou extra-scripturaire, à savoir presque exclusivement au sein des Livres XII (19 fois) et XIII (18 fois) des *Confessions*. Il y faut rajouter une unique apparition au Livre IX et une double occurrence au Livre X. Mais sa présence ne parsèmera que six fois le cours des huit premiers livres des *Confessions*. Son utilisation s'ancre donc dans un contexte philosophique et polémique plus que dans un contexte autobiographique. De même, lorsqu'elle est coupée de sa racine biblique, elle n'apparaît qu'une seule et unique fois dans la première partie, très précisément au Livre II, alors qu'Augustin vient d'avouer le vol commis par lui dans un verger voisin : « Ecce cor meum, deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi »<sup>15</sup>.

Au contraire, cette fréquence même, tout en restant relative, prend de l'ampleur dans la « deuxième » partie des *Confessions*, par conséquent alors que le contenu philosophique et théologique d'*abyssus* est établi. Si elle n'apparaît encore qu'une unique fois, respectivement aux livres IX et X, à savoir IX, 1, 1 et X, 2, 2, elle parcourt en filigrane l'ultime livre des *Confessions*, où elle est encore répétée cinq fois, cela une fois de plus en dehors de son habituel contexte biblique ; autrement dit, son contenu est déjà suffisamment élaboré pour qu'elle puisse fonctionner comme un concept indépendant. Nous fournissons ici même la liste des ses apparitions : XIII, 7, 8 ; XIII, 8, 9 ; XIII, 14, 15 ; XIII, 21, 30 (deux fois). Mais leur analyse même ne sera donc possible qu'après établissement des différents sens de l'abîme. Par ailleurs, il arrive fréquemment à Augustin de ne mentionner une citation biblique que dans le cadre d'un commentaire renvoyant à un tout autre lieu scripturaire. Ou encore, il se contente de la reprendre telle quelle au fil de sa réflexion, sans en faire l'exégèse.

Nous nous livrerons tout d'abord à quelques remarques préliminaires : *abyssus*, ou les citations bibliques la contenant, n'est véritablement présente que dans les *Confessionnes* augustinienne et les *Enarrationes*<sup>16</sup>. Enfin, elle tisse la trame d'un seul et unique

<sup>15</sup> *Conf.*, II, 4, 9, p. 22, trad. BA 13, *Les Confessions*, Livres I-VIII, texte de l'édition de M. Skutella, intr., et notes par A. Solignac, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris 1962, p. 347 : Voilà mon cœur, ô Dieu, voilà mon cœur que tu as pris en pitié au fond de son abîme. Il convient ici de faire une remarque de forme : la traduction de la BA repose sur l'édition de Skutella, nos citations en langue latine sur la version de la CCSL. Nous avons bien évidemment comparé chaque fois les deux versions. Il n'y a jamais eu lieu d'adapter la traduction de la BA.

<sup>16</sup> *Enarrationes in Psalmos* : CCSL, XXXVIII, pars X, 1 : I-L ; XXXIX, pars X, 2 : LI-C ; XL, pars X, 3 : CI-CL, ed. D. Eligius Dekkers O.S.B. et Iohannes Fraipont, Turnhout 1956.

passage du *De Genesi ad litteram liber imperfectus*. Sinon, elle brille surtout par sa rareté, voire son absence. Ainsi dans les écrits les plus importants, le *De trinitate*<sup>17</sup>, et le *De civitate Dei*<sup>18</sup>, elle n'apparaît qu'une seule fois, mais sans donner lieu à une interrogation. Chaque citation fait ici office tout au plus d'illustration, dans le corps d'un commentaire dont elle n'est pas l'objet. Cela vaut également pour le passage contenu dans le *De civitate*. S'il convient en effet de souligner le rapport d'équivalence qu'y établit Augustin entre la Bible et la philosophie, en particulier le *Timée* de Platon<sup>19</sup>, l'usage qu'il fait ici de la première partie de Genèse 1, 2, ne relève que de l'affirmation. On remarquera également la quasi-disparition de notre concept dans la version définitive du *De Genesi*. Par ailleurs, aucun de ces lieux scripturaires ne se rencontre dans le *De doctrina christiana* ou le *De vera religione*<sup>20</sup>. Ainsi, l'abîme ne refait qu'une timide apparition dans le commentaire sur l'Évangile de saint Jean, le *In Iohannis evangelium*<sup>21</sup>. Mais là encore, les trois mentions rencontrées ne dépassent pas le niveau de la simple reprise, ou de sa paraphrase. Leur triple usage même n'est qu'apparence, tant leur succession est serrée au sein d'un même traité, ne se voulant l'illustration que d'un unique lieu scripturaire, à savoir le Ps 35, 7<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> *De trinitate libri XV* : CCSL, L, pars XVI, cura et studio W. J. Mountain, Turnhout 1968, cf. Livre V, VIII, 9, pp. 215-216. Nous redonnons la citation exacte plus bas.

<sup>18</sup> *De civitate dei* : CCSL, XLVII, pars XIV, 1, Libri I-X, cur. Bernardus Dombart et Alphonsus Kalb, Turnhout 1955, livre VIII, II, 27, p. 228 : « Quapropter in illa peregrinatione sua Plato nec Hieremiam uidere potuit tanto ante defunctum, nec easdem scripturas legere, quae nondum fuerant in Graecam linguam translatae, qua ille pollebat ; nisi forte, quia fuit acerrimi studii, sicut Aegyptias, ita et istas per interpretem didicit, non ut scribendo transferret (quod Ptolomeus pro ingenti beneficio, qui a regia potestate etiam timeri poterat, meruisse perhibetur), sed ut conloquendo quid continerent, quantum capere posset, addisceret. Hoc ut existimetur, illa suadere uidentur indicia, quod liber geneseos sic incipit : In principio fecit Deus caelum et terram. Terra autem erat inuisibilis et incomposita, et tenebrae (erant) super abyssum, et spiritus Dei superferebatur super aquam ».

<sup>19</sup> Ibid. : « in Timaeo autem Plato, quem librum de mundi constitutione conscripsit, Deum dicit in illo opere terram primo ignemque iunxisse. Manifestum est autem, quod igni tribuat caeli locum : habet ergo haec sententia quandam illius similitudinem, qua dictum est : In principio fecit Deus caelum et terram ».

<sup>20</sup> *De doctrina christiana*, cura et studio Iosephi Martin, *De vera religione*, cura et studio K. D. Daur : CCSL, XXXII, pars IV, 1, Turnhout 1962.

<sup>21</sup> *In Iohannis evangelium, tractatus CXXIV* : CCSL, XXXVI, pars VIII, cur. D. Radbodus Willems O.S.B., Turnhout 1954.

<sup>22</sup> *In Iohannis evangelium, tractatus CXXIV*, op. cit., LII, 6, 10, p. 448 ; LII, 6, 30, pp. 454-455 ; LII, 7, p. 455.

Cette rareté du concept d'*abyssus* dans l'œuvre augustinienne n'a cependant pas pour effet d'en amoindrir la portée. L'analyse augustinienne prête en effet à l'abîme une triple signification, tripartition qui demeure constante dans l'ensemble de l'œuvre de l'Évêque d'Hippone. Chacun de ces trois sens s'appuie principalement sur trois citations bibliques.

Le premier niveau est à la fois métaphysique et ontologique, dans la mesure où il renvoie à l'épisode vetero-testamentaire de la création, relaté dans Genèse 1, 2. C'est le plus important, puisqu'il est d'une part le seul qui soit véritablement développé, reposant sur une démonstration philosophique de la matière comme *informitas*, dont il conviendra de détailler l'argumentation. D'autre part, cette démonstration conditionne absolument les deux autres sens d'*abyssus*, ce qui apparaîtra au fur et à mesure.

Le second degré est moral : C'est l'abîme comme l'âme de l'homme, imparfaite, déficiente, rejetée loin de Dieu dans la « *regio dissimilitudinis* »<sup>23</sup>. Le Psaume 41, 8 en est la base d'argumentation. On remarquera au passage que l'utilisation d'*abyssus* hors du contexte biblique relève toujours de cette catégorie. On trouvera ici la raison de la fréquence plus importante d'*abyssus* dans les *Confessions* que dans les autres œuvres augustinienne : l'intention d'Augustin, c'est bien d'examiner son âme ; ou plutôt, si l'on prend en compte la plurivocité du terme *confessio*, c'est d'instrumentaliser cet examen en vue de louer Dieu.

Une troisième interprétation n'est, elle, qu'esquissée par l'Évêque d'Hippone, au cours d'une analyse aussi brève qu'unique – au moins en ce sens – du Ps 35, 7 : *Iustitia tua sicut montes Dei / iudicia tua abyssus multa*. L'abîme est ici image de l'infinité divine. Mais il ne l'est que par extension, en ce que, métaphore de l'acte divin incompréhensible, il renvoie à l'ineffabilité de son auteur, une pensée qui est un lieu commun du christianisme : Dieu, qui est indicible, ne peut être connu que dans ses effets. L'état embryonnaire de ce troisième moment est cependant surtout caractérisé, paradoxalement, par une utilisation à rebours du même Ps 35, 7, au livre XIII, 2, 3, psaume

<sup>23</sup> Cf. Augustin, *Conf.*, VII, 10, 16, p. 103 : « Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore : et inueni longe me esse a te in regio dissimilitudinis ». Ibid., *De trinitate*, op. cit., VII, 6, 12, p. 267 ; En., op. cit., XXXIV, S. II, 6, p. 316. Sur l'origine platonicienne de l'expression « *regio dissimilitudinis* », voir Gervais Dumeige, article « dissemblance », dans : *Dictionnaire de spiritualité*, t. III, col. 1330-1338. Il ressort de cet article que, si le *Politique*, 273d de Platon est la source première de ce topos, c'est Plotin qui lui a apposé une marque décisive, et c'est surtout à ce dernier qu'Augustin emprunte, tout en la christianisant, sa compréhension du concept de dissemblance, comme matière impure, défectueuse (*Ennéades* I, 6, 5), non soumise à la mesure, indéterminée (*Ennéades* III, 6, 15).

qu'Augustin invertit de telle sorte que le même passage renvoie non plus à Dieu mais à l'homme. L'Évêque d'Hippone en revient donc très rapidement au sens moral :

« Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, auersi a te, nostro lumine, in ea uita fuimus aliquando tenebrae et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes dei : nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus »<sup>24</sup>.

Par le simple rajout d'un verbe avec suffixe de personne et d'un adverbe de comparaison, Augustin renverse d'une manière stupéfiante le sens premier du chant de David, en un mouvement subversif qui va de la métaphysique à une eschatologie morale, d'une allégorie du mystère divin à une doctrine du salut relevant d'une pensée christocentrique. Ce n'est plus l'infinité divine qui est ainsi esquissée, mais le double destin de l'homme, son passé de pêcheur et la promesse du rachat dans le Christ, en un mot le chemin qui mène du mal au bien, des ténèbres à la lumière, de l'abîme au sommet. Nous refermons ici cette digression, qu'analyse détaillée approfondira, son but n'ayant été que de souligner la conceptualisation moindre d'un abîme métaphysique signifiant l'infinité divine.

#### a. L'abîme comme matière informelle

Si ce niveau est de loin le plus important et le plus développé par Augustin, c'est qu'il s'enracine dans la controverse antimanichéenne sur l'existence du mal, ou des ténèbres, comme principe coéternel opposé au principe divin du bien, ou à la lumière<sup>25</sup>. Or, cette bataille contre le manichéisme, avec également la prise de position sur la philosophie néoplatonicienne, est ce sur quoi la trame des *Confessions* est bâtie : Augustin, lui-même ardent disciple de Mani, des années durant, et qui ne s'est libéré de cette influence qu'en lisant de la philosophie, s'est donné pour tâche de définir le

<sup>24</sup> *Conf.*, XIII, 2, 3, p. 243, trad. BA 14, *Les Confessions*, Livres VIII-XIII, texte de l'édition de M. Skutella, intr. et notes A. Solignac, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris 1962, p. 429-431 : Oui, nous aussi, qui, sommes par l'âme une créature spirituelle, en nous détournant de toi, notre lumière, nous avons été autrefois ténèbres (Eph 5, 8) dans cette vie, et nous peinons dans ce qui reste de notre obscurité, jusqu'à ce que nous soyons ta justice dans ton Fils unique comme les montagnes de Dieu : car nous avons été tes jugements de condamnation comme le profond abîme.

<sup>25</sup> Sur la conception manichéenne du mal pour Augustin, cf. au sein des *Confessiones* : III, 7, 12, p. 33 ; V, 10, 18/20, p. 67-68 ; VII, 3, 4, p. 94 ; VII, 5, 7, pp. 96-97 ; VII, 11, 17, p. 104. Sur Augustin et Mani, cf. Benno E. Friedrich O.S.A., *Augustins Weg zu Gott : eine didaktische Lesehilfe zu den « Bekenntnissen » (I-IX)*, Würzburg 1996, pp. 50-52. Sur Mani, cf. M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris 1997.

christianisme en opposition à ces deux courants de pensée, le manichéisme et le néoplatonisme, en démontrant la suprême vérité de la foi chrétienne.

On connaît la réponse d'Augustin au problème de l'existence du mal, problème qui se pose à Böhme, et dont la réponse a fait rejeter ce dernier si souvent du côté du manichéisme par certains commentateurs<sup>26</sup>. Si Dieu est cause de tout l'être, et que le mal est, alors Dieu est nécessairement cause du mal. Or cette conclusion vient contredire l'idée d'une essence divine infiniment et absolument bonne. Poser une dualité de principes également puissants, l'un du bien et l'autre du mal, comme le font les manichéens, – comme semble le faire Böhme –, permet certes de dédouaner Dieu de la responsabilité de l'existence du mal, mais cela revient également à nier sa toute-puissance. C'est vouloir résoudre un paradoxe par un autre paradoxe, celui d'un Dieu qui ne serait pas cause de tout, puisqu'il existe quelque chose hors de, voire avant lui : ce qui revient à détruire l'idée même de Dieu, en ce que ce paradoxe entraîne une contradiction entre la définition de l'essence divine et la condition même de son existence. Augustin, pour trancher ce nœud gordien, se sert de ce que le Moyen-âge a appelé la cause déficiente : le mal n'est pas, il n'est qu'une absence de bien<sup>27</sup>. On peut développer ces deux arguments en trois temps, tout en gardant à l'esprit le présupposé de l'identité de l'être et du bien qu'impliquent les premiers versets de la Genèse :

1. Dieu en tant que cause est cause de l'être
2. Le mal est différent de l'être
3. Dieu n'est pas cause du mal

---

<sup>26</sup> Cf. Ferdinand Christian Baur, *Die Christliche Gnosis oder die Christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835, Darmstadt 1967, p. 586 : « Diese in der Natur stets erfolgende Schöpfung und Geburt hat nach ächt manichäischer Anschauungsweise ihren Grund in der Sehnsucht der Finsternis nach den Licht » ; Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. III, Mayence 1866, Darmstadt 1968, p. 583 : « In allen Dingen ist der Widerstreit zwischen Gut und Böses, und diese beide Gegensätze sind reale Mächte, welche sich gegenseitig bekämpfen und gerade durch diesen Kampf das Leben bedingen. Hat das nicht einen ganz manichäischen Anstrich ? »

<sup>27</sup> Cf. par exemple, *Conf.*, VII, 12, 18, p. 104-105 : « Ergo si omni bono priuabuntur, omnino nulla erunt : ergo quandiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset ». Autres références : III, 7, 12, p. 33 ; *En.*, CXXIII, 9, p. 1831 : « Peccata enim non habent substantiam ».

Bien que rejetant ailleurs formellement cette identité propre à l'antiquité grecque de l'être et du beau<sup>28</sup>, Augustin ne fait que reprendre ce présupposé en l'adaptant, trouvant sans doute un appui supplémentaire dans les premiers versets de la Genèse<sup>29</sup> : Tout ce que Dieu a créé, tout ce qui est donc, est bon. En s'opposant au bien, le mal s'oppose également à l'être. Tombant en dehors du champ de l'être, le mal ne peut être de Dieu. En fait, il n'est rien, il n'est qu'une privation du bien. La solution de la cause déficiente permet de sauvegarder et la toute-puissance et la perfection divines. Elle seule surmonte le paradoxe d'un Dieu à la fois cause de tout et absolument bon.

En réalité, on le voit, le problème de l'existence du mal prend sa source dans celui plus général de la causalité divine. Nier que Dieu soit cause de tout, c'est en effet poser que quelque chose coexiste à Dieu, voire lui préexiste : le mal, les ténèbres, la matière, à laquelle Dieu aurait prêté forme, après coup. On est confronté ici à une seconde aporie, de laquelle découle en vérité toutes les autres : celle de la *creatio ex nihilo* ou de l'éternité du monde, paradoxe auquel Augustin consacre de nombreuses pages des *Confessions*<sup>30</sup>.

En effet, l'idée de la toute puissance divine implique que tout ait été créé à partir de rien. Poser l'inverse revient à retomber dans l'aporie duale que nous avons, à la suite d'Augustin, démontée précédemment. Il faut donc soutenir l'éternité du monde. Autrement, il faudrait admettre que Dieu ait pris une décision dans le temps, et, toute décision étant un événement, voire ici un avènement, qu'il se soit donc mû dans le temps, ait été soumis à un changement, ce qui est également en contradiction avec l'essence divine immuable.

Mais pour le coup, en soutenant l'éternité du monde, on place certes Dieu au-dessus des « vicissitudes temporelles »<sup>31</sup>, pour reprendre un mot augustinien, mais on sape en même temps, une fois de plus, la toute-puissance divine. Soit, en effet, le monde est co-éternel à Dieu, et on retombe alors du côté d'une dualité de principes, soit il lui préexiste, telle une matière que Dieu viendrait travailler du dehors. Dans tous les cas, c'est le spectre du manichéisme qui refait, en catimini, son entrée par la petite porte.

---

<sup>28</sup> Cf. *Conf.*, XIII, 2, 3, p. 243 : « Sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse – alioquin deforme esse non posset – ita etiam creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere ».

<sup>29</sup> Cf. Gn 1, 4-31.

<sup>30</sup> Cf. *Conf.*, XI, V, 7, pp. 197-198 et XI, XII, 14, p. 201 : « Antequam faceret deus caelum et terram, non faciebat nihil ».

<sup>31</sup> *Ibid.*, XII, 9, 9, p. 221 et XII, 15, 22, p. 227.

On voit donc ici la complexité du problème philosophique qui se pose à Augustin, puisqu'il mêle étroitement les dimensions du temps, de la volonté (divine), de la causalité, de l'être et du non-être. Pour mieux mettre en évidence leur intrication, le plus sage est encore de considérer la formulation qu'en donne Augustin :

« Nonne ecce pleni sunt uetustatis suae qui nobis dicunt: < quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram ? Si enim uacabat, inquiunt, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessauit ab opere ? Si enim ullus motus in deo nouus extitit et uoluntas noua, ut creaturam conderet, quam numquam ante condiderat, quomodo iam uera aeternitas, ubi oritur uoluntas, quae non erat ? > »<sup>32</sup>

Si le verbe de Dieu est cause de la création, que faisait-il avant ? La volonté, et par conséquent l'être même de Dieu, est-elle donc sensible au changement, au mouvement, à l'altération donc, si elle est elle-même prise entre un avant, précédant le verbe, et un après où le ciel et la terre ont enfin pris naissance ? Mais alors, comment définir cet avant, quelle en est la nature ? La création, loin d'être *ex nihilo*, est-elle pétrie à partir de quelque chose qui lui préexiste, et qui tomberait par conséquent hors de la sphère divine ?

Pour surmonter cette aporie, Augustin va suivre une démarche semblable à celle qu'il a utilisée pour le problème du mal, qu'il fera néanmoins varier d'une manière infime mais décisive. Sa démonstration ne se dégage qu'au fur et à mesure de la lecture des *Confessiones*. Elle n'est donc pas linéaire, mais les propositions qui la constituent demeurent une constante à travers l'œuvre augustinienne. Sa pierre d'angle est constituée par une analyse très précise de la notion du temps<sup>33</sup>, ramassée dans les deux derniers livres des *Confessions*. Mais le fond même de cette analyse dépend de l'idée augustinienne de la matière. Or, c'est la notion d'abysse qui la conceptualise. C'est donc

---

<sup>32</sup> Ibid., XI, 10, 12, p. 200, trad. BA 14, p. 291-293 : Ne voilà-t-il pas qu'ils sont remplis de leur vétusté, ceux qui nous disent : « que faisait Dieu avant de faire le ciel et la terre ? » « S'il était inoccupé, disent-ils, et ne faisait aucun travail, pourquoi ne s'est-il pas de même, toujours aussi dans la suite comme toujours auparavant, abstenu de travailler ? S'il s'est élevé en Dieu quelque mouvement nouveau, quelque volonté nouvelle, en vue de produire une créature que jamais auparavant il n'avait produite, comment dès lors y a-t-il une véritable éternité, là où naît une volonté qui n'était pas ? »

<sup>33</sup> Sur la notion augustinienne du temps, cf. l'étude de Kurt Flasch, *Was ist Zeit? : Augustinus von Hippo, das IX. Buch der Confessiones; historisch-philosophische Studie ; Text – Übersetzung – Kommentar*, Francfort/Main 1993.

pas à pas, en recourant à une étude intertextuelle, qu'il faut reconstruire la démarche d'Augustin.

Dans un premier temps, Augustin sépare trois concepts qui étaient synonymes pour le Manichéisme : le mal, les ténèbres et la matière. Paraphrasant Gn 1, 2, il définit tout d'abord la terre comme « *incomposita et invisibilia* » : « Terra autem, quam dedisti filiis hominum cernendam atque tangendam, non erat talis, qualem nunc cernimus et tangimus. Inuisibilis enim erat et incomposita et abyssus erat, super quam non erat lux, aut tenebrae erant super abyssum, id est magis quam in abysson »<sup>34</sup>.

Nous constaterons maintenant simplement que c'est l'abysse qui rend métaphoriquement cet état. Mais elle est également ce qui est privé de lumière, sans pour autant être identique aux ténèbres. Car, ainsi que le précise Augustin dans le même passage, mais un peu plus bas, même l'abîme le plus profond laisse passer un peu de lumière : les ténèbres sont sur l'abîme *plus que dans* l'abîme. Elles en diffèrent par conséquent.

Cependant, il convient de préciser la nature de cet abîme, ce que fait Augustin dans une deuxième étape : il est une matière informe. Et cette *informitas* même est à son tour définie comme une privation de formes. Tout un ensemble de citations pose d'une manière constante cette identité entre terre, abysse, matière, informité, et privation de forme. Cette définition de la matière comme privation ne varie jamais chez Augustin. On soulignera surtout qu'elle est presque un décalque de la définition du mal comme privation du bien : l'Évêque d'Hippone entend ici non pas tant réutiliser l'idée de la cause déficiente, que recourir à la même méthode de dissociation des concepts, méthode qui acquiert donc un statut cognitif de modèle d'application. De même qu'il avait séparé pour justifier Dieu, les concepts de bien, de mal, d'être et de non-être, de même il dissocie l'idée de ténèbres, d'informité, d'être et de non-être : « Nonne tu, domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus ? Non tamen omnino nihil : erat quaedam informitas sine ulla species »<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *Conf.* XII, 8, 8, p. 220-221, trad. BA 14, p. 355 : Quant à la terre que tu as donnée *aux fils des hommes* à voir et à toucher, elle n'était pas telle que maintenant nous la voyons et la touchons. Elle était en effet invisible et inorganisée ; c'était un abîme sur lequel il n'y avait pas de lumière ; ou encore : *les ténèbres étaient par dessus l'abîme*, c'est à dire plus que dans l'abîme. (les italiques sont du traducteur)

<sup>35</sup> *Conf.*, XII, 3, 3, p. 218, trad. BA 14, p. 347-349 : N'est-ce pas toi, Seigneur, qui m'as enseigné ceci : avant que cette matière informe eût reçu de toi sa forme et ses caractères distinctifs, il n'y avait pas quelque chose, pas de couleur, pas de figure, pas de corps, pas d'esprit ? Ce n'était pas cependant le néant absolu ; c'était une sorte d' « informité » sans aucune apparence.

Cette informité est donc la matière à l'origine de la création. Augustin la définit plus précisément d'une manière négative : elle est une absence de formes, de même que le mal est une privation de bien. Elle n'a ni couleur, ni figure, ni forme, mais pourtant, elle n'est pas égale au rien : *non tamen omnino nihil*. La possibilité même de la *creatio ex nihilo* en concomitance avec la sempiternité du monde est ainsi démontrée, et cela doublement, puisque là où il n'y pas de formes, il n'y a pas non plus de succession, de changement : il n'y pas de temps ; ou plus exactement, avant que le temps ne soit créé, il n'y a pas de temporalité, il n'y a que l'éternité<sup>36</sup>. Ainsi, de même que, sur le plan méthodique, c'est sa méthode de dissociation des concepts qui lui permettait de s'atteler à la résolution de ce paradoxe, de même c'est, sur le plan philosophique, sa conception du temps qui le hisse hors de cette ornière théorique. Mais au delà de la ressemblance, il faut également souligner ce en quoi les deux démonstrations divergent : dans le premier cas, le mal est une absence du bien, et différant du bien, il diffère de l'être : il est non-être. Ici ténèbres et abîme se séparent ; mais l'abîme lui-même nest pas égal au rien, ou au non-être : il est à la fois quelque chose et rien<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Cf. *Conf.*, XI, 6, 9, p. 198 : « Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possint dici omnia, sed simul ac sempiterna omnia : alioquin iam tempus et mutatio et non vera aeternitate nec vera immortalitas ».

<sup>37</sup> Une telle finesse dans l'analyse, jouant ainsi du paradoxe, eut semblé étrange à Böhme, qui se prononce catégoriquement contre l'idée d'une *creatio ex nihilo* : cf. *Aur*, chp. XXI, p. 377, 9-12 : « Du darffst allhie nicht dencken / daß GOTT was neues gemacht habe / daß vorhin nicht gewesen sey / dan wan das wa(e)re / so wa(e)re ein ander Gott worden / welches doch nicht mu(e)glich ist ». Il est vrai que si, à la manière augustiniennne, il est conscient de la problématique dimension de la temporalité, sa perspective est tout autre, à savoir la dépendance quasi panthéiste à Dieu dans laquelle il place le monde. Dieu ne vit pas en dehors du monde, il n'est pas un *deus ex machina*, affirmation allant de pair pour Böhme avec la défense de la théorie de la *creatio ex nihilo* qu'il a lue chez bien des Docteurs, mais le monde est son corps. Böhme renchérit donc, id., p. 386, 17-27 : « Der einfa(e)ltige spricht / Gott hat alles auß NJCHTS gemacht / er kennet denselben Gott nicht / und weiß nicht waß er ist : wan er die Erde ansiehet / mit sampt der tieffen u(e)ber der Erden / so denckt er / das ist nicht Gott / oder da ist nicht Gott. Er bildet ihm allezeit fu(e)r / Gott wohne allein u(e)ber dem blauen Himmel oder Sternen / und regiere etwa mit einem Geiste / der von Jhm außgehe / in dieser Welt / sein Corpus sey nicht hie auff Erden / und in der Erden gegenwertig. Solche Meinung habe ich auch in der Doktoren Bu(e)cher und Schrifften gelesen ». Id., chp. XXIII, pp. 421-422. Voir encore *Aur*, chp. 19, p. 345, 14-21 : « Es haben zwar viel Scribenten geschrieben / der Himmel und die Erde sey auß NJCHTES geschaffen / nimpt mich aber wunder / daß unter so trefflichen Ma(e)nnern nicht Einer ist gefunden worden / der doch ha(e)tte den rechten Grund ko(e)nnen beschreiben / sintemal doch derselbe GOTT ist von Ewigkeit gewesen / der itzt ist. Wo nun nichts ist / da wird auch nichts / alles Ding muß eine Wurtzel haben / sonst wa(e)chst nichts ». Même si l'on estime cette différence de pure forme,

Certes, il est d'autres possibilités que l'énonciation d'une identité entre l'abysse et la matière informelle, en vertu du principe de la multiplicité des interprétations possibles, dont l'Évêque d'Hippone se fait le chantre à maintes reprises<sup>38</sup>, puisque cette informité même, et l'abîme qui en est l'image, peut aussi bien être corporelle, que spirituelle. On peut également disputer sur la manière dont Dieu prête enfin forme à cette informité. Ainsi Augustin mentionne-t-il diverses autres explications possibles. Mais là encore, le fond de sa définition demeure en soi inchangé : le rapport entre matière, informité et absence de forme est maintenu tel quel.

Aussi convient-il de souligner, de ce jeu de variation, l'invariable même. Il est le cœur du processus, sinon haché, de la conceptualisation d'*abyssus*.

On peut discuter en effet pour savoir si par les mots de ciel et de terre, Moïse entendait, et Augustin avec lui (en un sens étrangement néoplatonicien), l'essence spirituelle, l'intelligence contemplant la face de Dieu<sup>39</sup>, et la matière informe, ou bien s'il faut y voir tout le monde visible, dont une énumération de jours détaille la création<sup>40</sup>. On peut comprendre par « *terre informe et inorganisée* » l'étoffe corporelle, par « *ténèbres sur l'abîme* » l'étoffe spirituelle, et *cætera*<sup>41</sup>. Mais tous accorderont à Augustin que par « *terre invisible et inorganisée* » et « *abîme de ténèbres* » « *il n'y a aucune inconvenance à entendre ... cette matière informe*<sup>42</sup> ». Ce qui lui permet, après avoir laissé le champ libre à la diversité des interprétations, d'affirmer de la manière la plus catégo-

---

dans la mesure où l'affirmation d'une *creatio ex nihilo* équivaut pour Böhme à une négation d'un Dieu créateur et antérieur à la création – étant évident qu'Augustin soutient la thèse du Dieu créateur –, il n'en reste pas moins que Böhme, en reprenant le principe du *ex nihilo nihil sequitur*, se rattache plus à la physique aristotélicienne qu'à la théologie augustinienne.

<sup>38</sup> Cf. par exemple *Conf.*, XII, 30, 41, p. 240 : « In hac diuersitate sententiarum uerarum concordiam pariat ipsa ueritas, et deus noster misereatur nostri, ut legitime lege utamur, praecepti fine, pura carita ». Id., XII, 27, 37, pp. 236-237 : « Sicut enim fons in paruo loco uberior est pluribusque riuus in ampliora spatia fluxum ministrat quam quilibet eorum riuorum, qui per multa locorum ab eodem fonte deducitur, ita narratio dispensatoris tui sermocinaturis pluribus profutura paruo sermonis modulo scatet fluenta liquidæ ueritatis, unde sibi quisque uerum, quod de his rebus potest, hic illud, ille illud, per longiores loquellarum anfractus trahat ». Voir également *Conf.*, XIII, 24, 36, et 24, 37, p. 263, où Augustin fonde son principe de charité d'interprétation sur le verset 1, 28 de la Genèse : Crescite et multiplicamini. Autres références : *Conf.*, XII, 25, 35, pp. 235-236 ; *De doctrina christiana*, op. cit., III, XXVII, 38, pp. 99-100.

<sup>39</sup> *Conf.* XII, 13, 16, p. 223-224.

<sup>40</sup> Id., XII, 17, 24, p. 228-229.

<sup>41</sup> Id., XII, 17, 25, p. 228-229.

<sup>42</sup> Id., XII, 17, 24, p. 228-229, trad. BA 14, p. 381.

rique qu' « *il est vrai que, de toutes les choses pourvues de formes, rien n'est plus voisin de l'informe que la terre et l'abîme* »<sup>43</sup>.

Ailleurs, Augustin précise cependant, ce qu'il entend, lui, par cette privation de formes : elle implique que la matière soit hors du temps, puisque seul ce qui a une forme est sujet au changement. La terre, invisible, incomposée, n'est ni sur ce mode-ci ni sur ce mode-là, « *modo hoc et modo illud* »<sup>44</sup>, elle échappe aux vicissitudes temporelles : elle est par conséquent de toute éternité et ne précède pas Dieu.

Si la « *terre invisible et inorganisée* », à savoir l'abîme, est hors du temps, il conviendra alors de s'interroger sur le statut de la matière, à savoir sur l'être qu'elle possède : elle semble en effet osciller entre l'être et le non-être, puisqu'elle est tout à la fois absence de formes et de toute éternité. C'est aussi paradoxalement qu'Augustin, dont on se rappelle ici son ancien état de professeur de rhétorique, la définit non comme un rien, mais comme un presque rien, et c'est sur ce presque rien, « *paene nihilo* »<sup>45</sup>, que les formes sont modelées. Elle est donc, pour reprendre une expression qui fera fureur au XIII<sup>e</sup> siècle, « le plus bas degré de l'être »<sup>46</sup>.

L'absence de forme n'équivaut donc pas au néant. Aux catégories traditionnelles de l'être et du non-être, platoniciennes de l'un et du multiple développées dans le *Parménide*, Augustin ajoute le concept « intermédiaire » du presque-rien, *paene nihil*<sup>47</sup>, ou encore *prope nihil*<sup>48</sup>, et, par un audacieux tour de passe-passe conceptuel qui parachève sa solution du problème, il sort ainsi de cet univers platonicien : « Terra autem

<sup>43</sup> Id., XII, 19, 28, p. 230, trad. BA 14, p. 387.

<sup>44</sup> Id., XII, 13, 16, p. 223-224 : « Hoc interim sentio, deus meus, cum audio loquentem scripturam tuam : In principio fecit deus caelum et terram : terra autem erat inuisibilis et incomposita et tenebrae erant super abyssum ... et propter inuisibilem atque incompositam terram sine ulla uicissitudine temporum, quae solet habere modo hoc et modo illud, quia ubi nulla species, nusquam est hoc et illud ». Dans ce « modo hoc, modo illud », on reconnaîtra un thème eckhartien, cf. par exemple : *Tab. prol. op.* : LW I, p. 131, n. 3. Une variation de cette expression se trouve certainement dans la notion de « hoc et hoc » qu'Eckhart a pu lire dans le *De trinitate* de Boèce : cf. A. de Libera, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie*, Genève Lausanne Neuchâtel 1980, p. 29. La particularité de ces expressions de la détermination du créé est donc aussi bien d'origine boécienne qu'augustinienne. Cf. également pour le « hoc et hoc » *In Sap.* : LW II, p. 282, n. 2 ; *In Gen.* II : LW I, p. 532, n. 66 (avec une citation d'Augustin tirée du *De Trinitate* : CCSL XVI, I, VIII, III, 4, p. 270), p. 635, n. 165 (même citation d'Augustin) ; *In Ioh.* : LW III, p. 88, n. 103, pp. 533-534, n. 611 (même citation d'Augustin !).

<sup>45</sup> *Conf.*, XII, 8, 8, p. 220-221.

<sup>46</sup> Cf. par exemple : Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, I, q. 72, a. 1, resp. ; q. 76, a. 1, resp.

<sup>47</sup> Id., XII, 15, 22, p. 227 ; XII, 8, 8, p. 220.

<sup>48</sup> Id., XII, 6, 6, p. 219 ; XII, 19, 28, p. 230.

iuisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum. Quibus uerbis insinuat in-  
formitas, ut gradatim excipiantur, qui omnimodam speciei priuationem nec tamen  
ad nihil peruentionem cogitare non possunt »<sup>49</sup>.

Cette idée d'un état s'insérant entre l'être et le néant parcourt en filigrane tout le  
développement augustinien sur le statut de la matière, qui partage en réalité le sort de  
tout ce qui est créé, qui est de Dieu, donc de l'être, tout en étant différent de Dieu –  
puisqu'il est créé –, donc différent de l'être<sup>50</sup>. D'infimes variations dans l'expression vont  
en culminant cependant dans une véritable dialectique de l'être et du néant, puis-  
qu'Augustin ne recule pas devant les formations les plus contradictoires : ce presque  
rien est un rien qui est quelque chose, *nihil aliquid*<sup>51</sup>, un néant qui est, *est non est*<sup>52</sup> :  
Cet état paradoxal de quelque chose qui est tout en étant absolument indéterminé,  
c'est par le mot d'abysses qu'Augustin, conscient de la difficulté de définir quelque  
chose oscillant entre l'être et le non-être, choisit de le rendre. Et c'est précisément ce  
passage avec tout le travail augustinien de définitions que reprend Eckhart dans son  
commentaire de la Genèse, dont nous nous réservons l'analyse.

Augustin lui-même emploie une expression étrangement proche de l'idée du plus  
bas degré de l'être pour rendre cette notion, l'intangibilité de ce qui est presque rien,  
tout en étant différent du néant, sans qu'on puisse lui conférer la qualité suprême  
d'être. On remarquera le côté très didactique de la citation suivante, composée d'une  
interrogation directe sur un problème de définition, et la détermination des « lec-  
teurs » à qui s'adresse cette définition : les esprits un peu lents, incapables de com-  
prendre seuls les subtilités du langage biblique : là encore c'est le professeur de rhéto-  
rique qui pointe en Augustin, puisque, plutôt que de mettre l'accent, comme à l'habi-  
tude, sur la multiplicité des interprétations de la Bible, il saisit ce prétexte d'éclairer les  
intelligences confuses pour se livrer à un véritable travail de définition :

« Quid ergo uocaretur, quo etiam sensu tardioribus utcumque insinaretur, nisi usitato  
aliquo uocabulo ? Quid autem in omnibus mundi partibus reperiri potest propinquius  
informitati omnimodae quam terra et abyssus ? Minus enim speciosa sunt pro suo gra-

<sup>49</sup> *Conf.* XII, 12, 15, p. 223, trad. BA 14, p. 365 : « Or la terre était invisible et inorganisée, et les ténèbres  
étaient sur l'abîme. Ces paroles insinuent l'idée d'informité, comme un palier pour accueillir ceux  
qui ne peuvent concevoir une privation d'apparence, qui soit totale sans parvenir pourtant jus-  
qu'au néant ».

<sup>50</sup> Cf. : *id.*, VII, 11, 17, p. 104 : « Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non  
esse : esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt ».

<sup>51</sup> *Id.*, XII, 6, 6, p. 219.

<sup>52</sup> *Ibid.*

du infimo quam cetera superiora perlucida et luculenta omnia. Cur ergo non accipiam informitatem materiae, quam sine specie feceras, unde speciosum mundum faceres, ita commode hominibus intimatam, ut appellaretur terra inuisibilis et incomposita ? »<sup>53</sup>

*Abyssus* a donc ici une double fonction, puisqu'elle est tout à la fois image, à l'instar de la langue biblique, et concept par l'interprétation philosophique qu'Augustin en fait. Concept-image, le paradoxe de sa nature correspond à ce qu'elle doit désigner. Elle est la traduction de la nature encore informe. Nous trouvons la confirmation de ceci, mais également du bien-fondé de notre reconstruction de ce morceau de pensée augustinienne, dans une autre grande œuvre de l'Évêque d'Hippone livrant de tout ceci une seconde exposition certes plus ramassée, mais pour le coup combien plus systématique. S'interrogeant sur ce que désigne Gn 1, 2, une créature corporelle ou bien spirituelle, Augustin conclut sur une définition conditionnelle, qui rejoint sa théorie de la multiplicité des interprétations. Image, l'abîme est moins à comprendre littéralement que métaphoriquement, comme toute la Bible, qui ne prend son sens qu'à travers le travail de l'exégète, lequel transcrit pour ainsi dire l'image en concept : « *ut translato uerbo tenebrosam abyssum intellegamus naturam uitae informem, nisi conuertatur ad creatorem* »<sup>54</sup>.

Ailleurs, Augustin définit cette privation de formes, qui n'est pourtant pas dépourvue d'être, d'une manière très classique par le concept grec de chaos :

« Et tenebrae erant super faciem abyssi. Utrum subter abyssus erat et supra tenebrae, quasi iam loca distincta essent ? an quoniam materiae adhuc confusio exponitur, quod etiam *χάος* graece dicitur, ideo dictum est : tenebrae erant super abyssum, quia lux non erat ? »<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Id., XII, 4, 4, p. 218, trad. BA 14, p. 349 : « Aussi, par quel nom l'appeler, pour en donner même aux esprits plus lents une vague idée, si ce n'est par un nom couramment usité ? Or, dans toutes les parties de l'univers, que peut-on trouver qui se rapproche plus d'une « totale informité » que la terre et l'abîme ? Ils ont moins belle apparence en effet, en raison de leur rang infime, que les autres êtres du dessus, tous de lumière et d'éclat. Pourquoi donc n'accepterais-je pas que l'informité de la matière, que tu avais faite sans apparence pour en faire un monde de belle apparence, fût commodément signifiée aux hommes par les mots de *terre invisible et inorganisée* ? »

<sup>54</sup> *De Genesi ad litteram, libri XII* : CCSL XXVIII, Caput I, 1, p. 4, trad. BA 48, p. 87 : « En comprenant la phrase [ i. e. *la terre était invisible et inorganisée*] en un sens métaphorique, il faudrait voir dans cet abîme ténébreux l'état informe de la vie naturelle avant sa conversion vers le Créateur ».

<sup>55</sup> *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, op. cit., 4, p. 466 : Et les ténèbres étaient sur la face de l'abîme. Est-ce que l'abîme était au-dessous et les ténèbres au-dessus, comme s'ils étaient en des lieux différents ? Est-ce que, parce que c'est le désordre de la matière, qu'on appelle chaos en grec, qui avait été montré jusqu'à présent, c'est pour cela qu'il a été dit : *les ténèbres étaient sur l'abîme*,

Le concept même de chaos synonyme de matière se voit précisé quelques paragraphes plus loin, toujours en relation avec Gn 1, 2. Pour l'Augustin du *liber imperfectus*, le ciel comme la terre sont matériels<sup>56</sup>, et cette matière est informe (*informis*), profondeur privée de lumière (*luce carens profunditas*)<sup>57</sup>. Il définit ainsi la terre, le ciel et l'eau comme une matière fabricable, si bien que par ces trois choses on en entend une seule, qui se décline sur plusieurs modes : la matière du monde (*materia mundi*), la matière informe (*materia informis*), et la matière fabricable (*materia fabricabilis*). Si l'on joint au premier de ces termes les noms du ciel et de la terre et au troisième la faculté de se mouvoir, ce sont les concepts d'obscurité, de confusion, de profondeur et de ténèbres qui s'attachent à l'idée de matière informe<sup>58</sup>.

On pourrait souligner ici le manque apparent de logique dans l'exégèse d'Augustin, qui sépare les concepts de la matière et des ténèbres dans les *Confessions* et fait de celles-ci l'attribut de la première dans son interprétation de la Genèse. On pourra l'expliquer – par delà le fait que la conceptualité augustinienne, comme toute conceptualité, est soumise au changement – en soulignant qu'Augustin, qui se meut ici dans le champ de l'interprétation, ne les identifie pas absolument, mais métaphoriquement. Traditionnellement – pour ne pas dire « platoniquement » –, ordre et lumière sont synonymes, pendant que l'on attache à l'idée de chaos celle de l'obscurité. L'emploi dans ce cadre du terme de « *species* », qui en latin peut tout autant signifier forme que beauté, n'est sans doute pas innocent. L'accent est donc moins ici sur le thème des ténèbres que sur la métaphore de la confusion, dont la filiation au concept de la matière et à son image l'abîme demeure une constante dans l'œuvre augustinienne.

Ayant expliqué la nature de cette *informitas*, et posé ainsi d'une manière oblique son éternité, Augustin se livre à une réflexion sur la nature de la causalité divine, mais là encore par défaut. Ce faisant, il rejoint paradoxalement ce qu'il prétend combattre : la philosophie néoplatonicienne, en recourant pour expliquer l'action divine à une

---

*parce que la lumière n'était pas ?* (ma trad.)

<sup>56</sup> Id, p. 468 : « In principio fecit deus caelum et terram, id est materiam, quae caeli et terrae formam capere posset ». Ainsi que le remarquent les éditeurs du *De Genesi ad litteram* de la BA, la signification accordée au ciel varie dans l'œuvre augustinienne : il est parfois spirituel, parfois matériel : cf. BA 48, notes complémentaires, note n. 2, pp. 581-584.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid. : « Cum enim tria ista dicimus unius rei nomina, materia mundi, materia informis, materia fabricabilis, horum primo nomini bene adiungitur caelum et terra, secundo obscuritas, confusio, profunditas, tenebrae, tertio cedendi facilitas, cui iam ad operandum spiritus superfertur artificis ».

analogie relevant de ce qu'Étienne Gilson a appelé la « métaphysique de la lumière ». Il définit tout d'abord, selon la méthode déjà éprouvée de la cause déficiente, les ténèbres régnant sur l'abysse non d'une manière positive, mais négativement, comme une absence de lumière : la présence des ténèbres, *adesse tenebras*, ne se révèle être en fin de compte que l'absence de la lumière : *abesse lucem*, de même que le silence ne signifie rien d'autre que ce seul fait : le son n'est pas. Ainsi, on se retrouve une fois de plus au niveau de l'être et du non-être : ce n'est pas la présence des ténèbres qui est, mais l'absence de la lumière. Les ténèbres ne sont pas :

« Et nimirum haec terra erat inuisibilis et incomposita et nescio qua profunditas abys-  
si, super quam non erat lux, quia nulla species erat illi : unde iussisti, ut scriberetur,  
quod tenebrae erant super abyssum ; quid aliud quam lucis absentia ? Vbi enim lux es-  
set, si esset, nisi super esset eminendo et inlustrando ? Vbi ergo lux nondum erat, quid  
erat adesse tenebras nisi abesse lucem ? Super itaque erant tenebrae, quia super lux  
aberat, sicut sonus ubi non est, silentium est. Et quid est esse ibi silentium nisi sonum  
ibi non esse ? »<sup>59</sup>

Cette distinction philosophique de l'être et du non-être, Augustin l'a ramassée plus haut en l'opposition de deux prépositions : les ténèbres ne sont pas tant dans l'abîme (existence positive, que « localise » l'épaisseur du « dans ») que sur l'abîme, extérieurement à elle, extérieurement à l'être : « *super abyssum, id est magis quam in abysso* »<sup>60</sup>. Ce qui est dans l'abîme, c'est l'absence de lumière. On retrouve ici ce que nous avons souligné auparavant : la valeur paradigmatique de l'explication du mal comme privation de bien.

Cependant, Augustin, se refusant à aller de Charybde en Scylla, ne démonte pas l'univers manichéen pour retomber du côté du néoplatonisme. Ainsi ce chaos, presque rien dépourvu de forme, n'est pas le chaos grec – et bohémien – riche intérieurement de formes qui y seraient à l'état inchoatif, et que Dieu se contenterait d'appeler du dehors à la réalité, l'action divine se réduisant à une simple *eductio formarum*. Il

<sup>59</sup> *Conf.*, XII, III, 3, p. 217, trad. BA 14, p. 347 : « Donc, cette terre était invisible et inorganisée ; c'était je ne sais quelle profondeur d'abîme sur laquelle il n'y avait pas de lumière, parce qu'aucune forme n'apparaissait en elle. Aussi as-tu ordonné d'écrire : *Les ténèbres étaient sur l'abîme*. Qu'est-ce d'autre que l'absence de lumière ? Car, où la lumière pouvait-elle être, si elle était, à moins d'être au-dessus, émergeant et éclairant ? Là donc où la lumière n'était pas encore, qu'était la présence des ténèbres sinon l'absence de lumière ? C'est pourquoi, au-dessus les ténèbres étaient présentes, parce que au-dessus la lumière était absente, comme pour le son : où il n'est pas, c'est le silence. Et qu'est-ce à dire : « il y a là du silence », sinon « il n'y a pas là de son » ? »

<sup>60</sup> *Conf.*, XII, VIII, 8, p. 221.

est, ainsi que ces diverses citations l'auront laissé entrevoir, une pure potentialité, pour reprendre la définition aristotélicienne de la matière, dont Augustin se sera sans doute inspiré<sup>61</sup>. Mais le Dieu augustinien est lumière imprimant la forme dans la matière. Au schéma aristotélicien de la matière comme potentialité, Augustin applique la théorie platonicienne des idées, tout en s'en séparant, puisque pour lui, le Dieu créateur est celui de la Trinité : le Père créant dans le Principe, ou Fils, par le Saint-Esprit<sup>62</sup> : Dieu est véritablement cause formelle, *dator formaris* :

« Et multa diximus de caelo caeli et de terra inuisibili et incomposita et de abyssio tenebrosa secundum spiritalis informitatis uagabunda deliquia, nisi conuerteretur ad eum, a quo erat qualiscumque uita, et inluminatione fieret speciosa uita et esset caelum caeli eius, quod inter aquam et aquam postea factum es »<sup>63</sup>.

Dieu est défini comme lumière, *lumen ueridicum*<sup>64</sup>, son action comme illumination faisant les espèces, c'est-à-dire comme une information au sens médiéval d'impression des formes. Cette conception de la causalité divine comme impression ou information est à la fois reprise et critiquée par Eckhart, qui traduit littéralement le terme d'impression par celui moyen-haut-allemand d'*indruck*<sup>65</sup>, mais refuse de voir en Dieu une cause formelle, c'est-à-dire une cause seconde, la forme intervenant après la donation d'être.

<sup>61</sup> Cf. *De civitate Dei*, op. cit., VIII, 12, p. 229, où Augustin se livre à un jugement positif de l'œuvre aristotélicienne, dont il qualifie l'auteur de « *vir excellentis ingenii* ».

<sup>62</sup> *Conf.*, XIII, V, 6, p. 244 : « Ecce apparet mihi in aenigmate trinitas, quod es, deus meus, quoniam tu, pater, in principio sapientiae nostrae, quod est tua sapientia de te nata, aequalis tibi et coaeterna, id est in filio tuo, fecisti caelum et terram ».

<sup>63</sup> *Ibid.*, trad. BA 14, pp. 433-435 : « Et nous avons dit bien des choses sur le ciel du ciel, sur la terre invisible et inorganisée et sur l'abîme ténébreux, concernant la créature spirituelle qui serait dans l'informité d'une fluidité vagabonde, si elle ne se tournait vers celui par qui elle était une vie quelconque, et par son illumination ne devenait une vie de belle apparence, et n'était pas *le ciel de ce ciel* qui par la suite fut fait entre l'eau et l'eau ».

<sup>64</sup> *Conf.*, VI, 7, p. 245. On remarquera qu'Augustin ne connaît pas encore cette distinction propre au Moyen-âge de la lumière-source, *lux*, qui est assimilée à Dieu, et de la lumière émise, ou matérielle, *lumen*.

<sup>65</sup> Cf. par exemple, Maître Eckhart, *Pr.* 29 : DW II, p. 74, 7 : « Ein isen, des natüre ist, daz ez niderwellet, daz hebet sich ûf wider sîne natüre und henket sich an den agestein durch edelkeit des indruckes, den der stein von dem himel enpfangen hât » ; *Pr.* 52 : DW II, p. 505, 2 : « Dâ enpfâhe ich einen indruck, der mich bringen sol über alle engel. In disem indrucke enpfâhe ich sôgetâne rîcheit, daz mir niht genuoc enmac gesîn got nâch allem dem, daz er < got > ist und nach allen sinen götlichen werken ».

Si nous tentons donc de résumer brièvement ce premier sens d'abîme, nous dirons qu'il est synonyme de la matière. L'attribut principal définissant cette dernière est celle de son informité, le deuxième, l'idée d'impénétrabilité rendant l'image de la profondeur. Cette équivalence matière informelle-abîme se fait par l'application paradigmatique de la démonstration du mal, c'est-à-dire par l'application des catégories de l'être et du non-être, auxquelles Augustin, dépassant, à l'aide de l'aristotélisme, la dualité du platonisme, rajoute celle de la potentialité, autrement dit une catégorie intermédiaire entre l'être et le néant : un rien qui est un presque rien. Ce « non-concept », si difficile à saisir, c'est pour Augustin une image, celle de l'abîme, qui peut le rendre le plus parfaitement.

### b. L'abîme, image de l'âme pécheresse

Après ces considérations métaphysiques sur l'essence de la matière, Augustin passe à un second niveau du sens d'*abyssus* : celui, moral, dont la pierre d'angle se trouve être étrangement le Ps 41, 8 : « *Abyssus abyssum invocat, in voce cataractarum tuarum* ». « Étrangement » en effet, dans la mesure où une lecture spontanée de ce psaume eut plutôt laissé croire à sa dimension physique qu'à sa valeur morale, d'autant que d'autres passages bibliques, tels Eccli 23, 28 et 42, 18, établissent un rapport immédiat entre la profondeur de l'abîme et le cœur des hommes. Mais Augustin, loin d'y voir une allégorie de la nature, en exhausse le sens à un niveau anthropologique. On soulignera également ce qui peut sembler une lapalissade, à savoir que cette glose du psaume 41, 8 intervient moins dans les *Confessions*, que dans les *Enarrationes in Psalmos*.

Cette remarque est néanmoins d'importance en ce qu'on peut la généraliser : cette interprétation est également peu représentée dans l'œuvre augustinienne sur le plan quantitatif. Mais cette rareté n'en fait pas pour autant une parente pauvre de la première explication augustinienne. C'est de la forme même que prend son exposition que se détache son importance. Autant il nous avait fallu reconstruire pas à pas, et d'une manière très artificielle, la démarche augustinienne dans notre premier point, autant ici la signification morale d'*abyssus* est posée clairement en *En.*, XLI, 13-14. C'est en effet là le seul passage où ce terme fait l'objet d'une interrogation directe de la part d'Augustin, et d'une analyse suivie à la construction simple, composée de la dite citation, d'une question de définition et d'une première affirmation : l'abîme, c'est une profondeur impénétrable : « *Abyssus abyssum inuocat, in uoce cataractarum tuarum. Peragere psalmum possum fortasse, adiutus studio uestro, cuius feruorum uideo ...*

Quae abyssus, quam abyssum inuocat ? Vere qui iste intellectus abyssus est ?<sup>66</sup> Abyssus enim est profunditas quaedam impenetrabilis, incomprehensibilis »<sup>67</sup>. Augustin complique dans un deuxième temps cette définition en recourant à une preuve par analogie, un mode d'explication dont on pourra certes souligner le caractère peu probant, mais également sa correspondance avec la nature même du concept à expliquer : puisque l'abîme est une image, sa relation avec les objets auxquels il s'applique est d'ordre métaphorique. Il y a même ici redoublement de l'image, puisque image lui-même, l'abîme est expliqué par une autre image : celle de la multitude des eaux. En dénominateur commun on retrouve ici un concept déjà rencontré au cours de notre analyse des Confessions : la profondeur, que les qualificatifs d'impénétrable et d'incompréhensible définissent : l'abîme, c'est ce que nous, entendons l'homme, ne pouvons comprendre, ce dont nous ne pouvons saisir le fond. Une autre observation est ici d'importance : lorsqu'il s'agit d'expliquer cette image, elle est toujours mise en relation avec l'idée de fond (*fundus*) et de profondeur (*profunditas*), deux notions que le moyen-haut-allemand traduira également à l'aide du vocabulaire du *grunt*. L'on voit déjà ici que le champ référentiel latin de celui-ci est double et ne se réduit pas à abyssus : « Et maxime solet dici in aquarum multitudine. Ibi enim altitudo, ubi profunditas, quae penetrari usque ad fundum non potest »<sup>68</sup>.

Augustin a maintenant deux termes de son analogie : l'abîme, image, et l'eau, image de l'abîme, car symbole de la profondeur impénétrable. Ne lui reste qu'à identifier ce

<sup>66</sup> Nous nous sommes permis ici de changer la version proposée par la CCSL, qui se contente de reprendre le texte, incompréhensible, établi par Migne dans le tome 36 de la PL, p. 475 : « Vere quia iste intellectus abyssus est ». La conjonction *quia* est sans rapport aucun avec l'interrogation la précédant, évoquant un problème de définition (*quae*, qu'est-ce que ?) et non une demande d'explication (*cur*, *quare* ?). Une traduction littérale de ce passage ne donne pas non plus de sens, tant sur le plan grammatical que sur celui de la signification : parce que l'abîme est vraiment ce sens (*intellectus*). Au contraire la conjonction explicative *enim* (car, certainement, en effet) dans la phrase suivante indique qu'on a là une réponse à une question. La solution la plus probable est alors, par émendation, de remplacer la conjonction *quia* par le pronom interrogatif *qui*, qui se rapporte par attraction à *intellectus*, et permet d'aligner cette interrogation sur celle qui précède (*quae abyssus ? / qui intellectus ?*). Autrement dit, c'est avec raison que l'on s'interroge sur le sens à prêter à l'abîme, puisque, en effet, celui-ci se caractérise par son impénétrabilité.

<sup>67</sup> *En.* XLI, 13, p. 470 : L'abîme appelle l'abîme dans la voix de tes cataractes. Aidé de votre amitié, dont je vois l'ardeur, je peux peut-être compléter ce psaume ... Quel est l'abîme qui appelle, quel est l'abîme qui est appelé ? Cet abîme, quel est vraiment son sens ? En effet l'abîme est une certaine profondeur impénétrable, incompréhensible (ma trad.).

<sup>68</sup> *Ibid.* : Et c'est surtout à propos de la multitude des eaux qu'on a coutume de l'employer. En effet, ici on a la hauteur, là la profondeur, qu'on ne peut pénétrer jusqu'au fond (ma trad.).

dont l'abîme est l'image : ce troisième terme de l'analogie devra donc également se définir par son impénétrabilité : or seul le cœur peut remplir cette vacance ; car si les actions de l'homme sont visibles de par leur extériorité même, les réflexions qui les précèdent sont, elles, toutes intérieures :

« Quae ergo abyssus, quam inuocat abyssum ? Si profunditas est abyssus, putamus non cor hominis abyssus est ? Quid enim est profundius hac abyssu ? Loqui homines possunt, uideri possunt per operationem membrorum, audiri in sermone ; sed cuius cogitatio penetratur, cuius cor inspicitur ? Quid intus gerat, quid intus possit, quid intus agat, quid intus disponat, quid intus uelit, quid intus nolit, quis comprehendet ? Puto non absurde intellegi abyssum hominem »<sup>69</sup>.

Donc l'abîme, c'est le cœur, c'est-à-dire par métonymie, l'homme. Mais une distinction est ici encore nécessaire, puisque dans la citation biblique, il est question de deux abîmes, d'un abîme qui appelle et d'un abîme qui est appelé. Ce qu'Augustin vient de définir, c'est l'abîme qui appelle. Lui reste à définir ce qu'est l'abîme appelé. Se confond-il avec le premier ? Une deuxième interrogation, sur laquelle Augustin va construire son explication, est de savoir ce que signifie l'action même d'appeler, *invocare*, et ce qu'on entend par : appeler l'abîme.

Là encore, Augustin va jouer de moyens très rhétoriques pour éviter d'identifier les deux abîmes : se servant du double sens d'*invocare*, appeler, mais aussi invoquer au sens de prier, il va pouvoir remplacer ce verbe-ci par un presque homonyme, changeant ainsi subtilement le sens de toute la citation. Si le premier abîme est l'homme, il n'en peut être ainsi du second, car il est impossible à l'homme d'invoquer l'homme comme il prie Dieu<sup>70</sup>. De cet argument, Augustin tire une double conclusion, dont il

<sup>69</sup> Ibid. : Quel est l'abîme qui appelle, et quel est l'abîme qui est appelé ? Si un abîme est profondeur, croyons-nous que le cœur de l'homme ne soit point un abîme ? Quoi de plus profond en effet que cet abîme ? Les hommes peuvent parler, on peut voir d'eux leurs gestes, entendre leurs paroles. Mais de qui pénètre-t-on la pensée ? De qui voit-on le cœur jusqu'au fond ? Ce que chacun porte au dedans de lui-même, ce qu'il peut intérieurement, ce qu'il pense, ce qu'il combine en soi, ce qu'il veut et ne veut pas en lui-même, qui peut le comprendre ? Il me semble que, par l'abîme, l'on peut entendre sans absurdité l'homme ... (ma trad.).

<sup>70</sup> Il faut peut-être voir dans cet argumentation une résonnance de la théorie augustiniennne de la relation de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, double relation marquée par son inégalité. Cf. l'article de B. Mojsisch, *Meister Eckharts Kritik der teleologisch-theokratischen Ethik Augustins*, estratto da: Medioevo, IX, Padoue 1983; traduction dans : Voici Maître Eckhart, textes et études réunis par Emilie Zum Brunn, Grenoble 1994, op. cit., pp. 234-235. Maître Eckhart critique la conception de cette relation marquée par le couple *uti-frui* en particulier dans le Sermon 52 : DW II, pp. 496, 7-497, 1 : « *Mer : ez ist selbe daz selbe, daz sin selbes gebrüchet nâch der wise gotes* ».

convient de souligner la dimension toute sophistiquée, puisque en réalité la première ne peut nullement servir de preuve pour la deuxième et inversement : l'homme ne peut invoquer l'homme, donc (1) le sens ici d'*invocare* est celui d'appeler et non de prier (l'impossibilité étant ici construite sur le présupposé d'une identité entre le premier et le second abîme), et (2) l'homme ne peut invoquer l'homme (où ici invoquer a le sens de prier), donc l'abîme qui appelle n'est pas l'abîme qui est appelé (le poids de la démonstration portant ici sur *invocare*) : « Si ergo homo abyssus est, quomodo abyssus inuocat abyssum ? Homo inuocat hominem ? Inuocat quasi quomodo Deus inuocatur ? Non. Sed inuocat dicitur : ad se uocat. Nam dictum est de quodam : Mortem inuocat ; id est, sic uiuit, ut mortem ad se uocet »<sup>71</sup>.

Par *invocare* il faut donc entendre *ad-vocare*, appeler à soi, et parce que l'homme ne peut invoquer que Dieu, ce qu'il appelle à soi, c'est le contraire de Dieu : la mort. On a donc ici une double définition de l'abîme, avec pour point commun sa dimension négative. Lorsque, en effet, Augustin identifie l'abîme au cœur de l'homme, il le fait par le biais du concept d'impénétrabilité et de l'incompréhensibilité, attributs qu'il avait déjà accordés plus avant, lorsqu'il voyait dans l'abysse une image de la matière impénétrable parce qu'informelle. Faisant de l'abîme le symbole de la mort vers laquelle va tout homme, c'est le concept du rien ou du néant qu'il appelle sur le devant de la scène. En réalité, nous ne sortons pas du champ d'explication privilégié par le premier sens d'*abyssus*, dont les traits distinctifs, à savoir les notions d'impénétrabilité, de profondeur et d'incompréhensibilité, sous-tendent avec constance toute variation dans la résolution du dit symbole.

Cependant, l'établissement de cette distinction conceptuelle ne va pas empêcher Augustin de continuer de jouer sur le double sens du verbe *invocare* et même de revenir sur le dédoublement du concept d'abîme en sujet appelant et objet appelé. Puisque l'homme qui invoque, au sens de prier, ne peut invoquer la mort, au sens d'appeler à soi, l'homme qui prie, « *qui orationem faciat* », sera différent de l'homme qui appelle, les deux sens étant ici acceptables successivement. Ce sont donc les hommes de mauvaise vie qui appellent la mort : « *sed male uiuendo homines mortem inuocant* ». Les uns se démarquent donc des autres comme le bon diffère du mauvais. L'homme mauvais appelle la mort, le mal appelle le mal, et en conséquence le même, le même.

<sup>71</sup> *En.*, XLI, 13, p. 470 : Si donc l'homme est l'abîme, comment l'abîme appelle-t-il l'abîme ? Est-ce l'homme qui appelle l'homme ? Appelle-t-il comme si Dieu était invoqué ? Non. Mais il veut dire : il appelle à soi. Car il est dit à ce sujet : il appelle la mort, c'est-à-dire il vit de telle manière qu'il appelle la mort à soi (ma trad.).

En partant d'une distinction entre l'abîme appelant et l'abîme appelé, le sens du verbe *invocare* étant ici clairement *advocare*, Augustin en revient paradoxalement à leur identité, une identité reposant sur l'idée de la négativité et du mal : « *Abyssus abyssum inuocat, homo hominem* »<sup>72</sup>.

Mais si l'on comprend *invocare* au sens de prier, la signification du deuxième abîme se mouvant toujours dans le champ de la négativité, alors il faut entendre cette dernière phrase autrement : l'homme qui appelle l'homme, c'est l'homme bon priant pour l'homme mauvais. Car, de même que l'on peut enseigner la sagesse, de même l'on peut enseigner la foi : l'abîme appelle l'abîme, les prédicateurs du verbe divin en appellent aux hommes de mauvaise vie<sup>73</sup>.

On ne peut pourtant que relever ici la contradiction de l'argumentation augustinienne. N'a-t-il pas peu auparavant affirmé que les hommes priant, autrement dit les prédicateurs saints ne pouvaient être nommés abîme ? Mais cette contradiction même, qu'il revendique, est pour lui l'occasion d'une interrogation ontologique quant à la nature de l'homme. Qui peut être dit abîme ? Se servant de deux autres passages scripturaires, I Cor 4, 3 et l'épisode de la trahison de Jésus par Pierre<sup>74</sup>, Augustin en conclut que tout homme, même le plus saint, même l'Apôtre, est un abîme<sup>75</sup>. Autrement dit l'être de l'homme est ontologiquement imparfait. Cette imperfection, Augustin la définit comme une profondeur que l'homme lui-même ne peut percevoir, mieux comme une profondeur d'infirmité cachée en l'homme, abîme que seul Dieu est en mesure de pénétrer :

« Tantamne profunditatem creditis esse in homine, quae lateat ipsum hominem in quo est ? Quanta profunditas infirmitatis latebat in Petro, quando quid in se ageretur intus nesciebat, et se moriturum cum Domino uel pro Domino temere promittebat ! Quanta abyssus erat ! Quae tamen abyssus nuda erat oculis Dei. Nam hoc illi Christus praenuntiabat, quod in se ipse ignorabat. Ergo omnis homo licet sanctus, licet iustus, licet in multis proficiens, abyssus est »<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Ibid. : L'abîme appelle l'abîme, l'homme l'homme (ma trad.).

<sup>73</sup> Ibid. : « Sic discitur sapientia, sic discitur fides, cum abyssus abyssum inuocat. Abyssum inuocant sancti praedicatorum uerbi Dei ».

<sup>74</sup> Cf. Mt 26, 34 et 26, 69-75, Mc 14, 30 et 14, 66-72, Lc 22, 34 et 22, 54-62.

<sup>75</sup> *En.*, XLI, 13, p. 470 : « Numquid et ipsi non abyssus ? Vt noueris, quia abyssus et ipsi apostolus ait : Minimum est ut a uobis diiudicer, aut ab humano die (I Cor 4,3). Quanta autem abyssus sit, audite amplius : Neque enim ego meipsum diiudico ».

<sup>76</sup> Id., pp. 470-471 : Quelle profondeur croyez vous être en l'homme, pour qu'elle soit cachée à l'homme même dans lequel elle est ? Quelle profondeur d'infirmité était cachée en Pierre, lors-

Cette déficience ontologique commune à tout homme, même aux saints, se définit donc par trois termes : impénétrabilité, profondeur, infirmité, autrement dit les trois termes qu'Augustin avait déjà attachés à sa première détermination de l'abîme. On trouve ici la preuve de ce que nous avons pu affirmer auparavant. Cette première définition, métaphysique, de l'abîme comme matière informe privée de la lumière divine, sous-tend celle ontologique de l'homme. De même que la matière se dit par défaut, comme ténèbres privées de lumière, de même l'homme est un abîme, loin dans la région de dissemblance. C'est ce qui permet à Augustin de conclure son interprétation sur la deuxième partie de cette citation : *in voce cataractarum tuarum*. L'homme (saint) ne peut invoquer l'homme mauvais, et le gagner à sa cause, l'abîme appeler l'abîme, qu'avec l'aide de Dieu, « *non dans sa voix mais dans la voix de tes cataractes* »<sup>77</sup>.

Augustin propose à la suite de cette longue analyse une dernière interprétation, qui ne contredit nullement la précédente mais la complète plutôt et ceci à l'aide d'une première utilisation, ou plutôt d'une adaptation du Ps 35, 7 : cet abîme qui est appelé, c'est le jugement divin, la damnation éternelle, la géhenne, la punition qui fait suite à la première chute de l'homme, au péché qui a fait sa chair mortelle :

« *Alium accipite intellectum : Abyssus abyssum inuocat, in uoce cataractarum tuarum. Ego qui contremisco, cum ad me perturbata est anima mea, a iudiciis tuis timui uehementer ; iudicia enim tua abyssus multa, et abyssus abyssum inuocat. Nam sub hac carne mortali, laboriosa, peccatrice, molestiis et scandalis plena, concupiscentiis obnoxia, damnatio quaedam est de iudicio tuo ; quia tu dixisti peccatori : Morte morieris, et : In sudore uultus tui edes panem tuum. Haec abyssus prima iudicii tui. Sed si male hic uixerint homines, abyssus abyssum inuocat ; quia de poena in poenam transeunt, et de tenebris ad tenebras, et de profunditate ad profunditatem, et de supplicio ad supplicium, et de ardore cupiditatis in flammis gehennarum* »<sup>78</sup>.

---

que celui-ci ne savait pas intérieurement ce qu'il faisait et promet inconsidérément de mourir avec Dieu, voire pour Dieu ? Que cet abîme était grand ! En effet cet abîme était nu aux yeux de Dieu. Car le Christ lui prédit ce qu'il ignorait en lui-même. Donc tout homme est un abîme, quelle que soit sa sainteté, sa justice, quelques progrès qu'il ait fait dans la vertu (ma trad.).

<sup>77</sup> Ibid. : « ... et abyssum inuocat, quando homini aliquid fidei, aliquid ueritatis propter uitam aeternam praedicat. Sed tunc est utilis abyssus abisso inuocatae, quando fit in uoce cataractarum tuarum. Abyssus abyssum inuocat, homo hominem lucratur ; non tamen in uoce sua, sed in uoce cataractarum tuarum ».

<sup>78</sup> *En.* XLI, 14, p. 471 : Accepte cet autre sens, l'abîme appelle l'abîme dans la voix de tes cataractes. Moi qui tremble lorsque mon âme est troublée en moi, j'ai violemment craint tes jugements. En effet, tes jugements sont un immense abîme, et l'abîme appelle l'abîme. Car sous le manteau de cette chair mortelle, laborieuse, pécheresse, pleine de chagrins et de scandales, exposée au désir, il

On notera surtout la dernière phrase : Le Psaume 41, 8 décrit donc un mouvement qui va de l'abîme à l'abîme, de la première pénitence (la destruction ontologique de la nature humaine) à la dernière, la damnation, des ténèbres – l'homme mauvais – aux ténèbres – la mort, l'enfer, et surtout : de profondeur en profondeur. On retrouve ici ramassé en une seule proposition tout le vocabulaire rencontré précédemment, qui met en rapport la négativité de l'abîme avec l'idée de l'obscurité et de la profondeur.

Ainsi, c'est en un parfait accord avec sa démonstration précédente sur l'essence de la matière, que l'Évêque d'Hippone voit dans *abyssus* une désignation du cœur humain. Si l'abîme renvoie à tout ce qui est différent de Dieu et de l'être, à ce qui se définit surtout par l'absence de lumière, l'âme humaine est doublement abysse. Tout d'abord, elle partage le sort de tout ce qui est créé. Elle est déficiente ontologiquement, presque rien, abîme. Se tournant vers elle-même, elle ne peut que saisir la transcendance divine d'une part, en cherchant partout un Dieu qui se dérobe, et sa propre imperfection d'autre part, pour tomber dans un autre abîme, celui de la tristesse, d'une dépression métaphysique :

« Et ego dico : < Deus meus ubi es ? > Ecce ubi es. Respiro in te paululum, cum effundo super me animam meam in uoce exultationis et confessionis soni festiuitatem celebrantis. Et adhuc tristis est, quia relabitur et fit abyssus uel potius sentit adhuc se esse abyssum »<sup>79</sup>.

Cependant, la correction en fin de citation est d'importance. La prise de conscience par l'âme de n'être rien qu'un abîme n'est pas, ou plutôt est plus qu'un sentiment, qui la fait s'abîmer, devenir abîme (de tristesse). Ce dont elle prend conscience ici, c'est de son essence même, d'un état dont la définition est l'imperfection : l'âme est abîme, un abîme ontologique.

Cet état, c'est donc bien celui de l'âme rejetée loin dans la région de dissemblance. La créature, qui, à l'état inchoatif, était « *semblable à l'abîme, dissemblable de* » Dieu<sup>80</sup>,

---

y a une certaine condamnation suivant ton jugement. Car tu as dit au pécheur : *Tu mourras de mort* (Gn 2, 17), et : *À la sueur de ton front, tu gagneras ton pain* (Gn 3, 19). C'est là le premier abîme de ton jugement. Mais si après cela les hommes ont mal vécu, l'abîme appelle l'abîme, parce qu'ils vont de châtement en châtement et de ténèbres en ténèbres, de profondeur en profondeur, de supplice en supplice, et de l'ardeur de la convoitise aux flammes des géhennes (ma trad.).

<sup>79</sup> *Conf.*, XIII, XIV, 15, p. 250, trad. BA 14, p. 451 : Moi aussi je dis : mon Dieu, où es-tu ? Ah ! voici où tu es ! Je respire *un peu* en toi, quand je répands *sur mon âme dans un cri d'allégresse et de confession*, où *résonnent des airs de fête célébrée* (Ps 41, 5; Jb 32, 20). Et mon âme est triste encore, car elle retombe et devient abîme, ou plutôt elle sent qu'elle est encore abîme. (Les italiques sont du traducteur)

<sup>80</sup> Cf. *Conf.*, XIII, II, 3, p. 243 : « Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tene-

faite lumière, semblable à lui, à défaut de lui être égale, retombe du côté des ténèbres. Nous renvoyons ici encore une fois à l'utilisation pour le moins étrange du Ps 41, 8 dans le sens de Gn 1, 2, que nous avons cité plus avant :

« Bonum autem illi est haerere tibi semper, ne, quod adeptus est conuersione, auersione lumen amittat et relabatur in uitam tenebrosae abyssio similem. Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, auersi a te, nostro lumine, in ea uita fuimus aliquando tenebrae et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes dei : Nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus »<sup>81</sup>.

La profondeur de l'abîme où est tombée l'âme humaine est à l'inverse de l'élévation de la justice divine. Ainsi, l'abysse devient, par extension, l'image de l'état de péché. Mieux, elle le conceptualise en ce qu'elle relie la définition ontologique déficiente de l'homme et sa condition morale, loin de la lumière divine, où il est tombé. L'abîme est donc synonyme de l'état de péché originel inhérent à la créature, dont le nouveau-né même n'est pas exempt<sup>82</sup>, et qui fait que l'homme, né pécheur, se détourne constamment, et de son propre chef, de Dieu :

« Iudicia tua sicut multa abyssus. Abyssum dicit profunditatem peccatorum, quo quisque peruenit contemnendo Deum ; sicut quodam loco dicit : Dedit illos Deus in concupiscentias cordis eorum, facere quae non conueniunt »<sup>83</sup>.

Est-ce à dire que Dieu prédispose les cœurs à pécher ? En réalité ce sont les cœurs déjà abandonnés à la concupiscence, déjà abîmes, que Dieu fait abîme. C'est donc à l'homme de choisir s'il veut être montagne, ou s'il veut être abîme<sup>84</sup>. Cependant, ceci ne

---

brosa fluitaret similis abyssio, tui dissimilis... »

<sup>81</sup> Ibid., trad. BA 14, p. 429 : « Mais il lui est bon de s'attacher toujours à vous (Ps 74, 88), de peur que, cette lumière qu'il a conquise en se tournant vers vous, il ne la perde en se détournant de vous, et retombe dans une vie pareille à un abîme de ténèbres. Et nous aussi qui, ayant une âme, sommes créatures spirituelles, nous nous sommes détournés de votre lumière, nous avons été *jadis ténèbres* (Eph 5, 8) et en cette vie, nous peinons dans ce qui subsiste encore de notre nuit, jusqu'au jour où nous serons justice dans votre fils unique, telles les *montagnes de Dieu* : car nous avons été *vos châtiments* semblables à un profond abîme (Les italiques sont du traducteur).

<sup>82</sup> Voir les analyses du début des *Confessions*, I, VII, 11 sur le comportement du nouveau-né, dont la gourmandise même est l'expression de cet état originel de pécheur.

<sup>83</sup> *En.*, XXXV, 10, p. 329 : Tes jugements sont semblable à un profond abîme. Il [ i. e. le psalmiste ] entend par abîme la profondeur du péché, dans lequel chacun tombe en rejetant Dieu ; de même qu'il dit ailleurs : Dieu les a livrés aux convoitises de leurs cœurs, en sorte qu'ils ont fait ce qui ne convenait pas (Rm 1, 24) (ma trad.).

<sup>84</sup> Id., pp. 329-330 et XXXV, 9, pp. 327-328 : « Iustitia tua sicut montes Dei ; iudicia tua sicut abyssus multa (Ps 35, 6). Qui sunt montes Dei ? Qui dicti sunt nubes, ipsi sunt et montes Dei : magni

peut advenir par la seule force de l'homme, mais avec l'aide du Christ, qui, alors qu'il est déjà descendu pour nous dans l'abîme, c'est-à-dire a vaincu le péché par sa mort, y redescend à nouveau, *iterum*, pour nous en retirer<sup>85</sup> : l'abîme ici, c'est encore notre âme pécheresse, loin de Dieu, imparfaite, informité à qui il faut redonner sa forme :

« Ponens in thesauris abyssos ... Nouit quomodo haec agat, qui ponit in thesauris abyssos. Fiat ergo quod sequitur : Timeat Dominum omnis terra. Non gloriatur superba laetitiae temeraria exultatione, dicens : Iam congregata est uelut in utrem aqua maris ; quis mihi aliquid faciet ? quis nocere audebit ? Nescis quia posuit ille in thesauris abyssos, nescis unde proferat quod opus est ad flagellandum te pater tuus ? Qui quidem in disciplinam tuam habet abyssi thesauros, quibus te erudiat ad thesauros caelorum. Ergo redi ad timorem, qui iam ibas in securitatem. Exsultet terra, sed et timeat. Exsultet ! quare ? Quia misericordia Domini plena est terra. Timeat ! quare ? Quia sic congregauit in utrem aquas maris, ut poneret in thesauris abyssos. Fit ergo in illa quod alibi breuiter utrumque dicitur : Seruite Domino in timore, et exsultate ei cum tremore »<sup>86</sup>.

---

praedicatores, montes Dei. Et quomodo, quando oritur sol, prius luce montes uestit, et inde lux ad humillima terrarum descendit, sic quando uenit Dominus noster Iesus Christus, prius radiauit in altitudinem apostolorum, prius illustrauit montes, et sic descendit lux eius ad conuallem terrarum ».

<sup>85</sup> *En.*, LXX, 9, pp. 967-968 : « Et conuersus uiuificasti me, et de abyssis terrae iterum reduxisti me. Quando enim antea ? quid est hoc : iterum ? ... Intellegimus, audio. Reduxisti enim de abyssis terrae ; reduxisti a profunditate et submersione peccati. Sed quare : iterum ? Quando iam factum erat ? Sequamur, ne forte posteriora psalmi ipsius exponant nobis, quod hic nondum intellegimus, quid dixerit iterum. Ergo audiamus : Quantas ostendisti mihi tribulationes multas et malas ! et conuersus uiuificasti me, et de abyssis terrae iterum reduxisti me. Quid deinde ? Multiplicasti iustitiam tuam, et conuersus consolatus es me, et de abyssis terrae iterum reduxisti me. Ecce alterum iterum. Si hoc iterum soluere laboramus semel positum, quis poterit soluere geminatum ? Iam ipsum iterum geminatio est, et rursus positum est iterum ... ; dicat nobis Dominus noster et Saluator Iesus Christus, quare talis uox prophetae praemissa est : ostendisti mihi tribulationes multas et malas ; et conuersus uiuificasti me, et de abyssis terrae iterum reduxisti me. En hoc primum positum est iterum ; uideamus quid hoc sit, et inueniemus quare alterum iterum ». *Id. En.*, LXX, 10, p. 969.

<sup>86</sup> *En.*, XXXII, II, 1, p. 262 : « Posant dans les trésors des abîmes ... Il sait comment agit celui qui pose des abîmes dans les trésors. Qu'il fasse aussi que ceci adviene : que la terre entière craigne Dieu. Qu'il ne soit pas encensé d'une joie superbe, d'une exultation téméraire, par ces paroles : Déjà, l'eau de la mer est rassemblée comme dans une outre ; qui pourrait me faire quelque chose ? Qui saurait me nuire ? Ne sais-tu pas pourquoi il posait des abîmes dans les trésors, ne sais-tu pas d'où vient qu'il puisse déclarer que son œuvre, c'est que ton père te flagelle ? Quiconque distingue dans ta science des trésors d'abîme, qu'il l'instruise par leur biais en vue des trésors du ciel. Par conséquent, retourne à la terreur, toi qui chemine dans la sécurité. La terre exulte, mais elle tremble. Elle exulte ! Pourquoi ? Parce que la terre est pleine de la miséricorde de Dieu.

On remarquera enfin un autre détournement du sens premier d'un passage biblique, *Rm 10, 7*, qu'Augustin retravaille encore une fois dans le sens, constant, d'un abîme synonyme de la création déficiente, du péché entachant cette vie, plutôt que de voir en l'abîme que traverse le seigneur une désignation de l'enfer :

« Item quaeri potest, cur id, quod hic positum est : neque trans mare est, ut dicas : quis transfretabit nobis trans mare et accipiet nobis illud, apostolus dixerit : aut quid descendet in abyssum, atque id exponens adiunxerit : hoc est Christum a mortuis reducere ; nisi quia mare appellauit totam in hoc saeculo uitam, quae morte transitur, ut quodam modo mare finiatur et trans mare mors ipsa appellatur uelut trans istam uitam, quae maris uocabulo significatur »<sup>87</sup>.

### c. L'abîme, image de l'infinité divine

La brièveté de ce paragraphe reflète l'effort conceptuel moindre d'Augustin quant à ce dernier niveau de signification. Encore n'y faut-il pas voir un manque de la part de l'Évêque d'Hippone, mais bien plutôt un choix philosophique et conceptuel : l'abîme reste avant tout synonyme d'imperfection. Aussi ce niveau d'interprétation, s'il se décline lui-même en une triple paraphrase biblique, ne s'appuie-t-il que sur un unique passage scripturaire, à savoir le Ps 35, 6, qui seul est nominatif, renvoyant directement à Dieu là où le langage biblique est habituellement si métaphorique qu'il laisse le champ ouvert à une variation dans l'interprétation.

---

Elle tremble ! Pourquoi ? Parce qu'il rassemblait les eaux de la mer dans les outres, comme il aurait posé des abîmes dans les trésors. Il advient donc dans ces abîmes ce que d'autres ont dit ailleurs brièvement : Servez Dieu dans la crainte et encensez-le en tremblant (Ps 2, 11) » (ma trad.). Un commentaire équivalent au même passage biblique est développé à un autre endroit des *Enarrationes*, XXXII, I, 7, p. 245 : « Congregans sicut in utrem aquas maris. Congregat populos saeculi in confessionem mortificati peccati, ne per superbiam libere defluant. Ponens in thesauris abyssos. Et in eis occulta sua seruat ad diuitias ».

<sup>87</sup> *Locutionum in heptatevchvm libri VII : CCSL XXXIII*, pars V, cura et studio I. Fraipont Turnhout 1958, Liber quintus, *Quaestiones Deuteronomii* : LIII, p. 307 : De même [à propos de] ce qui est posé ici : Il n'est pas non plus [venu] par la mer, – de sorte que tu puisses dire : Qui nous transportera par delà la mer et acceptera cela de nous –, on peut demander pourquoi l'Apôtre a dit : et qui descendra dans l'abîme (*Rm 10,7*), et pourquoi, exposant cela, il a ajouté : pour faire remonter le Christ du royaume des morts, si ce n'est parce que [par] la mer, il désignait toute la vie en ce monde, qui est traversée par la mort, afin que d'une certaine manière, la mer se termine et que, à travers la mer, la mort même est appelée comme à travers cette vie, qui est désignée par le mot de mer (ma trad.).

Pourtant, il est assez extraordinaire, voir inconséquent, qu'Augustin se serve ici de la même citation biblique dont il avait si bien retourné le sens auparavant. Plus que le témoignage d'une inconstance dans l'interprétation, on y pourra voir l'application même du principe augustinien de la multiplicité d'interprétations des Écritures. On se rappellera également que la construction philosophique que nous prêtons à Augustin, même si elle est justifiée par la cohérence de sa conceptualité, reste malgré tout de notre fait. — Une première fois, Augustin se contente d'une périphrase sans expliquer plus avant ce qu'il entend par là :

« Et id a Domino demonstraui debere nos petere, sine quo nihil possumus facere. Sed hoc ante istum alio iam sermone tractauimus ; nunc uero quomodo se dixerit omnia iudicia oris Dei in labiis suis enuntiasse, cum dicta sint inscrutabilia, et de quorum profunditate alibi scriptum est : Iudicia tua abyssus multa ; quantum Deus donat, tractare suscepimus »<sup>88</sup>.

Ce n'est qu'en apparence qu'il se fait le représentant d'une théorie du *Deus absconditus*, d'un Dieu caché. Le poids de l'interprétation augustinienne se déplace en effet subtilement d'une définition de l'ineffabilité divine à l'incompréhensibilité de ses actes : autrement dit, c'est la puissance divine et non son être qui fait ici l'objet de l'attention d'Augustin. À la limite, tout en ayant conscience ici d'extrapoler sur le sens qu'il donne à sa dernière phrase, nous pourrions dire que le seul discours possible sur Dieu est d'ordre quantitatif : on ne peut s'interroger que sur le « combien » des dons de Dieu, et non sur la nature du donateur : métaphysique et ontologie se séparent ici. Qui plus est, on a ici non pas un problème de définition ontologique, mais une réflexion de type noétique : que connaît-on de la puissance divine ? demande Augustin. Il renvoie par là à une double problématique : qui connaît et comment connaît-on. Le souci augustinien reste anthropologique, ce que la deuxième citation vient nous confirmer : les facultés humaines ne sont pas en mesure de scruter l'insondabilité des jugements divins :

« Haec atque huiusmodi iudicia Dei euidenter expressa nouit ecclesia ; sed non ipsa sunt omnia, cum sint quaedam inscrutabilia, et sicut abyssus multa, profunda et oc-

<sup>88</sup> *En.*, CXVIII, S. 6, I, 47, p. 1680 : Et ceci a démontré que nous devons prier Dieu, sans lequel nous ne pouvons rien faire. Mais nous avons déjà traité de ceci auparavant dans un autre sermon ; maintenant cependant, comment il ait pu dire de soi avoir exprimé de ses lèvres tous les jugements de la bouche de Dieu, – alors qu'ils sont dits être impénétrables, et à propos de la profondeur desquels il est dit ailleurs : tes jugements sont un immense abîme – ; et combien Dieu donne-t-il, nous entendons le traiter [ici] (ma trad.).

culta. An et ipsa nota sunt quibusdam excellentioribus membris hominis huius, qui cum suo capite Salvatore totus est Christus ? Inscrutabilia enim fortasse dicta sunt homini, quia uiribus suis ea non potest perscrutari »<sup>89</sup>.

Autrement dit, on ne peut connaître que dans le Christ, du fait de l'incarnation. L'homme, lui, de par ses propres forces, est incapable d'atteindre un tel savoir. En réalité, on ne peut parler de Dieu que par métaphore. Augustin précise dans son *De trinitate* : des déterminations telles que la situation, le mode d'être, celles temporelles ou locales ne peuvent être dites de lui au sens propre (*proprie*), mais uniquement au sens figuré (*translate*) et par image (*similitudo*). C'est en ce sens qu'on parle de l'abîme comme du vêtement de Dieu<sup>90</sup>.

#### d. Conclusion

Augustin concentre sa compréhension du terme *abyssus* sur deux niveaux, le premier étant fondateur du second : se livrant à une analyse ontologique et métaphysique de la matière, il en arrive à la conclusion que le statut ontologique de celle-ci équivaut à un presque rien. Le terme *abyssus* rend sur le plan métaphorique cet état : il en signale l'*informitas*. L'abîme est absence de forme, privation de lumière. En ce sens, *abyssus* absorbe la dimension de la *profunditas*. Cette définition, qui souligne l'état ontologique déficient de la matière, il faut l'insérer dans la controverse anti-manichéenne, qui modèle en particulier le rythme des *Confessions*. Elle est également sur le plan philosophique un présupposé sous-tendant l'idée de l'âme humaine comme abîme, imperfection. Aussi le second niveau ne vaut-il que par la prise en compte du premier. C'est la théorie de la matière augustiniennne qui permet le passage d'un niveau métaphysique à un degré moral.

---

<sup>89</sup> *En.*, CXVIII, S. 6, 2, p. 1680 : Et l'Église connaît ces jugements de Dieu exprimés avec évidence de telle sorte – mais ce ne sont pas tous les jugements, puisqu'ils sont d'une certaine manière insondables, et comme un abîme immense, profond et caché. Sont-ils connus par les membres les plus excellents de cet homme, qui par son chef, le sauveur, est entièrement le Christ ? Peut-être en effet sont-ils insondables par l'homme, parce qu'il ne peut les sonder par ses propres forces.

<sup>90</sup> *De trin.*, op. cit., V, VIII, 9 pp. 215-216 : « Situs uero et habitus et loca et tempora non proprie sed translate ac per similitudines dicuntur in deo. Nam et sedere super Cherubin (Dn 3,55) dicitur, quod ad situm dicitur ; et abyssus tamquam uestimentum amictus ipsius (Ps 103,6), quod ad habitum ».

### 3. Grégoire le Grand et l'abîme de l'âme humaine

Nous avons donné en introduction une esquisse du procédé d'exposition grégorien. Prolongement et approfondissement de la méthode augustinienne, il se veut triple exégèse, morale, littérale et allégorique de l'Écriture. Par le biais des instruments exégétiques qu'il emploie, Grégoire succède donc à Augustin tout en le dépassant. La même remarque vaut pour le contenu de l'analyse grégorienne de l'abysse : Les sens que Grégoire lui prête ne sont souvent guère plus qu'un approfondissement de ceux dégagés par Augustin<sup>91</sup>. Une analyse des *Moralia* permet de dégager trois niveaux d'interprétation :

- a. l'abysse comme désignant le cœur mauvais, l'homme éloigné de Dieu,
- b. l'abysse comme métaphore de l'enfer,
- c. l'abysse comme esquisse de l'infinité et de l'incompréhensibilité divines.

Cependant, il n'est de reprise qui n'aille sans modification. Le travail triple d'interprétation auquel Grégoire soumet le Livre de Job complexifie en les démultipliant les niveaux d'interprétations de la Bible. Et pourtant, une fois prise en compte cette double triplicité, sur le plan du fond par le biais de l'héritage augustinien, et sur le plan méthodologique, c'est surtout l'interprétation morale et anthropologique, telle qu'on a pu la voir développée chez l'Évêque d'Hippone au détriment du sens premier de l'Écriture, qui prévaut chez Grégoire.

Certes, le recours unique aux *Moralia* relativise la portée de cette remarque, constatation qui en amène pourtant une autre avec elle : pour examiner le sens conceptuel d'abysse chez Augustin, il nous avait fallu prendre en compte l'ensemble de son œuvre. Et c'est seulement de l'entrelacs de trois de ses écrits, les *Confessiones*, les *Enarrationes in psalmos* et le *De Genesi ad litteram* que s'était dégagé le profil conceptuel de l'abysse. Les *Moralia* de Grégoire offrent à cet effet un matériau suffisant, ce que souligne le tableau placé en annexe des occurrences d'abysse chez le Père de l'Église : proportionnellement au nombre des écrits augustiniens consultés, sa fréquence y est plus grande. Sa conceptualisation y est également plus suivie. On n'aura moins besoin ici de reconstruire artificiellement la démarche grégorienne.

---

<sup>91</sup> Cf. *LTHK*, t. 4, Freiberg-Bâle-Rome-Vienne, 2<sup>e</sup> éd., 1960, p. 1179 où Grégoire est décrit comme un « reproducteur des pensées augustinienes » peu estimé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Voir aussi *Reallexikon für Antike und Christentum*, éd. Theodor Klauser, Stuttgart 1983, t. 12, p. 933 : « Pour l'Écriture Sainte, il [Grégoire] recourt par ailleurs à l'étude de Jérôme et d'Augustin. Il possédait une excellente connaissance de ces deux Pères » (ma trad.).

Si Grégoire a repris à son compte trois des sens augustinien d'*abyssus*, il est pourtant une dimension qu'il laisse de côté, outre sa préférence marquée pour le sens anthropologique : c'est celle de l'abîme comme matière indéfinie, *informitas*. Mais, il est d'une importance capitale de voir que cette option, bien que passée sous silence, supporte la compréhension de l'abysse comme chute morale et éloignement de Dieu : c'est comme si Grégoire, en héritant de la conceptualisation augustinienne, en avait également intériorisé les présupposés, à savoir sa définition de la matière, sans ordre, loin de la lumière divine, imperfection. Par extrapolation, sur le plan de la méthode philosophique, mais aussi au niveau ontologique, du fait de l'essence de l'homme, que sa chute a rendu également matériel, le cœur humain est « matière spirituelle », matière bien que d'essence spirituelle, perdu dans la *regio dissimilitudinis*, abîme, mal, imperfection, détourné de la lumière divine. On ose déjà une conclusion quant au sens générique de l'abîme dans la littérature des Pères de l'Église : il se définit négativement comme une privation de lumière. C'est cette absence qui entraîne en second lieu l'idée d'une imperfection : physique ou matérielle et ontologique (*abyssus* est égal à *informitas*), morale (la noirceur, l'imperfection du cœur humain), métaphysique (les ténèbres de l'enfer).

On trouvera à ce processus d'intériorisation du travail exégétique d'Augustin une preuve par défaut dans le fait que Grégoire, bien que posant les mêmes définitions de l'abysse, n'a sur le plan du travail interprétatif, que quatre citations bibliques en commun avec l'Évêque d'Hippone : Gn 1, 2 ; Jb 28, 14 ; Ps 35, 6 ; Ps 41, 8. Autrement dit, la conceptualisation de notre terme est déjà achevée, acceptée dans ses grandes lignes. Il ne reste plus qu'à l'approfondir. Et cependant, trois fois au moins, Grégoire reprend quasiment mot pour mot une définition augustinienne. Dans le même sens, on pourra souligner que, contrairement à Augustin qui fait surtout usage de Gn 1, 2 et des Psaumes, Grégoire, outre qu'il puise évidemment abondamment au Livre de Job (Jb 28, 14, en commun avec Augustin ; Jb 38, 16 ; 38, 30 ; 41, 23) a également fréquemment recours aux Évangiles, à l'Apocalypse en particulier, dont le style allégorique et de ton prophétique se prête à l'interprétation. La variété même des citations grégoriennes est comparativement plus grande que chez Augustin, puisque la liste générale d'occurrences établie par nos soins se retrouve presque toute dans les *Moralia*, sans pour autant que le sens accordé à l'abysse ne varie. Son utilisation est également spécifique à cette œuvre : On n'en trouvera par exemple qu'une seule occurrence dans le *In librum I Regum* du commentaire sur le Cantique des cantiques de Grégoire.

a. L'abysse, miroir du cœur humain

Dans la première citation que nous proposons à l'étude, c'est déjà l'héritage augustinien qui se fait sentir. Grégoire ouvre l'exégèse de Job 28, 14 : « *Abyssus dicit : Non est in me* » par une interrogation directe portant sur la nature de cet abîme, interrogation de pure forme cependant, puisqu'elle contient à la fois une question et sa réponse. Or, ce sont les mots mêmes d'Augustin qu'il reprend pour résoudre ce problème de définition : Qu'appelle-t-on l'abîme si ce n'est les cœurs des hommes<sup>92</sup> ? L'explication que fournit Grégoire repose sur une raison tout autant ontologique que morale, en ce qu'elle est une allusion à la chute de l'homme. La forme même que prend cette ébauche de démonstration est elle aussi d'apparence augustinienne. Loin de reposer sur une argumentation directe et précise, elle joue de moyens rhétoriques, en faisant appel à la métaphore : comme Augustin, Grégoire explique une image par une autre image, leur analogon consistant dans un contenu symbolique identique. Du fait du péché originel, les cœurs humains sont changeants, « *fluida* », un adjectif qui peut également être une discrète allusion à la nature de l'eau, que sa fluidité fait toujours cheminante, identique et jamais la même. Dans le même élan, Grégoire fournit une seconde définition de cette nature humaine, qu'il convient de relever, puisqu'elle introduit un synonyme des ténèbres : *caligo*, brouillard, ténèbres, noirceur et qu'elle sonne de plus comme une tautologie : ce sont les ténèbres de leur duplicité qui rendent les hommes ténébreux ! « *Abyssus dicit : Non est in me. Quid hoc loco abyssum nisi corda hominum uocat ? Quae et per lapsum fluida et per duplicitatis sunt caliginem tenebrosa* »<sup>93</sup>.

Mais c'est à rebours qu'il convient d'élucider la valeur métaphorique de l'abîme, puisque Grégoire part tout d'abord de l'évidence de cette dernière pour lui attribuer un référent, à savoir le cœur humain. Cette valeur métaphorique simplement présupposée est double :

1. l'abîme est « fluide », c'est-à-dire instable ontologiquement,
2. il est ténèbres.

Si l'on recherche à quel référent s'appliquent ces deux caractéristiques, on trouvera le cœur humain. Par conséquent, l'abîme est le cœur humain. C'est donc comme inci-

<sup>92</sup> Cf. Augustin, *En.*, XLI, 13, p. 470.

<sup>93</sup> *Moralia in Iob*, II, CCSL CXLIII B, cura et studio Marci Adriaen, Turnhout 1979 liber XVIII, XLII, 67, p. 932 : L'abîme dit : il n'est pas en moi. Que nomme-t-il l'abîme dans cette citation, sinon le cœur des hommes ? Ceux-ci sont faibles à cause de la chute et par les ténèbres de leur duplicité, ils sont ténébreux (ma trad.).

demment que l'on retrouve dans l'analyse grégorienne l'élucidation augustinienne de la dimension symbolique de l'abîme. Et la suite de cette citation rapproche encore l'une et l'autre conception : de par la chute originelle, l'homme, métonymiquement le cœur, l'abîme, s'est certes vu en possession de la connaissance, à savoir celle du bien et du mal, mais cette connaissance le tire du côté terrestre, le rend charnel et le met en porte-à-faux avec la dimension opposée du spirituel, si bien que, pour reprendre les mots de l'apôtre Paul, toute sa sagesse n'est que folie<sup>94</sup>. Obliquement, Grégoire, en renvoyant dos à dos l'abîme et l'esprit, identifie ainsi le premier à la matière, comme Augustin auparavant : « Quae nimirum abyssus non esse in se hanc sapientiam profitetur, quia iniqua mens dum esse sapiens carnaliter appetit, stultam se ad spiritalia ostendit »<sup>95</sup>.

Pour preuve de cette analyse, Grégoire puise à l'Apocalypse de saint Jean (Apc 20, 1-3)<sup>96</sup>, en négligeant superbement le sens littéral de l'abîme comme désignation de l'enfer pour en tirer – comme à son habitude – une leçon morale : l'abîme, c'est ici le cœur des réprouvés dans lequel Satan est enfermé. Cet emprisonnement, qui le fait en même temps maître de ces derniers, est ce qui le sépare des cœurs des hommes bons :

« Antiquus autem serpens ligatus catena in abyssum mittitur, quia religatus a bonorum cordibus, apud reproborum mentes reclusus, eis atrocius dominatur. Qui paulo post quoque de puteo abyssi educi describitur, quia de iniquorum cordibus nunc occulte saeuientibus, tunc accepta contra Ecclesiam potestate, in uim aperte persecutionis erumpit. Haec itaque abyssus, in qua nunc diabolus seruatur occultus, non esse in se sapientiam dicit, quia alienam se a uera sapientia iniquis operibus ostendit. Dum enim malitiam quisque tegit in corde; ore autem blandimenta exhibet, dum cogitationes suas duplicitate obnubilat; dum puritatis uerba quasi fatuitatem deuitat; dum uias simplices innocentiae declinat, quasi habere abyssus Dei sapientiam recusat »<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> Cf. Paul, I Cor 1.

<sup>95</sup> Ibid : Lequel abîme reconnaît sans aucun doute ne pas être en soi cette sagesse, parce que l'esprit inique, maintenant qu'il est en possession de la connaissance, désire charnellement, et se révèle insensé pour les choses spirituelles (ma trad.).

<sup>96</sup> Apc 20, 1-3 : « Vidi angelum descendentem de caelo, habentem clauem abyssi et catenam magnam in manu sua ; et apprehendit draconem serpentem antiquum, qui est diabolus et satanas ; et ligauit eum per annos mille et misit in abyssum; et clausit et signauit super illum ut non seducat amplius gentes, donec consumentur mille anni ».

<sup>97</sup> *Moralia in Iob* : II, liber XVIII, XLII, 67, p. 933 : Par ailleurs, le serpent antique lié par des chaînes fut envoyé dans l'abîme, parce que, ayant été séparé des cœurs bons, et enfermé dans l'esprit des réprouvés, il domine ceux-ci de très cruelle manière. On décrit également peu après comment il est retiré du gouffre de l'abîme, parce qu'il s'échappe ouvertement dans la force des persécutions des cœurs iniques qui, après avoir s'être mis sous son pouvoir contre l'Église, exercent mainte-

Nous n'avions fait au début de notre analyse qu'émettre l'hypothèse d'une relation entre l'abîme, l'eau et le péché. Or, Grégoire reprend en effet à une autre occasion cette interprétation de Apc 20, 3, où l'abîme est une métaphore du cœur des pécheurs, en la mettant en rapport avec le Ps 32, 7 : « *Congregat sicut in utre aquas maris* »<sup>98</sup>. Nous trouvons également dans l'exemple suivant la confirmation de cette équation, et en même temps sa modulation : dans ces vers tirés de Job 38, 30 : « *Numquid ingressus es profundum maris ? Et in novissimi abyssi deambulasti ?* », il voit la répétition d'une seule idée : l'abîme, qui traditionnellement désigne la mer, est ici la *mens humana*, l'esprit humain, *mens* étant donc ici un synonyme de *cor*, que Dieu seul est en mesure de pénétrer, alors que cet esprit est à lui-même une énigme. Là encore, Grégoire reprend les termes augustinien quant à cette incapacité de l'homme à se saisir lui-même<sup>99</sup>, une inaptitude qui renvoie à son imperfection, son infirmité. Cette nature obscure de l'esprit humain est cela même qui justifie l'emploi à son égard de la métaphore de l'abîme. Quant à cette entrée de Dieu dans l'esprit du pécheur, ce n'est rien de moins que la conversion qu'il accomplit dans les cœurs désespérés<sup>100</sup>, ainsi qu'il le formule un peu plus loin, dans la suite directe de cette citation :

« Numquid ingressus es profundum maris ? Mare quippe est mens humana cuius profunda Deus ingreditur quando per cognitionem suam ad lamenta paenitentiae ab intimis cogitationibus perturbatur ; quando prioris uitae nequitas ad memoriam reducit, et fluctuantem in confusione sua animum concutit. Profundum maris Deus penetrat, quando etiam desperata corda permutat ... Vnde et recte percunctando subiungitur :

nant leur cruautés secrètement. C'est pourquoi de cet abîme, dans lequel le diable est maintenant servi secrètement, on ne dit pas qu'il est en soi la sagesse, car des œuvres iniques montrent qu'il est différent de la vraie sagesse. Tant que chacun cache la malice en son cœur, exhibant par ailleurs sur son visage de la douceur, tant qu'il recouvre ses réflexions du voile de la duplicité ; tant qu'il fuit comme étant des fadaises les paroles de la pureté ; tant qu'il s'écarte des voies simples de l'innocence, l'abîme récusé la sagesse de Dieu, comme s'il la possédait (ma trad.).

<sup>98</sup> Ibid, II, liber XIX, IX, 15, p. 967 : « Nunc enim sicut per Ioannem dicitur, draco in abyssu clausus tenetur, quia diabolica malitia in eorum subdolis cordibus occultatur. Sed sicut illic dictum est, educitur draco de puteo abyssi, quia quod modo prae timore tegitur, tunc contra Ecclesiam publice de iniquorum cordibus omne serpentinum uirus aperitur. Nunc enim abscondit se sub blandiente lingua, saeuens conscientia et malitia calliditatis, quasi quadam se tegit abyssu simulationis; nunc Dominus sicut psalmistae uoce dicitur: Congregat sicut in utre aquas maris (Ps 32,7). Vter quippe carnalis est cogitatio. Aquae ergo maris in utre congregatae sunt, cum amaritudo peruersae mentis non erumpit exterius in uocem pravae libertatis ».

<sup>99</sup> Cf. Augustin, *En.*, CXVIII, S. 6, 2, p. 1680.

<sup>100</sup> *Mor.*, t. III, CCSL CXLIII B, Turnhout 1985, XV, 28, p. 1453 : « In nouissimis ergo abyssi Deo deambulare est etiam nequissimorum hominum corda conuertere ».

Et in nouissimis abyssi deambulasti ? Quid enim est abyssus, nisi mens humana, quae dum semetipsam comprehendere non ualet, sese in omne quod est, uelut obscura abyssus, latet ? »<sup>101</sup>

Grégoire conclut son interprétation en conjuguant cette citation avec une autre, à savoir Hab 3, 10 : « *Dedit abyssus uocem suam, ab altitudine phantasiae suae* ». Ce cri de l'âme, c'est la louange du cœur pécheur converti par Dieu : ne pouvant lui-même se comprendre, d'autant plus démuné devant le mystère de la puissance divine, il loue cette dernière en toute humilité :

« Vnde bene per prophetam dicitur : *Dedit abyssus uocem suam, ab altitudine phantasiae suae, quia dum semetipsam mens humana non penetrat, ex comparatione sui, diuinae naturae potentiam quam comprehendere non sufficit humiliter laudat* »<sup>102</sup>.

Il reprend encore par deux fois, et presque à l'identique, cette interprétation de Hab 3, 10 mettant en relation, par le biais d'une comparaison, l'abîme, imperfection tant ontologique que morale et humaine, avec la perfection divine. On notera cependant une variation dans les termes, puisque, à une reprise, Grégoire remplace l'expression *mens humana* par *humanus animus*<sup>103</sup>. On obtient donc la triade *cor-mens-animus* comme référents d'*abyssus*.

Semblable à l'eau, le cœur en a donc l'aspect changeant. L'hypocrisie est le maître mot qui le définit. Ainsi Grégoire construit-il son analyse sur une opposition entre intériorité et extériorité : à l'apparente sainteté extérieure correspond une inconstance intérieure. Mieux, l'homme est intrinsèquement déformé, *turpis*, terme dont l'on soulignera pour Grégoire la portée morale, plus que sa possible dimension ontologique,

<sup>101</sup> Id., 27, p. 1452 : Es-tu parvenu aux sources de la mer ? La mer en effet est l'esprit humain, dont Dieu pénètre les profondeurs, quand, connaissant les lamentations de la pénitence, cet esprit est ébranlé par des réflexions intimes ; quand il réduit à un souvenir la dissolution de la vie antérieure, et quand il agite l'âme chancelante dans sa confusion. Dieu pénètre les profondeurs de la mer quand il convertit en effet les cœurs désespérés ... D'où on ajoute avec raison cette interrogation : et as-tu parcouru le fond de l'abîme ? Qu'est-ce en effet que cet abîme, si ce n'est l'esprit humain, qui, lorsqu'il ne peut se saisir lui-même et se cache dans tout ce qui est, tel un abîme obscur ? (ma trad.)

<sup>102</sup> Ibid. : D'où le prophète dit justement : l'abîme fait retentir sa voix à la hauteur de son imagination, parce que, tandis que l'esprit humain ne se comprend pas lui-même, il loue de la manière la plus humble la puissance de la nature divine, qu'il n'est pas en mesure de comprendre, en la comparant à lui-même (ma trad.).

<sup>103</sup> Id., II, XVII, XVI, 40, p. 874 et I, IX, XXV, 39, p. 483 : « *Abyssus quippe phantasiae altitudinem portat cum humanus animus, immensa cogitatione caliginosus, semetipsum etiam discutiendo non penetrat* ».

même si cette imperfection morale renvoie en dernier ressort à celle inhérente à la nature humaine. Au centre de cette analyse, deux phrases tirées de Job 38, 30 se détachent : « *In similitudine lapidis aquae durantur ; et superficies abyssi constringitur* » :

« Quia uero cum incohata diuini timoris uirtus amittitur, propter humanas laudes uirtutis imago retinetur, recte subiungitur : In similitudine lapidis aquae durantur ; et superficies abyssi constringitur. Aquae enim per glaciem in superficie durescunt, sed fluidae in intimis remanent. Et quid per aquas nisi fluxa accipimus corda reproborum ? Quae cum ex proposito uirtutem deserunt, fortes se in bonis operibus per hypocrisim ostendunt, dumque in intimis suis ad uitia defluunt, et foras se sanctorum ac fortium imitatores fingunt : Aquae in similitudine lapidis durantur, et superficies abyssi constringitur, quia per superductam sanctitatis speciem fluxa ac instabilis eorum conscientia hominibus tegitur. Nam cum sibimetipsis intrinsecus turpes sint, ante alienos tamen oculos quadam uiuendi uenustate uestiuntur »<sup>104</sup>.

On soulignera une fois de plus ici l'application des attributs propres à la métaphore de l'eau, vocabulaire essentiellement négatif, en ce qu'il est une évocation de l'instabilité humaine, et sa connexion avec ce qui relève des ténèbres : *fluidus, fluxus, defluere*, pour finir *tegere*. Cette analyse n'est qu'une reprise d'un passage situé un peu plus en amont des *Moralia*, où, passant plus rapidement sur la métaphore de l'eau, Grégoire développe sa conception de la nature humaine se définissant comme une malice dont l'origine est diabolique, en reprenant la distinction déjà posée auparavant entre intériorité et extériorité : « Et superficies abyssi constringitur. Aliud quippe ei intrinsecus latet, atque aliud extrinsecus ostendit »<sup>105</sup>.

Grégoire donne cependant une variante plus positive à l'interprétation de cette citation : dans ce mouvement de l'abîme qui se prend, on peut également distinguer

<sup>104</sup> Id, III, XXIX, XXX, 61, p. 1477 : Parce que vraiment lorsque que la force infuse de la crainte divine est perdue, et que l'image de la vertu est retenue dans le but de louer l'homme, on ajoute avec raison : Les eaux se durcissent à l'image de la pierre et la surface de l'abîme se prend. En effet les eaux durcissent en surface en se glaçant, mais restent fluides à l'intérieur. Et qu'entendons-nous par les eaux, si ce n'est les cœurs inconstants des réprouvés ? Lorsque une avance suffit à leur faire abandonner la vertu, ceux qui se montrent hypocritement forts dans les bonnes œuvres, alors même qu'ils cèdent déjà intérieurement aux vices, feignant extérieurement d'imiter les saints et les forts : les eaux se durcissent à l'image de la pierre, et la surface de l'abîme se prend, parce que leur conscience inconstante et instable est cachée aux hommes, à cause de la beauté qui recouvre la sainteté. Ainsi, bien que ceux-ci soient intérieurement déformés, aux yeux des autres, ils sont revêtus de cette grâce propre au vivant (ma trad.).

<sup>105</sup> Id., 58, p.1475 : et la surface de l'abîme se prend. En effet une chose est cachée en lui intrinsèquement, et il en montre une autre extrinsèquement (ma trad.).

l'endurcissement du cœur humain face à l'aiguillon de la tentation<sup>106</sup>. Grégoire complète cette étude par deux autres passages scripturaires, Is 24, 16 et 2 Cor 12, 4<sup>107</sup>. Mais il faut bien voir que si la *surface* de l'abîme se durcit, celle-ci reste synonyme de la faiblesse et de l'inconstance de l'esprit humain, toujours accessible au moins à la suggestion. La vision grégorienne de l'âme humaine ne diffère pas de celle d'Augustin, qui déclarait avant lui : « *Abyssum dicit profunditatem peccatorum* »<sup>108</sup>.

Pour conclure cette première élaboration des sens de l'abîme chez Grégoire, on observera que le Père de l'Église, s'il a intériorisé les principes de l'analyse augustinienne de l'abîme, en escamote le premier sens, celui où *abyssus* est matière, informité, dont les attributs sont l'insondabilité (les ténèbres), la privation de lumière. De même il ne conserve de la dimension ontologique basée sur ce premier examen de la nature humaine comme matière, informité, ténèbres pécheresses, que ce qui lui permet d'étayer sa propre conception morale de l'abîme, noirceur, symbole de l'âme remplie d'hypocrisie et de turpitude. Mais cette compréhension de la signification d'*abyssus*, que Grégoire se contente d'établir analogiquement, recourant exclusivement à la rhétorique de la métaphore, présuppose celle, augustinienne, de l'imparfaite matérialité de l'abîme.

Ce sont les postulats philosophiques augustinien qui permettent et soutiennent la vision morale de Grégoire, chez qui on cherchera cependant en vain une construction métaphysique digne de celle de l'Évêque d'Hippone. Preuve en est qu'il en reprend non seulement sa conception de l'abîme comme le cœur, l'esprit, ou l'âme humaine, mais également certaines de ces formulations, démontrant par là le caractère établi du contenu de ce que nous avons appelé un concept-image.

Certes, il néglige les variations dans la glose qu'Augustin avait fait subir à celui-ci en vertu de sa théorie de la multiplicité des interprétations possibles. Aussi peut-on conclure par une ironie à l'égard du pape théologien : si l'abîme, c'est le cœur de l'homme, c'est sans doute que sa seule constance, c'est l'inconstance. De fait, rien d'autre ne l'attend si ce n'est le jugement divin, qui en dévorera l'abîme. Cette première

---

<sup>106</sup> Id, 64, p. 1479-1480 : « Sed mens sub inolita bene uiuendi consuetudine quasi sub quadam durtia exterius abscondit quicquid intus ex temptationis pulsatione mollescit. Vbi et bene subiungitur : Et superficies abyssi constringitur. Quia praua cogitatio et si usque ad suggestionem uenit, usque ad consensum non prosilit, quia fluctuantes motus animi superductus rigor sanctae deliberationis premit ».

<sup>107</sup> Ibid, 66, p. 1480.

<sup>108</sup> Augustin, *En.*, XXXV, 10, p. 329.

étude s'achèvera donc sur une citation mettant en avant un autre passage scripturaire : Amos 7, 4 :

« Hinc etiam per prophetam dicitur : Vocauit Dominus iudicium ad ignem et deuorauit abyssum multam, et comedit partem domus. Iudicium quippe ad ignem uocatur, cum iustitiae sententia ad poenam iam aeternae concremationis ostenditur. Et multam abyssum deuorat, quia iniquas atque incomprehensibiles hominum mentes concremat, quae nunc se hominibus etiam sub signorum miraculis occultant. Pars autem domus comeditur, quia illos quoque gehenna deuorat, qui nunc quasi in sanctis actibus de electorum numero se esse gloriantur »<sup>109</sup>.

### b. L'abysse : métaphore de l'enfer ?

Du jugement à la punition, la transition est facile. Mais l'interprétation de l'abîme comme image de l'enfer, si elle a un fondement assuré dans dans une compréhension littérale de certains passages bibliques, en particulier Job 38, 16 et Job 38, 30, amène avec elle au moins trois réflexions ou restrictions :

- ce niveau de sens est peu représenté dans les *Moralia*,
- Grégoire a déjà accordé une signification différente à ces lieux scripturaire,
- enfin, on se rappellera le détournement de sens qu'il a fait subir à Apc 20, 1-3, où l'abîme, loin d'être un synonyme de l'enfer, si ce n'est par métonymie, est une désignation du cœur des réprouvés.

La tentation demeure donc de donner à cette exégèse un tour moral : l'homme pécheur est son propre enfer. Ou plutôt l'enfer, c'est le péché, c'est-à-dire cet état des âmes pécheresses, ou encore le monde, *saeculum*, où toutes sont prisonnières, et que le Seigneur rachète par sa mort :

« Numquid ingressus es profundum maris et in nouissimis abyssi deambulasti ? Ac si dicat. Vt ego, qui non solum mare, id est saeculum, per assumptam humanam carnem atque animam petii, sed etiam per eam sponte in morte positam, usque ad ultima inferni, quasi ad maris profunda descendi. Si enim mare, more diuini eloquii, saeculum

<sup>109</sup> *Mor.*, III, XXXIII, VI, 13, p. 1683-1684 : C'est en effet ce que dit le prophète : « Le seigneur appela le jugement du feu et dévora un immense abîme, et il consuma une partie de la maison ». Le jugement du feu en effet est appelé lorsque la sentence de la justice, à savoir la pénitence du feu éternel, est déjà révélée. Et il dévore un immense abîme, parce qu'il brûle les esprits iniques et indiscernables des hommes, qui se dissimulent en effet encore aux hommes sous le manteau de signes miraculeux. Mais une partie de la maison est dévorée, parce que la géhenne dévore en effet ceux qui à présent se glorifient par des actes saints d'être en apparence du nombre des élus (ma trad.).

debet intellegi, nihil prohibet profunda maris inferni claustra sentiri. Quod profundum maris Dominus petiit, cum inferni novissima, electorum suorum animas erepturus, intrauit »<sup>110</sup>.

Reprenant à son compte l'interprétation standard de *mare* comme métaphore du monde, *saeculum*, Grégoire voit dans le monde un lieu tout proche de l'enfer, lui succédant presque, à ses frontières, dans lesquelles les âmes bonnes mêmes sont comme en prison, avant que le Rédempteur ne les délivre<sup>111</sup>. Quant à la métaphore de *profundum maris* pour l'enfer, elle se voit, dans la suite de la citation, redoublée d'une autre : pour lui, il n'y a là en effet qu'une répétition du même, sous le vêtement d'une autre image : l'abîme. Il justifie cette fusion de deux symboles en recourant une fois de plus à l'analogie, que l'adverbe de comparaison *sicut* introduit, et dont le terme commun est, là encore, et à l'instar d'Augustin qui avait utilisé cet argument, la faiblesse, l'insuffisance des capacités intellectuelles de l'homme.

On soulignera enfin, dans cette explication, la double résolution à laquelle Grégoire soumet l'image de l'abîme, puisque pour en arriver à ce résultat qu'*abyssus* désigne l'enfer, il part d'abord du sens « littéral » d'abîme comme désignant la multitude des eaux, *aquarum abyssus*, – le pluriel étant ici à souligner, puisqu'il est cela même qui évoque le caractère impénétrable de l'eau et permet la métaphorisation. On ne peut manquer d'être frappé par ce jeu d'image dans les images : les eaux-l'impénétrabilité-l'abîme-l'incompréhensibilité-l'enfer :

« Quod uero profundum maris dixerat, hoc, aliis uerbis replicans, abyssi nouissimum uocat, quia sicut aquarum abyssus nulla nostra uisione comprehenditur, ita occulta inferi nullo a nobis cognitionis sensu penetrantur. Qui enim hinc subtrahantur cernimus, sed quae illos iuxta meritum retributio suppliciorum maneat, non uidemus »<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> Ibid., III, XXXIX, XII, 23, p. 1449 : Es-tu parvenu aux sources de la mer et as-tu parcouru le fond de l'abîme ? C'est comme s'il disait : De même que moi, qui ai non seulement gagné la mer, c'est-à-dire le siècle par la chair et l'âme humaines que j'ai assumées, mais aussi du fait que celle-ci est devenue volontairement mortelle, je suis descendu jusqu'au fond de l'enfer, comme dans les profondeurs de la mer. Si aussi on entend par la mer, qui est exprimée sur le mode divin, le siècle (monde), rien n'interdit de voir dans les profondeurs de la mer les barrières de l'enfer. C'est pourquoi Dieu gagnait les profondeurs de la mer, lorsqu'il pénétrait les fonds ultimes de l'enfer, afin de pouvoir y arracher les âmes de ses élus (ma trad.).

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Id., pp. 1449-1450 : Car il a parlé avec justesse de la profondeur de la mer, ce qu'il appelle en employant d'autres mots, le fond de l'abîme, parce que de même qu'aucune de nos visions ne peut saisir l'abîme des eaux, de même nous ne pouvons pénétrer par la faculté de notre intelligence l'enfer caché. Nous différencions en effet ceux qui sont soustraits de ces lieux, mais ceux pour

Dans la suite directe de ce passage, Grégoire approfondit cette dissociation entre le cœur enchaîné en enfer et l'âme bonne en la doublant d'une doctrine, bien entendu morale, sur la liberté : être libre, c'est plus restrictivement être libre de tout péché. Ce rajout lui permet de donner à son interprétation de Job 38, 16 la forme d'une argumentation en trois temps, dépassant ainsi son habituelle méthode analogique. Nous en résumons ici la teneur : ceux qui sont à même de se promener dans l'abîme sont ceux qui sont libres, et non ceux qui sont prisonniers. Or, le Seigneur seul est libre de tout péché et peut donc pénétrer les enfers. La raison en est que seul celui qui est libre peut venir à ceux qui sont enchaînés<sup>113</sup>.

### c. L'abysse comme esquisse de l'infinité et l'incompréhensibilité divines

Ce niveau n'est pas plus développé chez Grégoire que chez Augustin. En réalité, il semble que le sens privilégié d'*abyssus* demeure selon les auteurs celui du cœur, de l'esprit, de l'âme, dans ce qu'ils ont d'informe et d'incompréhensible. L'hypothèse que nous avons émise sur Grégoire à l'orée de cette étude se voit donc vérifiée.

Pour cette ultime interprétation des sens d'abîme, Grégoire utilise d'abord une double combinaison une fois de trois, puis de deux citations : tout d'abord celle, habituelle ce semble, de Ps 35, 6 – *iudicia tua abyssus multa* –, et Rm 11, 33 – *inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius*, que complique la reprise de Job 38, 30. Puis il privilégie l'association de Ps 35, 6 et Job 41, 23 : *Aestimabit abyssum quasi senescentem*. Enfin, en un troisième temps, il s'appuie sur ce lieu scripturaire auquel Augustin avait auparavant donné tout son relief, à savoir le très important Psaume 41, 8. Or, justement pour ce passage, l'analyse grégorienne ne dépare pas de celle augustiniennne : elle en est, il est vrai, presque la paraphrase.

Mais même l'étude que fait Grégoire de notre premier passage ne porte pas un accent différent de celui augustinien, puisqu'on y trouvera, plutôt qu'une définition directe de l'infinité divine, une double obliquité. Tout d'abord, en accord avec le contenu de Ps 35, 6, ce n'est pas à Dieu, mais ce sont à ses jugements que s'applique le terme d'abîme. Deuxièmement, l'attribut qui lui correspond est celui de l'incompréhensibilité, autrement dit un concept de relation, qui renvoie une fois de plus à l'inca-

---

qui, à côté de la récompense attribuée à ceux-là, la rétribution des supplices demeure, nous ne les voyons pas (ma trad.).

<sup>113</sup> Id., III, XXXIX, XII, 24, p. 1450 : « Deambulare quippe non constricti, sed liberi est ... Quia igitur Dominus nulla peccati uincula pertulit, in infernum deambulavit. Liber quippe ad ligatos uenit ».

pacité humaine à saisir le sens de l'action divine – et par projection son inaptitude plus grande encore à saisir l'essence de Dieu :

« Et superficies abyssi constringitur. Quia superiecto quodam ignorantiae nostrae uelamine, incomprehensibilitas diuini iudicii humanae mentis oculo nullatenus penetratur. Scriptum quippe est : Iudicia tua abyssus multa. Nemo ergo perscrutari appetat cur cum alius repellitur, alius eligatur, uel cur cum alius eligitur, alius repellatur, quia superficies abyssi constringitur ; et attestante Paulo : Inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles uiae eius »<sup>114</sup>.

Ainsi, même aux yeux des hommes saints, qui accomplissent pourtant de bonnes œuvres malgré la difficulté de celles-ci, comprenant ainsi la justice divine, à l'égal des montagnes de Dieu<sup>115</sup>, le jugement divin reste un abîme profond, puisqu'ils ne sont pas non plus à même de distinguer ce qui sera agréable aux yeux de Dieu, et font en réalité le bien par crainte de ce jugement divin<sup>116</sup>.

Il est par ailleurs intéressant de constater que Grégoire fait voisiner ce nouveau sens d'*abyssus* avec celui, précédent, de l'âme pécheresse, auquel renvoie manifestement la reprise, sans plus d'explications, de Job 38, 30 : ceux dont l'abîme se prend sont inéluctablement rejetés, quand d'autres sont élus, sans que l'on puisse saisir le pourquoi de ce jugement divin, abîme à son tour.

Il reprend cette dernière interprétation pour expliquer le passage quelque peu mystérieux de Job 41, 23. Mais il confère à cette analyse le poids de la coutume, avec l'utilisation du verbe *solere*, qui de plus le dispense de toute justification supplémentaire de son argumentation, voire lui permet de réduire celle-ci à une simple affirmation passant la discussion, pour lui attribuer ensuite le vêtement d'une autorité en dernier

---

<sup>114</sup> Ibid., III, XXIX, XXX, 57, p. 1474-1475 : « Et la surface de l'abîme se prend ». Parce que, un certain voile étant répandu sur notre ignorance, l'incompréhensibilité du jugement divin ne peut en aucune manière être pénétrée par l'œil de l'esprit humain. Aussi est-il écrit : tes jugements sont un immense abîme. Par conséquent, personne ne désire examiner pourquoi, lorsque l'un est rejeté, l'autre peut être élu, ou bien pourquoi lorsque l'un est élu, l'autre peut être rejeté, parce que la surface de l'abîme se prend ; et Paul atteste ceci (Rm 11, 33) : Les jugements de Dieu sont incompréhensibles et ses voies impénétrables (ma trad.).

<sup>115</sup> Cf. *Expositiones in Canticum canticorum. In librum I Regum*, CCSL CXLIV rec. Patricius Verbraken, Turnhout 1963, II, 141, p. 194.

<sup>116</sup> Ibid., p. 195 : « Sed tamen diuina iudicia abyssus multa sunt : quia, etsi in sanctorum uirorum oculis recta sunt ea, quae agunt, ante omnipotentis dei oculos qualis sint, scire non possunt. Vnde et bona, quae praeualent, incessanter agunt et super se tonantem illum diuinorum iudiciorum abyssum pertimescunt : quia de facto domini uerbo, quod audiunt, tinnitu magni timoris eorum corda quatiuntur ».

ressort scripturaire. Il en voit effectivement la clef dans le Ps 35, 6 : « Aestimabit abyssum quasi senescentem. Quod aeterna incomprehensibiliaque iudicia, abyssi soleant nomine designari, psalmista testatur dicens : iudicia tua abyssus multa »<sup>117</sup>.

Mais, continuant son explication, pourtant toujours basée sur cette interprétation conjugée de Ps 35, 6 et, en filigrane, de Rm 11, 33 quant à l'incompréhensibilité abyssale des jugements de Dieu, Grégoire fait subir au concept d'abysse un imperceptible changement de sens : le terme de vieillesse étant synonyme de la fin, ce dont il trouve la preuve dans une citation tirée de Hebr 8, 13<sup>118</sup>, l'abîme vieillissant est, aux cœurs des réprouvés, une image du jugement divin comme fin, c'est-à-dire comme inéluctable condamnation. On passe donc ici subrepticement du jugement, relatif à Dieu, à la punition qui en est le résultat et qui renvoie, une fois de plus, aux pécheurs. Que ce symbole soit plus humain que divin, en un mot, qu'il veuille rendre la vision humaine de la justice divine, qu'il soit donc relatif (à l'humain) vient sans doute de son origine diabolique : il est une suggestion du Leviathan aux esprits iniques, si bien que ceux-ci, considérant cette fin comme inéluctable, restent sur la voie du péché<sup>119</sup>. En fait, on en reste à une conception négative de l'abîme : c'est par projection que l'âme de l'homme, abîme ténébreuse, mal, voit dans le jugement divin un abîme reflétant le sien dans l'ordre de la pénitence.

Aussi le pécheur a-t-il conscience de son péché : et c'est en toute conscience qu'il voit venir à lui le châtiment<sup>120</sup>. Il n'est donc rien d'autre qu'un abîme allant à l'abîme, invoquant celui-ci. C'est donc par la reprise de l'interprétation augustinienne du Ps 41, 8 que Grégoire met le point d'orgue à son étude des sens d'*abyssus* :

« Abyssus abyssum inuocat in uoce cataractum tuarum. Quia dum miro ordine dispositionis occultae malum non permittitur nesciri quod agitur, et suo se iam iudicio peccator in conscientia condemnat ; et post condemnationem propriam ad aeterni iudicis

<sup>117</sup> *Mor.*, III, XXXIV, XIX, 34, p. 1758 : « Il considérera l'abîme comme quelque chose de vieillissant »  
Que l'on ait coutume de désigner les jugements éternels et incompréhensibles par le nom de l'abîme, le psalmiste en témoigne en disant : Tes jugements sont un immense abîme (Ps 35, 6) (ma trad.).

<sup>118</sup> « Quod antiquatur et senescit, prope interitum est ».

<sup>119</sup> Cf. *Mor.*, III, XXXIV, XIX, 34, p. 1758.

<sup>120</sup> *Ibid.*, III, XXVII, XXV, 48, p. 1367 : « Fugiant ergo iniqui humanos oculos, semetipsos certe fugere non possunt. Quia enim malum quod faciunt nouerunt, habent testem conscientiam, habent iudicem rationem suam ».

sententiam properat. Abyssum ergo abyssum inuocare est de iudicio ad iudicium peruenire »<sup>121</sup>.

En guise de commentaire, les paroles déjà citées de saint Augustin suffisent ici : « Abyssus abyssum inuocat ; quia de poena in poenam transeunt, et de tenebris ad tenebras, et de profunditate ad profunditatem, et de supplicio ad supplicium, et de ardore cupiditatis in flammam gehennarum »<sup>122</sup>.

#### d. Conclusion

Malgré la simplification qu'il fait subir à l'analyse augustinienne du concept d'abîme, il est indéniable que Grégoire le Grand se soit approprié cette dernière, en reprenant parfois exactement les termes, lors même qu'il les applique à d'autres lieux scripturaires. Ramenant la métaphysique à la morale, il garde plus particulièrement la conception qui fait de l'abîme une image du cœur, ou de l'esprit humain dans sa négativité. Les deux autres niveaux sont à peine développés et se comprennent toujours relativement à l'homme : abîme, c'est son péché même qui lui est abîme ; abîme, il voit dans le jugement divin son reflet, un abîme.

Ainsi, les strates successives des sens *d'abyssus* – en un premier niveau « littéral » mer, profondeur, ténèbres, puis matière informe – se sont déposés dans ce dernier échelon, en en fixant la signification : l'abîme est la métaphore d'un cœur si ténébreux, d'une profondeur si impénétrable – certes pour les Pères de l'Église du fait de sa matérialité et de sa ténébreuse informité – qu'il ne peut même se comprendre lui-même. Il conviendra de garder ce résultat à l'esprit lorsque seront étudiées les valeurs de signification du *grunt* eckhartien.

---

<sup>121</sup> Id., p. 1368 : L'abîme invoque l'abîme dans la voix de tes cataractes, parce que, aussi longtemps que dans l'ordre extraordinaire de la disposition occulte, il n'est pas permis de ne pas connaître le mal qui est accompli, le pécheur se condamne déjà en conscience dans son jugement ; et après sa propre condamnation, il se hâte en vue de la sentence du jugement éternel. L'abîme invoquant l'abîme signifie donc aller du jugement au jugement (ma trad.).

<sup>122</sup> Augustin, *En.*, XLI, 13 et supra note 80.

## Chapitre II

### La reprise eckhartienne de l'analyse augustinienne

#### 1. Les *auctoritates* eckhartiennes

Le dominicain Eckhart a été profondément influencé par Augustin<sup>123</sup>, qu'il considère comme l'un de ses maîtres à penser. Outre qu'il cite à maintes reprises le nom du Père de l'Église avec un respect immense<sup>124</sup>, on trouvera une autre preuve de ceci dans son commentaire de la Genèse, où il retranscrit avec une acribie proche de la paraphrase ou de la *reportatio* scolastique, l'analyse augustinienne de Gn 1, 2. On remarquera également que la reconstruction qu'il en fait ne diffère que peu de la nôtre, si ce n'est qu'il l'étoffe d'éléments maïmonidiens et dans une moindre mesure proclusiens, ces derniers étant tirés du *Liber de Causis* et du commentaire macrobien au *Songe de Scipion*<sup>125</sup>.

Il est remarquable que Maître Eckhart s'en tienne à la double autorité du *Guide des égarés* et d'Augustin quant à l'exposition de Gn 1, 2. Notons aussi que c'est bien la démonstration augustinienne qui en forme l'ossature. Il ne se contente pas en effet de citer ici et là – soit dit en passant de manière fort exacte, avec renvoi systématique à ses sources – les *Confessiones* et le *De Genesi ad litteram*. Il en reprend également l'argumentation et les présupposés, cela alors que par deux fois, dans son *Prologue à l'Œuvre tripartite* et celui à l'*Œuvre des Expositions*, il avait annoncé méthodiquement l'utilisation et la reportation d'expositions rares, les mêlant en un genre de florilège :

« Auctoris intentio in hoc opere tripartito est satisfacere pro posse studiosorum fratrum quorundam desideriiis ... praecipue quantum ad tria : videlicet quantum ad ge-

---

<sup>123</sup> Sur l'influence de saint Augustin sur Maître Eckhart, on consultera l'article de B. Mojsisch, *Meister Eckharts Kritik der teleologisch-theokratischen Ethik Augustins*, op. cit. Sur la réception de saint Augustin au Moyen-âge et à l'époque moderne, cf. *Traditio Augustiniana : Studien über Augustinus und seine Rezeption*, éd. A. Zumkeller und Achim Krümmel, Würzburg 1994.

<sup>124</sup> Nous renvoyons ici au sermon latin tenu par Eckhart à l'occasion de la fête de saint Augustin : *Sermo die b. Augustini Parisius habitus*, LW V, pp. 89-99. On pourrait certes lui reprocher le fait qu'il relève d'une obligation. Mais on notera qu'Eckhart loue Augustin dans les mêmes termes dans un sermon allemand, dont le genre est moins codifié. Le Père de l'Église y est comparé par trois fois à un vase d'or, en rapport avec Eccli 50, 10 : Cf. *Pr. 16b* : DW I, pp. 263, 3, 8 ; 274, 9 ; 275, 1.

<sup>125</sup> Macrobe, *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in somnium Scipionis : 4 tabulae*, ed. Iacobus Willis, vol. 2, Lipsiae <sup>2</sup>1994.

nerales et sententiosas quasdam propositiones ; item quantum ad diversarum quaestionum novas, breves et faciles declarationes ; adhuc autem tertio quantum ad auctoritarum plurimarum sacri canonis utriusque testamenti rara expositiones »<sup>126</sup>.

Dans la deuxième citation tirée du *Prologue à l'Œuvre des Expositions*, – mais il convient de préciser : dans la première version de ce prologue –, Eckhart fait part de son souci de brièveté, qui le conduit à préférer certaines explications, et donc certaines autorités, à d'autres, en raison de leur utilité plus grande. C'est surtout saint Thomas qu'il met en avant : « Prolixitatem tamen vitans plurima breviate curavi aut penitus mittere, sane me meliora et utiliora circa expositiones huiusmodi, quae vel sancti vel venerabiles doctores, praecipue frater Thomas scripsit, neglecta viderentur »<sup>127</sup>. Puis Eckhart ajoute : « Interdum, licet caro, ubi talia invenientur ab iisdem exposita, notare hic voluit quandoque etiam succinte tangenda iudicavi »<sup>128</sup>.

Et pourtant, dans la *tabula auctoritatum libri Genesis* dont il est l'auteur, faisant fi d'une précision qui le caractérise ailleurs, il ne mentionne absolument personne pour les *auctoritates II* et *III* (c'est-à-dire Gn 1, 2), se contentant d'énoncer les thèmes philosophiques qui y sont traités, à savoir la physique des éléments et l'examen du nom de vide et vacant pour l'*auctoritas II*, le problème de la matière et de la privation pour l'*auctoritas III*<sup>129</sup>. Ceci ne l'empêche pas de se livrer à un tableau fort exact de ses sources à l'aube de son *Expositio libri Genesis*. Il est vrai qu'il lui donne la forme d'une bibliographie se voulant une indication de lecture :

« Exordium hoc scripturae Genesis tractat Augustinus diffuse, specialiter Super Genesim ad litteram et Super Genesim ad Manichaeos et in tribus ultimis libris Confessionum. Item Ambrosius et Basilius in suis Hexaemeron. Item Rabbi Moyses l.II c. 31 spe-

<sup>126</sup> Maître Eckhart, *Prol. gen* : LW I, p. 148, n. 2, trad. F. Brunner, OLME 1, pp. 41-43 : L'intention de l'auteur, dans cette œuvre tripartite, est de satisfaire, dans la mesure du possible, aux désirs de certains frères studieux ... Ils ont en vue principalement trois objets : certaines propositions générales et condensées, des solutions nouvelles, brèves et faciles, de diverses questions, et, troisièmement, des expositions rares de très nombreuses autorités du canon sacré de l'un et l'autre Testament.

<sup>127</sup> *Prol. op. exp. I* : LW I, p. 183, trad. F. Brunner, OLME 1, p. 205 : Toutefois, voulant éviter les longueurs, j'ai pris soin (ici) d'abrégé un nombre (de leçons) et j'en ai même omis certaines pour que l'on n'ait pas l'impression que je négligeais ce que les Pères et les Docteurs les plus admirés, principalement frère Thomas, avaient écrit de meilleur et de plus utile à ce genre d'exposition.

<sup>128</sup> *Ibid.*, trad. F. Brunner, OLME 1, p. 205 : Ici et là, rarement à vrai dire, j'ai tenu à indiquer à quel endroit on trouvait ces explications, parfois aussi j'ai jugé opportun d'en traiter succinctement.

<sup>129</sup> *Tabula auctoritatum libri Genesis* : LW I, p. 134, c. 1, auct. II et III.

## Chapitre II

cialiter. Item Thomas p. I q. 44. 45. 46. 47, item post ibidem q. 65 usque ad 74 inclusive »<sup>130</sup>.

Or, l'auteur qu'il cite entre tous pour l'exposition de ce même passage, précisant en outre ses emprunts, c'est, plus que Thomas, Augustin, alors que pour l'exposition de Gn 1, 1 sa préférence s'était reportée effectivement sur Thomas, Avicenne et Albertus Magnus, ainsi que Maïmonide, chose qu'il précise dans sa *Tabula*<sup>131</sup>.

Même lorsqu'il définit sa méthode d'exposition, c'est également à l'Évêque d'Hippone qu'il renvoie, du fait de l'habitude de celui-ci de traiter principalement d'un passage scripturaire dont l'exégèse vaut également pour d'autres :

« Secundo, quia tam in opere quaestionum quam in opere expositionum intercese et de paucissimis respective hic tractatur. Quo etiam modo beatus Augustinus procedit in libris septem Quaestionum super primos septem libris veteris testamenti et in de 83 quaestionibus et Ad Orosium et nonnullis aliis libris suis »<sup>132</sup>.

Enfin, Eckhart fait alterner explication morale, annoncée par l'adverbe *moraliter*, et littérale, qu'introduit l'expression *ad litteram*<sup>133</sup>, auxquelles il ajoute parfois l'explication de type allégorique : *parabolice*<sup>134</sup>. On retrouve donc ici en partie la méthode exégétique propre à Grégoire, comme le laisse également entendre la deuxième mouture

<sup>130</sup> *In Gen. I* : LW I, p. 185, n. 1, trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, OLME 1, p. 239 : Augustin traite en détail de l'exorde de cette partie de l'Écriture, spécialement dans *la Genèse au sens littéral* et dans *la Genèse contre les Manichéens* ainsi que dans les trois derniers livres des *Confessions*. En outre, on dispose d'Ambroise et de Basile dans leurs *Homélies sur l'Hexaéméron*, de Maïmonide – spécialement dans le livre II, chp. 31 (du *Guide des Égarés*) – et de Thomas, *Somme de Théologie*, la P, q. 44, 45, 46, 47 puis 65 à 74 comprises.

<sup>131</sup> *Tab. Auct.*, op. cit., *Auct.* I, 1 p. 133.

<sup>132</sup> *Prol. gen.* : LW I, pp. 151-152, n. 7, trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, OLME 1, p. 47 : 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'autres. C'est cette méthode aussi qu'adopte le bienheureux Augustin dans les sept livres des Questions sur les sept premiers livres de l'Ancien Testament, dans les 83 questions, dans la Lettre à Orose et dans quelques autres des ses ouvrages. Eckhart se réfère plusieurs fois à l'intérieur de cette exposition à la méthode augustiniennne : ainsi, *Prol. exp. II* : LW I, p. 184, n. 3, où il renvoie au livre XII des *Confessions*, et d'une manière plus générale *Prol. gen.* : LW I, p. 159, n. 14 : « Et iste erit modus totius operis expositionum et sermonum, quod videlicet in unius auctoritatis expositione plurimae aliae breviter et incidenter exponuntur suis locis ex intentione et diffusius exponendae ».

<sup>133</sup> Voir par exemple *Tab. auct.* I, 10 : LW I, p. 135 « Istud exponitur litteraliter et moraliter » ; *ibid.*, I, 22 : « Ibi invenies inter alia sex notabilia sive litteraliter sive moraliter ».

<sup>134</sup> *Ibid.*, *Auct. XXVIII, 1*, p. 145 : « Ibi invenies notabilia de scala illa parabolice ». L'échelle est ici bien entendu celle de Jacob.

du *Prologue à l'œuvre des Expositions* : « Tertio advertendum quod huiusmodi auctoritates frequenter adducuntur praeter intentionem primam litterae ; secundum veritatem tamen et proprietatem litterae faciunt ad propositum »<sup>135</sup>.

## 2. Ontologie et analogie

Passons, après ces remarques introductives, à l'analyse eckhartienne de Gn 1, 2. Prenant d'abord les premiers mots de ce passage scripturaire, *Terra autem erat inanis et vacua*, c'est déjà à la double autorité de Maïmonide et d'Augustin qu'il renvoie, à savoir *La Genèse au sens littéral* I, I, 3<sup>136</sup> et le *Dux neutrorum* II, 30<sup>137</sup> :

« Notandum primo quod, sicut dicit Augustinus, Rabbi Moyses et doctores, nomine terrae materia prima intelligitur, quae tamen nunc terra, nunc aqua, nunc aer – ut ibi : < spiritus > id est ventus (ventus enim est aer motus), < ferebatur super aquas > – nunc autem ignis vocatur – ut ibi : < tenebrae > id est ignis in sua sphaera invisibili, < erant super faciem abyssi > »<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> *Prol. exp. II*, 3 : LW II, p. 321, n. 3, trad. F. Brunner, OLME I, p. 207 : Il faut prendre garde au fait que les autorités de ce genre sont fréquemment citées en dehors de leur sens littéral immédiat, toutefois, si l'on regarde quelles sont les véritables propriétés de la lettre, elles restent à propos. Id., *In Gen. II* : LW I, pp. 447-448, n. 1, n. ; p. 453, n. 3.

<sup>136</sup> Saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, op. cit., CSEL XXVIII, 1, pp. 4-5.

<sup>137</sup> Cf. Moïse Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, op. cit., II, 30, p. 345 : « Ce qu'il faut savoir, c'est que êretç (terre) est un homonyme, qui s'emploie d'une manière générale et spéciale. Il s'applique, en général, à tout ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, c'est-à-dire aux quatre éléments, et se dit aussi, en particulier, du dernier d'entre eux seulement, qui est la terre. Ce qui le prouve, c'est qu'on dit : < Et la terre était vacuité et chaos, des ténèbres étaient sur la surface de l'abîme, et le souffle de Dieu, etc. > ». Cf. également infra : « Ce qu'il faut remarquer encore, c'est que les quatre éléments sont mentionnés tout d'abord après le ciel ; car, comme nous l'avons dit, ils sont désignés par le premier nom de êretç, terre. En effet, on énumère : êretç (la terre), mayim (l'eau), roua'h (le souffle ou l'air) et 'hochekh (les ténèbres). Quant au mot 'hochekh (ténèbres), il désigne le feu élémentaire ».

<sup>138</sup> Maître Eckhart, *In Gen. I* : LW I, p. 206, n. 29, trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, OLME I, p. 281 : Il faut remarquer que, comme le disent Augustin, Maïmonide et les théologiens, le nom de terre désigne la matière première qui est aussi bien appelée ici terre, là eau, là air – par exemple : « l'esprit », c'est-à-dire le vent (le vent, en effet, est de l'air en mouvement), « planait au-dessus des eaux » – là encore feu – comme dans : « les ténèbres », c'est-à-dire : le feu, invisible dans sa sphère, « régnaient sur la face de l'abîme ».

À l'évidence, le premier argument eckhartien est une paraphrase du commentaire maïmonidien au même passage de la Genèse, puisqu'il en reprend l'identification de la terre aux quatre éléments, mais surtout au quatrième : le feu, c'est-à-dire les ténèbres. On peut même voir dans la mention du caractère invisible du feu une paraphrase du philosophe juif soulignant le fait que le feu est non pas lumineux, mais diaphane<sup>139</sup>.

Pour justifier cette identification de la terre à la matière, Eckhart quitte ici Maïmonide et lui préfère l'exposition augustinienne sur la matière : celle-ci est informelle en ce qu'elle est une privation de formes : « Ratio est ad designandum quod materia in se informis est, carens forma omnium elementorum, potentia tamen ad omnes »<sup>140</sup>.

En une seule phrase, Eckhart combine deux théories différentes : l'une augustinienne sur la matière comme privation de forme<sup>141</sup>, mais étant du coup, par un glissement subtil, en puissance de toute forme ; l'autre, maïmonidienne, des quatre éléments. On demandera la nécessité d'un tel mélange. On en trouvera peut-être la raison dans le principe augustinien évoqué par Eckhart de la validité d'une explication unique pour plusieurs passages scripturaires. En identifiant la matière aux quatre éléments, par delà, bien sûr, le côté déjà traditionnel de cette équation renvoyant à la philosophie présocratique transmise par Aristote et à sa critique aussi bien par le Philosophe que par Thomas d'Aquin<sup>142</sup>, en particulier en évoquant l'interprétation de la terre comme un homonyme signifiant tout aussi bien terre, eau, air (vent ou feu transparent), feu, on peut expliquer le reste de la citation tirée de Gn 1, 2 : *Spiritus fe-rebatur super aquas et tenebrae erant super faciem abyssi*. Mais on dira sans doute plus

<sup>139</sup> Moïse Maïmonide, op. cit., p. 345 : « Si le feu élémentaire a été désigné par ce nom (de ténèbres), c'est parce qu'il n'est pas lumineux mais diaphane ; car, si le feu élémentaire était lumineux, nous verrions toute l'atmosphère enflammée pendant la nuit ». Pour ce passage, les traducteurs en français d'Eckhart renvoient à Albert le Grand. Il nous semble cependant que la mention par Eckhart de cette caractéristique du feu au sein d'un argument qu'il emprunte au philosophe juif ne peut relever du hasard, lors que ce dernier accorde la même qualité de transparence à l'élément du feu.

<sup>140</sup> Maître Eckhart, *In Gen. I* : LW I, p. 206, n. 29, trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, OLME I, p. 283 : On indique, en effet, ainsi que la matière est en soi informe et qu'il lui manque la forme de tous les éléments, mais qu'elle est en puissance de tous.

<sup>141</sup> Cf. Augustin, *Conf.*, op. cit., XII, VI, 6.

<sup>142</sup> Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, I, q. 66, a. 1, resp., voit dans l'identification de la matière première à un élément, c'est-à-dire à quelque chose de corporel, que ce soit ou à la terre, ou à l'air, ou à l'eau, ou au feu (ou exclusif !) une erreur propre aux Physiciens anciens, et qui porte surtout atteinte à l'idée de création *ex nihilo*, dans la mesure où cette identité de la matière à un élément est *in actu*. Cf. OLME I, op. cit., pp. 282-283, note 6.

exactement que ce florilège permet à Eckhart d'introduire une fois de plus sa théorie de l'être et du non-être, dont la spécificité est sans nul doute son double ancrage dans une logique de la nomination et de la connaissance et une doctrine de l'analogie : ce qui n'a pas d'être n'a pas de nom, ne peut donc être connu : autrement dit, on n'en peut rien dire<sup>143</sup>.

Il convient ici d'expliquer brièvement la théorie eckhartienne de l'analogie. Avec Aristote, la scolastique médiévale distinguait entre trois types de prédication : la prédication équivoque (*equivoca*) : à des objets complètement différents est accordé le même nom. Une relation est univoque (*univoca*) lorsque deux noms différents sont prédiqué du même objet (par exemple le fond de l'âme et le fond de Dieu). Le paradigme de la relation ou plutôt de la corrélation univoque<sup>144</sup> est pour Eckhart le rapport du juste à la justice, ou encore de la justice qui engendre à la justice engendrée<sup>145</sup>. Par l'analogie sont mises en évidence la différence et la ressemblance entre les deux membres de la prédication : Un exemple récurrent chez Eckhart est celui de la santé, qui est aussi bien prédiquée de l'animal, de l'urine que de la diète. La prédication est ici analogique dans la mesure où la santé n'est en tant que telle que dans l'animal, mais qu'en réalité ni l'urine, ni la diète ne sont « saines ». Autrement dit ce qui est prédiqué de deux *analogata* n'est de fait, ou plus exactement selon sa forme, (*formaliter*) que dans un et sera absent de l'autre. Eckhart fournit de ceci une définition très exacte dans la première *Quaestio Parisiensis* : « Item : in his quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum

<sup>143</sup> Maître Eckhart, *In Gen.* I : LW I, pp. 206-207, n. 29 : « Ratio est ad designandum quod materia in se informis est, carens forma omnium elementorum, potentia tamen ad omnes, propter quod omnium nomina sortitur, ne putetur esse aliquid istorum. Adhuc autem nominatur nominibus elementorum ad designandum quod in se est innominabilis, sicut incognoscibilis et sine esse, nisi per analogiam ad formam ».

<sup>144</sup> La corrélation univoque se différencie de l'univocité du fait de la réciprocité du rapport unissant les deux objets prédiqués, rapport dans lequel le principe et le principié se réfléchissent l'un dans l'autre. Un autre exemple de corrélation univoque serait celui unissant le Père et le Fils, paternité et filialité se conditionnant l'une l'autre et exprimant la même chose, la paternité ne pouvant être sans la filialité et inversement.

<sup>145</sup> Cf. *In Sap.* : LW II, p. 391, n. 63 : « Adhuc autem unicum est et idem est esse iustitiae et iusti, eodem sunt, eodem gaudent » ; id., p. 392, n. 64 : « Rursus notandum quod iustus, in quantum huiusmodi, totum esse suum habet et accipit a sola iustitia et est proles et filius proprie genitus a iustitia, et ipsa iustitia et sola est parens sive pater generans iustum ». Sur le paradigme « moral » du juste et de la justice, cf. Norbert Winkler, *Meister Eckhart zur Einführung*, Hamburg 1997, pp. 136-141.

est in animali formaliter, in diaeta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide »<sup>146</sup>.

De même, l'être est dit de Dieu et de la créature analogiquement. Selon la perspective adoptée par Eckhart, cela implique que Dieu est l'être, et par conséquent la créature néant, ou bien que l'être est dit proprement de la créature et ne convient pas à Dieu. La première théorie est celle des *Prologues*, la seconde a son assise dans les premières *Questions Parisiennes*.

Eckhart arrache ainsi le thème augustinien de la matière comme ténèbres et néant à son environnement ontothéologique pour le replacer dans un contexte logique d'une théorie de la prédication. L'être n'est prédiqué de la matière que par analogie. Qu'il se serve ici une fois de plus du *De Genesi* de l'Évêque d'Hippone trouve sa confirmation dans la suite de la glose eckhartienne, avec la mention de la doctrine des degrés de l'être, où il reprend les mots mêmes d'Augustin : la terre est le plus infime des étants<sup>147</sup> : « Secundo notandum iuxta hoc quod ipsa materia primo vocatur nomine terrae, eo quod inter omnia entia infimum est terra et proximum non enti sive nihilo »<sup>148</sup>.

Mais qu'il procède une fois de plus à une modulation de l'enseignement augustinien, le teintant d'une touche logique, c'est ce qui ressort à l'évidence du jeu de mot auquel il se livre : ce qui est vide, *inane*, c'est ce qui est privé d'être, *sine* « *an est* »<sup>149</sup>. Cela dit, ce jeu lui-même n'est qu'une résonance d'un passage situé quelques lignes plus haut, où Eckhart citant la *Source de vie d'Avicébron* (Ibn Gabirol), met en avant le solécisme divin. La question « *an est* » ne convient qu'à Dieu, ou plutôt aucune autre question – une seule question – ne peut s'appliquer à lui, ce qui renvoie à l'unité de l'être de Dieu. Cette question porte donc sur l'anité de Dieu qui seul est un. Au contraire, à l'intelligence correspondent deux questions, sur l'anité et sur la quiddité, à

<sup>146</sup> QP I : LW V, p. 46, n. 11, trad. E. zum Brunn, *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*. Études, textes et traductions par E. Zum Brunn, Z. Kaluza, A. de Libera, P. Vignaux et E. Wéber, Paris 1984, p. 185 : De plus, dans les choses que l'on dit selon l'analogie, ce qui est dans un animal, tandis que dans la diète et dans l'urine il n'y a pas plus de santé que dans la pierre. Id., *In Eccli* : LW II, pp. 280-281, n. 52, où apparaît également l'exemple de la couronne (*circulus vini*) indiquant la présence de vin dans une auberge, mais n'étant elle-même pas du vin.

<sup>147</sup> Cf. *Conf.*, XII, IV, 4, p. 218, où Augustin dit à propos de la terre et de l'abîme : « Minus enim speciosa sunt pro suo gradu infimo quam cetera superiora perlucida et luculenta omnia ».

<sup>148</sup> Maître Eckhart, *In Gen. I* : LW I, p. 207, n. 29, trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, OLME I, p. 283 : Il faut noter à ce propos que la matière est d'abord appelée du nom de terre parce que, de tout ce qui est, c'est la terre qui tient le rang le plus bas et le plus proche du non-être ou néant.

<sup>149</sup> Ibid.

l'âme trois questions, l'anité, la quiddité, la qualité<sup>150</sup>, et ainsi de suite à mesure de la complexification de l'être et avec le passage de l'unité à la pluralité, de l'un au nombre ou à la division.

On retrouve cette même notion d'*anitas* dans le commentaire eckhartien du Livre de l'Exode, cette fois ci véritablement dans le contexte logique de la prédication :

« Secundo notandum quod li sum est praedicatum propositionis cum ait ‹ ego sum ›, et est secundum adiacens. Quod quotiens fit ipsorum esse et nudum esse significat in subiecto et de subiecto et ipsum esse subiectum, id est essentiam subiecti, idem scilicet essentiam et esse, quod soli deo convenit, cuius quiditas est sua anitas, ut ait Avicenna, nec habet quiditatem praeter solam anitatem, quam esse significat »<sup>151</sup>.

Eckhart suit cependant ici Augustin en ce qu'il ne fait pas de la matière un non-être, mais qu'il lui accorde un semblant d'être : la matière n'est que proche du néant, ainsi que nous l'avons vu un peu plus haut. Mais cette quasi-néantité, il la reformule également en ses propres termes, c'est-à-dire en termes d'analogie : la matière n'a d'être que par analogie à la forme<sup>152</sup>.

En outre : la matière n'est cependant pas privée d'être au sens où elle serait un non-être, mais elle participe de l'être. Elle est aussi forme uniquement par analogie à la forme, en vue de la forme et non l'inverse<sup>153</sup> : selon une loi évidente de l'antériorité de l'être par rapport à la forme, si elle est forme par analogie, elle est être ou étant par analogie mais pas plus. Et elle n'est pas non-être, car pour Eckhart le non-être est à comprendre comme un opposé contradictoire de l'être, comme étant complètement en de-

---

<sup>150</sup> Id., p. 205, n. 27 : « Unde Avicenna l. V c. 24 dicit quod ‹ quaestio an est posita est secundum ordinem unius, quia esse est tantum › et competit sola deo soli, qui est ‹ unus, excelsus et sanctus › ». Id., *In Gen. II* : LW I, p. 684, n. 209.

<sup>151</sup> *In Ex.* : LW II, p. 21, n. 15 : Deuxièmement, on remarquera que ce « suis » est un prédicat de proposition quand il (Dieu) dit : « je suis » et qu'il est un second adjacent. Aussi souvent que possible, il signifie l'être et l'être nu dans le sujet et à partir du sujet et le fait que cet être est le sujet même, c'est-à-dire l'essence du sujet, l'identité de l'essence et l'être, qui convient seulement à Dieu, dont la quiddité est l'anité, ainsi que le dit Avicenne, et qui n'a pas de quiddité en dehors de cette seule anité, qui signifie l'être (ma trad.).

<sup>152</sup> *In Gen. I* : LW I, p. 206, n. 29 : « Adhuc autem [materia] nominatur nominibus elementorum ad designandum quod in se est innominabilis, sicut incognoscibilis et sine esse, nisi per analogiam ad formam ».

<sup>153</sup> Id., p. 224, n. 55 : « Materia est propter formam non e converso ».

hors de l'être<sup>154</sup>, mais elle est par essence misérable et ce qui mendie<sup>155</sup>, ayant toujours soif de la forme, qu'elle désire dans sa privation comme l'infirmes désire la santé<sup>156</sup>.

Ayant établi en guise de prolégomènes et en accord avec Augustin et Maïmonide le fait que la terre est synonyme de matière, et que la matière elle-même est privation du fait de son infériorité, Eckhart s'attaque à la deuxième moitié de la citation, « *Tenebrae erant super faciem abyssi* ». Au cours de son analyse, le Thuringien se sépare moins que jamais du Père de l'Église et déclare : « Notandum primo quod per tenebras intelligitur privatio – lucis enim privatio tenebrae sunt – per abyssum autem intelligitur materia prima, secundum Augustinum XII Confessionum »<sup>157</sup>.

On a dit que par matière il fallait entendre privation. Il convient de corriger ici quelque peu cette définition. Ce sont les ténèbres qui sont égales au rien, qui sont privation, la matière n'est que privation de quelque chose et non absolue. Par le biais d'une exacte citation, Eckhart redonne ici trois des remarques que fait Augustin à propos de l'essence de la matière première : la matière est entre la forme et le néant ; elle n'est pas néant, mais informe (*informe*) et proche du néant (*prope nihil*)<sup>158</sup>. Deuxièmement, s'appuyant sur ces précédentes remarques, à savoir qu'on ne peut nommer ce qui n'a pas de forme, Eckhart reprend à son compte l'impossible dénomination augustiniennne, contradiction dans les termes : il faudrait dire de la matière qu'elle est un « *néant-quelque-chose* » ou un « *c'est-ce-n'est-pas* »<sup>159</sup>, ce qui représente dans l'univers logique eckhartien un non-sens, tout comme cela est contradictoire de dire « le néant est », ou l'étant n'est pas »<sup>160</sup>. Troisièmement, la matière est un presque rien créé à partir du rien, proche du rien<sup>161</sup>, et par conséquent différent du rien. Eckhart conclut ce passage sur un dernier emprunt à Augustin quant à la supériorité du

<sup>154</sup> Cf. *In Sap.* : LW II, p. 557, n. 221 : « Hoc enim, puta nihil, oppositum est directe contradictorie ipsi esse ». Id., p. 587, n. 255. Sur l'être et le néant, cf. *Prol. gen.* : LW I, p. 156, n. 12.

<sup>155</sup> Cf. *In Gen. I* : LW I, p. 210, n. 33 : « Terrena autem materialia sunt, passiva sunt, imperfecte, nuda, egena, mendica per essentiam ».

<sup>156</sup> Id., p. 211.

<sup>157</sup> Id., p. 212, n. 35, trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, OLME I, p. 293 : Il faut noter premièrement que par ténèbres on entend la privation – en effet la privation de lumière est ténèbres – tandis que par abîme on entend la matière première, d'après Augustin ... dans les *Confessions*, livre XII.

<sup>158</sup> Cf. Augustin, *Conf.*, op. cit., XII, VI, 6, p. 219.

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>160</sup> *In Gen. I* : LW I, p. 212, n. 35. Sur l'absurdité de la proposition « *Nihil est* » ou de son contraire « *Ens non est* », qui se détruisent elles-mêmes, cf. *Prol. gen.* : LW I, p. 158, n. 13.

<sup>161</sup> Cf. Augustin, *Conf.*, op. cit., XII, VIII, 8, p. 220.

ciel et l'infériorité de la terre proche du néant, en appui à ses propres réflexions sur l'infériorité de l'informe et la supériorité de la forme.

En reprenant à son compte la définition augustinienne de la matière, Eckhart fait également sienne sa conception du temps et l'inadéquation de cette catégorie à l'explication de la création, inadéquation à laquelle il avait déjà fait allusion quelques paragraphes plus haut<sup>162</sup>.

Dans la suite de son exégèse, Eckhart abandonne le style de la paraphrase. Si son commentaire se veut un développement de la conception augustinienne de l'abîme, c'est vers d'autres auteurs qu'il se tourne à présent, en particulier vers Averroès, qu'il cite nommément.

Il annonce tout d'abord la bipartition de son explication, ayant recours à sa méthode exégétique habituelle qui consiste à découper un lieu scripturaire en mettant l'accent sur les différents membres la composant. Cette bipartition se révèle en fait être une tripartition, puisqu'il subdivise le premier point en deux éléments. Il porte d'abord son attention sur le terme de ténèbres, s'interrogeant sur la façon dont *les ténèbres* en tant que ténèbres, c'est-à-dire rien, peuvent régner sur l'abîme. La question subordonnée à ce point est de savoir comment elles peuvent régner *sur l'abîme*. Le problème est ici celui de la privation : le rien peut-il être dit régner, et mieux peut-il être dit régner sur le presque-rien<sup>163</sup> ? Le deuxième point litigieux principal distingué par Eckhart part de la constatation que les ténèbres ne règnent pas seulement sur l'abîme, mais *sur la face* de l'abîme<sup>164</sup>.

Eckhart livre cinq raisons afin de résoudre la première question, toutes portant sur la définition de l'abîme comme matière. À cela viennent s'ajouter deux arguments portant sur la deuxième partie de cette première interrogation, qu'introduit l'expression prêtant à confusion de « *quantum ad secundum* »<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Cf. *In Gen. I*: LW I, p. 190, n. 7 : « Unde cum quaereretur a me aliquando, quare deus prius mundum non creasset, respondi quod non potuit, eo quod non esset. Non fuerat prius antequam esset mundus ». Eckhart rattache la conception augustinienne du temps à sa théorie du « nunc aeternitatis » à laquelle font allusion les termes de « in principio », et qui s'oppose au maintenant temporel, le « nunc aliquod temporis futurum ».

<sup>163</sup> Id., p. 213, n. 36.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> Id., p. 214, n. 38 : L'expression est en effet trompeuse dans la mesure où elle ne se rapporte pas au problème que délimite l'expression « sur la face », ainsi que pourrait le faire penser la séparation expresse en deux points de litige qu'opère Eckhart au paragraphe 36. Eckhart annonce en effet cinq raisons quant au premier point et en fournit sept, avant que de passer expressément au second

Chacune de ces cinq raisons tournent autour d'un même thème. Si Eckhart avait avec Augustin défini la matière privativement comme étant ce qui, sans forme, est en attente de la forme, il affine à présent sa conception en faisant de la puissance même la différence constitutive de la matière : elle n'est pas seulement en puissance de quelque chose (sa différence constitutive pouvant être cherchée ailleurs), elle est puissance en substance :

« Primo, quia materia substantificatur per posse. Posse enim esse sive posse ad esse est ipsi materiae per essentiam sive per substantiam. Ipsa potentia ad esse differentia constitutiva substantiae materiae. Ipsa tamen privatio formae seu formarum est ipsius materiae potentia si sane intelligatur »<sup>166</sup>.

Il s'ensuit deuxièmement que la matière est le siège (*sedes*) de la privation, rajoute Eckhart remplaçant chaque terme de la formule scripturaire par son équivalent métaphysique, et qu'elle est le sujet propre de la privation<sup>167</sup>. Troisièmement, la privation adhère toujours à la matière, que ce soit dans la forme la plus parfaite (l'homme), comme dans la moins parfaite, à savoir la terre, définie en écho à Augustin, comme le plus bas degré de l'être sur le plan formel<sup>168</sup>. Quatrièmement, la matière étant substantiellement puissance, la privation est nécessairement une partie de cette substance. Eckhart puise encore au Père de l'Église en citant une fois de plus sa double formule du « *nihil est* » et du « *est non est* ». La cinquième raison insiste sur le revers d'une double définition faisant de la matière une puissance, et de la privation une partie de cette substance. Il découle de la première détermination que la matière a un rapport à l'être, puisqu'elle est en puissance de l'être, et que, puissance, elle est capable de recevoir tous les êtres, autrement dit n'est que cette capacité et est du même coup privation<sup>169</sup>. On insistera ici sur un sous-entendu typique de l'ontologie eckhartienne : la

---

point mentionné, cf. id., p. 215, n. 39 : « Et hoc est quod secundo notandum supra dicebatur, scilicet quare nons solum dicuntur tenebrae super abyssum, sed super faciem abyssi ». Là encore, Eckhart entend produire cinq raisons facilitant la résolution de ce point d'exégèse. Et si l'on se retrouve cependant confronté à six arguments, c'est que le sixième porte sur l'ensemble de la citation.

<sup>166</sup> Id., p. 213, n. 36, trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, OLME I, p. 295 : 1. Parce qu'on ne peut substantifier la matière qu'à titre potentiel. En effet, l'essence ou substance de la matière est le pouvoir être ou le pouvoir d'être. La puissance d'être est la différence constitutive de la substance de la matière. Et la privation de forme ou des formes est cette puissance même si on la comprend de manière adéquate.

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> Id., pp. 213-214, n. 37.

<sup>169</sup> Id., p. 214 : « Quinto privatio est super materiam, quia substantia materiae propter posse sive per

privation participe substantiellement de la matière en tant que celle-ci est puissance. Mais celle-ci ne fait que se rapporter à l'être, lequel n'est jamais dit être associé à cette substance ou faire partie de cette substance. C'est la pensée de l'analogie qui filigrane tout ce développement.

Dans son sixième et septième argument, qui servent tous deux de transition au second point à traiter, Eckhart se concentre sur le sens à accorder à la préposition *super*, qu'il interprète dans le sens d'une antériorité de la privation sur la matière, tout comme le devenir précède l'être, la puissance l'acte, la partie le tout, et l'indétermination la substance<sup>170</sup>. En conséquence, si l'on considère que la face de l'abîme est ce par quoi la matière renvoie à l'être (« *qua materia respicit esse*<sup>171</sup>), et le sujet de son devenir, mais en tant qu'elle est soumise à l'être et à la forme, alors elle est privation et c'est avec raison que l'on dit des ténèbres qu'elles règnent *sur la face de l'abîme*<sup>172</sup>.

Le deuxième point, focalisé sur le terme de *face* et qui reçoit à nouveau un traitement en cinq temps, n'est que l'approfondissement de ces ultimes remarques. Nous le résumerons donc brièvement. Les deux premières raisons reposent sur l'argument précédent que la privation est la différence constitutive de la matière, si bien que cette dernière est connue par la privation<sup>173</sup>, ou privativement, c'est-à-dire par le biais du changement complète ici Eckhart en renvoyant au Commentateur<sup>174</sup>. Le troisième argument met l'accent sur le fait que la matière, dont on se rappelle qu'elle ne fait que se rapporter à l'être, manque donc d'étant. Or l'objet de l'intellect, c'est l'étant. On en arrive donc à la conclusion inverse : au lieu de dire que la privation est ce par quoi on connaît la matière, il faut dire qu'elle est ce qui rend la matière inconnaissable, en ce qu'elle en occulte (*occultat*) et en obombre (*obumbrat*) la face<sup>175</sup>. Enfin Eckhart remarque que *privatio* et *habitus* sont pris dans un rapport univoque et prédiqué du même. Donc la privation se rapporte doublement à l'abîme ou est doublement sur sa

---

posse respicit ad esse et capax est formarum ».

<sup>170</sup> Id., n. 38.

<sup>171</sup> Ibid., p. 215.

<sup>172</sup> Id., p. 215, n. 39.

<sup>173</sup> Id., n. 40 : « Primo, quia materia innotescit per privationem, sicut homo per faciem suam ».

<sup>174</sup> Id., p. 216 : « quia materia ipsa ignorando et per consequens privative sive privatione scitur, sicut per faciem ». L'édition de Cologne, p. 215, note 5, renvoie aux commentaires 12 et 14 d'Averroès sur la *Métaphysique*.

<sup>175</sup> Id., pp. 217-218, n. 41.

## Chapitre II

face : en ce que le sujet auquel elle se rapporte est le même que celui qui est en attente de la forme ; en ce qu'elle prive la face de la forme dont celle-ci est l'*habitus*<sup>176</sup>.

Les deux dernières raisons sortent un peu du rang. La première est une explication littérale : les ténèbres renvoient à la privation de lumière.<sup>177</sup> La seconde se sert à nouveau de la théorie des quatre éléments et de leur ordonnancement qui rejette la terre au niveau le plus bas.

La conclusion du Thuringien a cela d'extraordinaire qu'elle rassemble les maîtres mots de la définition augustinienne de l'abîme comme matière en une seule phrase :

« Dicta est autem materia in praemissis < abyssus >, quasi < sine basi >, secundum illud Iob 26 : < appendit terram super nihilum > aut propter sui informitatem, indeterminationem, confusionem et instabilitatem, qua sub nulla forma quiescit, sed semper aliam appetit ad modum adulterae »<sup>178</sup>.

Même lorsqu'il emprunte à Maïmonide ou encore à Averroès quelques éléments de leur doctrine, c'est bien la démonstration d'Augustin qu'Eckhart s'approprie ici jusque dans ses moindres détails. Il est vrai qu'il la transpose dans sa propre conception ontologique que définit la pensée de l'analogie.

## Chapitre III

### Les antécédents philologiques moyen-haut-allemands de l'*Ungrund* böhmien

Une ultime énigme philologique et historique reste encore à réduire : en effet, ce n'est pas tant l'existence d'une dépendance de Böhme à Eckhart que le côté péremptoire de son affirmation qui s'est vu jusqu'à présent rejeté. Ainsi, la communauté de thèmes entre Eckhart et Böhme, effleurée en introduction, est patente au moins sur le plan de

---

<sup>176</sup> Id., pp. 216-217, n. 42.

<sup>177</sup> Id., p. 217, n. 43.

<sup>178</sup> Id., p. 218, n. 45, trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, OLME I, p. 303 : Dans ce qui précède, la matière a été appelée « abîme » comme pour dire « sans fond », d'après Jb 26 : « Il a suspendu la terre au-dessus du néant », ou encore à cause de son informité, de son indétermination, de sa confusion et de son instabilité qui font qu'elle ne se repose sous aucune forme mais en poursuit toujours une nouvelle comme la femme adultère.

la philosophie morale<sup>179</sup>. Mais conclure de cette communauté à une dépendance réelle sur le plan de la métaphysique semble un peu rapide, voire témoigne d'une absence de sens logique. Si l'on veut soutenir l'éventualité d'emprunts par Böhme au Thuringien, il faut en interroger la possibilité même : l'étendue de la dette du cordonnier autant que ses sources sont à identifier.

En effet, la condamnation qu'a subie l'œuvre de Maître Eckhart en 1329 en a freiné la diffusion, à défaut de l'arrêter. Par ailleurs, Böhme est un autodidacte, dont le savoir, fort étendu certes mais disparate, a été acquis ailleurs que sur les bancs de l'école, où il n'est resté que le temps d'apprendre les rudiments de l'écriture et quelques bribes de latin : son instruction, pour avérée qu'elle soit, est donc telle qu'elle ne lui a certes pas offert l'occasion de découvrir un maître en théologie, dont le nom était de toute façon tombé peu à peu dans l'oubli !

Par ailleurs, c'est la possibilité d'une *translatio* de l'*abyssus* biblique et patristique, dont on a présupposé qu'elle était à la racine du vocabulaire eckhartien du *Grund*, qui a jusqu'à présent fait l'objet d'un examen. Or, c'est l'originalité du Thuringien qui est ressortie de cette première étude, puisque celui-ci, tout en reprenant l'interprétation augustinienne de Gn 1, 2, retranche de sa propre notion d'*abyssus* la compréhension patristique de ce terme. Il reste donc maintenant à examiner les significations du *grunt* et de l'*abgrunt* eckhartien enfin de déterminer leur rapport à l'*Ungrund* et au *Grund* böhmien, la possibilité de l'influence du premier sur le second.

Un argument justifie ce nouveau recours à une analyse philologique : c'est l'évidente parenté entre ces deux termes. Une parenthèse pour ainsi dire « orthographique », puisqu'elle concerne l'écriture de l'*Ungrund* böhmien, est ici indispensable : pour des raisons d'homogénéité, nous nous sommes servis de la reprographie réalisée par Peuckert de l'édition complète des œuvres de Böhme, la préférant aux *Urschriften*<sup>180</sup>, qui ne contiennent que les originaux böhmiens ayant échappé à la tentative de main-mise par le régime nazi<sup>181</sup>. De même, nous avons cru pouvoir continuer à nous servir de l'édition critique de van Ingen, dont l'orthographe et la syntaxe, reposant sur

<sup>179</sup> On se référera à ce propos à l'étude générale de Donata Schoeller Reisch, *Enthöhter Gott – vertiefter Mensch : zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Freiburg (Bresgau) 1999, p. 266, où l'auteur met en exergue la ressemblance du concept d'humilité, *Demut*, chez Eckhart et Böhme. Loin de définir l'humilité telle que nous l'entendons à présent comme une attitude marquée par la modestie, voire la mortification de l'amour-propre, leur originalité à tous deux est d'y voir une faculté propre à l'homme de dépassement et d'élévation.

<sup>180</sup> *Die Urschriften*, éd. Werner Buddecke, Stuttgart-Bad Cannstatt : t. 1, 1963 ; t. 2, 1966.

<sup>181</sup> Voir à ce sujet la relation de Peuckert sur le destin de ces originaux, Ur 2, op. cit, pp. 477-484.

des éditions postérieures aux originaux, est également uniformisée<sup>182</sup>. La précision philologique n'en exigeait pas moins une référence à ces originaux : nous mentionnerons donc ici, pour n'y plus revenir, les habitudes orthographiques de Böhme. Elles mettent en exergue la parenté étymologique du *grunt* et de l'*Ungrund* : sous la plume de Böhme, la majuscule disparaît ; la mutation consonantique du t au d, de mise au XVIII<sup>e</sup> siècle, ne s'est pas encore établie au XVII<sup>e</sup> siècle : Böhme passera sans complexe de la forme d'*ungrunt* à *ungrunde*. D'une manière générale, est ici de mise ce qui valait pour le moyen-haut-allemand, la forme simple de ce terme se terminera par un t, qui mutera en d sous la flexion du génitif ou le rajout d'un e consonantique, *ungrundes*, *ungrunde*. Il en ira de même pour le *Grund*, orthographié indifféremment *grunde*, *grunt*, *gruntt*, *Grunth*, etc. Dans les formations adjectives, la présence du t est la règle : *ungrüntlich*.<sup>183</sup> L'écriture de Böhme est encore le reflet du langage parlé.

*Grunt* est donc à la base d'*Ungrund*, qui ne fait donc qu'en dériver. Ceci vient contredire l'idée commune qui fait de Böhme l'inventeur du concept de l'*Ungrund*. D'ailleurs, croire qu'il existe en philosophie une naissance absolue qui ne cache pas de renaissance relève de la naïveté. Mais on pourra objecter avec raison à cela qu'une parenté sur le plan étymologique n'en implique pas une sur le plan philosophique, d'autant que si une explication étymologique est souvent unique, les interprétations philosophiques et linguistiques s'appuient toujours sur la multiplicité des sens inhérente à chaque mot. Il faut donc rechercher ici s'il n'y a point dans le Haut Moyen-âge allemand des occurrences du terme *Ungrund*, ou s'il n'y est présent que par le biais des membres d'une même famille étymologique. Une autre question se posera alors, celle de savoir si ces derniers sont bien porteurs du même sens philosophique. Pour ce faire, et dans la mesure où l'on se concentre ici sur le champ lexical médiéval du *grunt*, une brève définition de l'*Ungrund* böhmien est nécessaire pour mener à bien ce projet de comparaison. Le Sans-Fond est le terme que Böhme réserve à la Déité non révélée, y compris à elle-même, en dehors du mouvement de création, sans aucune détermination, pur silence sans essence<sup>184</sup>.

<sup>182</sup> Van Ingen met à la base de son édition de l'*Aurora* la version amsterdamoise de 1656. Pour le *De signatura*, c'est à ses yeux l'*editio princeps* de 1635 qui s'impose.

<sup>183</sup> *Gw* : Ur 2, chp. 1, p. 13 : der ungrunt ; *ibid.* : des ungrundes Ens ; *id.*, p. 11 : in seinem grunde ; *id.*, p. 14 : ein Einiger gruntt des Wesens ; chp. 2, p. 20 : den wahren Grunth ; *id.*, p. 21 : der grunt der fünsternis ; chp. 9, p. 102 : der ungrüntliche freye wille , *id.*, p. 103 : das ungrüntliche unfasliche wortt des lebens.

<sup>184</sup> Cf. *Sg*, chp. 2, p. 521, 5-6 ; *Ihm* : SS IV, texte 1, p. 97 ; *6P* : SS IV, point 1, chp. 1, pp. 4-5, n. 7-9.

Mais on se retrouve ici en butte à un problème de méthode, ou plutôt de méthodes, puisqu'il semble ainsi que nous allions et venions entre une étude philologique et historique, et une autre philosophique, reproche qu'on aurait également pu formuler à l'encontre de ce qui précède. Aussi rien n'est-il plus difficile que de vouloir faire l'histoire d'un concept. Sans doute parce qu'on ne peut ordonner cet exercice à un genre particulier, qui en dicterait la méthode, mais qu'il est bien plutôt le produit abâtardi de différentes sciences : on tente d'écrire une histoire certes, mais c'est l'histoire d'un mot. Nous sommes dans le champ de la philologie. Ironie du sort, ce mot est un concept : nous voilà forcé de lorgner du côté de la philosophie. Faire l'histoire d'un concept, c'est donc vouloir coupler des méthodes empruntées à la philologie à une fin philosophique, paradoxe dont le grand linguiste et philosophe Littré avait déjà pleinement conscience. Définissant l'histoire de la langue comme l'étude de la loi du changement, c'est-à-dire des transformations affectant des mots, des formes, des constructions, constatant pour le coup que le souci de l'historien va au-delà de celui du grammairien, qui ne fait que considérer le lexique et la syntaxe d'une langue, il observe à propos du premier :

« Je ne dirais point qu'il n'est pas grammairien et lexicographe, mais je dirais que pour lui la grammaire et le lexique constituent le fond d'où il part pour établir son ordre de considérations. Si l'on veut me permettre cette comparaison avec un être organisé et vivant, on étudie dans la grammaire le corps même qui a ses fonctions et son mécanisme, et dans l'histoire les mutations suivant les âges de ce corps ; de telle sorte qu'aussi bien l'expérience du procédé des études philologiques que la méthode philosophique témoigne de la gradation et de la subordination qui existent entre la grammaire d'une langue et son histoire »<sup>185</sup>.

Le résultat d'une étude dépend tout autant de la méthode choisie a priori que cette méthode elle-même est influencée par son objet. Une étude de concept implique une mixité scientifique, à fortiori lorsque ce concept est à la fois une image que les rouages du transfert scientifique autant que linguistique ont modelée.

---

<sup>185</sup> Émile Littré, *Histoire de la langue française. Études sur les origines, l'étymologie, la grammaire, les dialectes, la versification et les lettres au moyen âge*, Paris 1878.

### 1. Les formes adjectives dérivées du *grunt*

Une référence au lexique moyen-haut-allemand établi par Matthias Lexer et complété par Ulrich Pretzel<sup>186</sup> ouvrira très simplement cet examen.

C'est dès l'abord l'absence du terme *Ungrund* qui y est remarquable. Mais, si on ne l'y trouve pas à l'état de nom, sa, ou plutôt ses formes adjectives y sont bien représentées : Il en existe deux : *ungründic*, tout d'abord, et *ungrüntlich*, toutes deux ayant pour signification ce qui est insondable : *unergründlich*. Enfin on relevera la forme équivalente de *grundelos*, que seul le déplacement de la négation d'une antéposition à une postposition différencie.

On peut les lire par exemple chez les mystiques féminines, comme elles parsèment l'œuvre allemande de Maître Eckhart. Citons ici un passage de l'œuvre de la béguine allemande du XII<sup>e</sup> siècle, Mechthild von Magdeburg, « *La lumière ruisselante de la Déité* » où elle décrit Dieu comme un cercle, en concentrant son langage sur le seul champ lexical de la profondeur, tant pour les adjectifs, les noms, que les prépositions (*niderste*, *grundelosú*, *abgründe*, *benide*), si bien que son essai de définition sonne comme une redondance. On pourra dire que la forme tautologique du phrasé de la Béguine est aussi significatif de l'indicibilité divine que le vocabulaire apophasique employé : « *Das niderste teil des klotes, das ist ein grundelosú vestenunge benide allú abgründe* »<sup>187</sup>.

De même on peut lire un oxymore équivalent, ainsi que le lien fait entre le vocabulaire de la profondeur et l'idée de l'abîme chez la Béguine du Hainaut Marguerite Porete, brûlée en 1310 à Paris, alors même que Maître Eckhart y séjourne, et dont l'œuvre était de ce fait certainement connue de ce dernier : « *O tres douce abysme (e), dit Raison, ou fons sans fons d'entière humilité* »<sup>188</sup>.

Pour autant, ni Mechthild ni Marguerite Porete ne thématisent vraiment l'idée d'un être sans fond. Toutes deux décrivent en effet une expérience personnelle plus qu'elles ne la démontrent. Par ailleurs, en ce qui concerne le cas de Marguerite, selon

<sup>186</sup> Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsche Taschenwörterbuch*, mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel, Stuttgart<sup>38</sup>1992.

<sup>187</sup> *Die fließende Licht der Gotheit*, op. cit., Livre 6, chp. 31, pp. 239, 29-240, 30 : La partie la plus basse du cercle, c'est un bastion sans fond sous chaque abîme (ma trad.). Voici quelques exemples autres de référence à ce terme : p. 184, 3 ; p. 194, 1 ; p. 146, 15.

<sup>188</sup> *Le miroir des simples ames anienties*, op. cit., chp. 53, 14-15, p. 154.

la lecture adoptée pour « *abysme* », on aura affaire à un nom, donc à un terme définissant l'âme en elle-même, et dont on trouvera la correspondance dans le moyen-haut-allemand « *abgrunt* », ou bien on verra dans « *abysme* <e> » un participe passé de sens passif renvoyant au sujet de l'action d' « abîmer » l'âme, à savoir au principe divin. La différence est d'importance, puisque l'idée exprimée, et les moyens mis ici en œuvre sont tout autres. Grete Luers remarque certes que le champ lexical propre au *grunt* n'est utilisé de façon terminologique, c'est-à-dire philosophique que par le Thuringien et après lui<sup>189</sup>, le succès de sa prédication ayant contribué à en rendre l'usage allemand et le sens philosophique communs. Il n'en reste pas moins que le vocabulaire du *grunt* est représenté aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. De cela, on trouvera la preuve dans la lecture d'autres œuvres contemporaines de celles de Maître Eckhart. Nous citons ici encore Marguerite Porete :

« Or est telle Ame nulle, car elle voit par habondance de divine cognoissance son niant, qui la fait nulle, et mectre a niant. Et si est toute, car elle voit par la profondeur de la cognoissance de la mauvaistié d'elle, qui est si parfonde et si grant, que elle n'y trouve ne commencement ne mesure ne fin, fors une abysme abysmee sans fons ; la se trouve elle, sans trouver et sans fons »<sup>190</sup>.

Commenter sur le fond la pensée poretenne élargirait par trop le cadre d'une recherche se voulant centrée sur l'histoire d'un unique concept ou complexe lexical. Mais il est d'importance de constater la réapparition dans cette citation de la notion négative d'abîme comme image de la déficience ontologique humaine, notion développée par Augustin et Grégoire. À croire que la pensée de Marguerite, dont on voit comme elle s'ancre dans la tradition, a été à tort accusée d'hérésie, comme celle eckhartienne et pour les mêmes raisons : la reformulation de thèses traditionnelles dans le langage vulgaire et à l'adresse du laïc.

Par ailleurs, il faut rappeler ici la signification en allemand moderne de l'adjectif *ungründlich* et de ses variantes : *unergründlich*, insondable. Or, il est remarquable que ce dernier existe également sous cette même forme en moyen-haut-allemand, avec en outre un sens qui n'a pas varié par rapport à son acception moderne, – à savoir *unergründlich* –, mais que cette présence n'en a pas pour autant éliminé les autres formes. Ce sont même précisément celles-ci que l'on retrouve enracinées dans le concept böh-

<sup>189</sup> Grete Luers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, Darmstadt 1966, p. 119 seq.

<sup>190</sup> *Le mirouer*, op. cit., p. 326 ; id., pp. 312, 328, 330.

mien, et non pas leur concurrent *unergründlich*, qui leur aura pourtant survécu dans l'allemand moderne. O. Zirker<sup>191</sup> ne note d'ailleurs qu'une seule fois sa présence, et encore dans un traité non authentifié de l'anthologie des œuvres eckhartiennes réalisées par Pfeiffer : « In disem unergruntlichen liehte des gelouben machet uns der geloube von vil wizzen wizenlôs und von vil willen willenlôs unde von vil bilden bildenlôs »<sup>192</sup>.

Il s'agit ici d'une glose sur l'Évangile de saint Jean, tirée par Pfeiffer d'un manuscrit du XV<sup>e</sup> siècle<sup>193</sup>. Authentique ou non, il est porteur de l'esprit et du style eckhartien, – nous pensons ici à ces formations sur le terme d'« image », dont Eckhart est coutumier –, et son intérêt ne se voit dès lors diminué que par le fait que l'on ne puisse juger s'il est connu au-delà de cette période. Le même Zirker note également l'emploi, là encore par Eckhart si ce n'est dans un apocryphe<sup>194</sup>, de l'adjectif *ungruntlich*, et qui plus est dans un contexte ontologique et noétique :

« Diu entgeistunge des geistes ist ein entblæzunge aller wîse der einekeit, die die persône bezozzen hânt in rehter wîse. Dar umbe swebet der geist in einekeit âne lieht unde dunsterheit. Âne Lieht, daz ist nâch der ungruntlicher wesentheit »<sup>195</sup>.

<sup>191</sup> Otto Zirker, *Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik*, Iéna 1923.

<sup>192</sup> *Diu glôse über daz Êwangelium S. Johannis* : Pfeiffer II, Traité XVIII, p. 591, 13. Dans cette insondable lumière de la foi, la foi nous fait par beaucoup de savoir sans savoir, par beaucoup de volonté sans volonté et par beaucoup d'images sans images (ma trad.). Il faut ici insister une fois de plus sur la polysémie en moyen-haut-allemand du terme *Bild* porteur des divers sens latins d'image (*ymago*) ou de concepts dont l'intellect est l'auteur (*ens conceptionale*, etc.), de forme (*forma*), de copie au sens moderne *d'abbild* (*ymago*), d'idée ou modèle (*Urbild* ou *Vorbild*, *exemplar*), polysémie que l'on ne peut rendre en français. On trouvera dans le commentaire eckhartien à l'Évangile de saint Jean une illustration de ce va-et-vient entre l'image et le modèle : LW III, p. 19, n. 23-24.

<sup>193</sup> Id., pp. 578-593. Source : Stuttgart, Königliche öffentliche Bibliothek, cod. theol. fol. n° 155, XV<sup>e</sup> siècle.

<sup>194</sup> *Von dem Überschalle* : Pfeiffer II, Traité XII, pp. 516-520. Source : Berlin, Königliche Bibliothek, cod. germ. 4.191. XIV-XV<sup>e</sup> siècle. Hermann Kunisch met en doute la paternité eckhartienne de ce traité en avançant les arguments philologiques suivants : la forme du texte (en vers), la présence, pour nous significative, de cinq occurrences sur quinze dans l'édition Pfeiffer du terme *abgründe* pour Dieu, qui n'apparaît sinon que quatre fois dans l'œuvre authentifiée de Maître Eckhart, le fait que ce traité se retrouve en partie chez son émule Suzo. Il conclut sur l'hypothèse de la paternité de ce dernier : cf. O. Zirker, *Das Wort « Grund » in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Osnabrück 1929, p. 81.

<sup>195</sup> *Von dem Überschalle*, op. cit., pp. 519, 38-520, 1-2 : La déspiritualisation de l'esprit est un dé-

Certes, la citation s'applique ici à l'intellect humain et non divin ; mais cet intellect qui connaît sans mode, connaît et est sur le mode divin, *nâch der ungruntlicher wesentheit* : ce que l'on retrouve ici en substance, c'est la doctrine commune au Moyen-âge des trois intellects : intellect patient, agent et acquis (*intellectus adeptus*)<sup>196</sup>. C'est de ce dernier dont il est ici question, d'un intellect devenu déiforme, à l'égal de cette insondable essence qui signifie la Dêité, et qui parvient à la connaissance de l'essence divine dans son unité et non comme trinité, dans la différenciation des personnes.

Cependant, force nous est de conclure : la formation même du terme *Ungrund* sur sa racine médiévale est bien l'œuvre de Böhme. Le fait que la forme adjectivale la plus proche de ce terme n'intervienne que dans des traités non authentifiés d'Eckhart est également d'un intérêt certain, tant dans notre perspective que pour résoudre le problème de la paternité de ces mêmes traités. Et dans le même temps, il n'est point de commencement absolu, et Böhme n'aura fait que substantiver quelque chose qui existait déjà sous une forme adjectivale.

Néanmoins, un substantif, utilisé terminologiquement, peut certes prendre, au sein d'une théorie, la valeur d'un concept philosophique ; mais il n'en va pas de même pour un adjectif, qui, justement, n'est là que pour qualifier, évidemment dans la mesure où il n'est pas substantivé. Si un nom ne révèle la profondeur de son sens que précisé par un adjectif, ce dernier n'en a pas moins une valeur relative, en rapport avec le nom qu'il détermine : sa fonction grammaticale fait qu'il n'a de portée philosophique qu'en second lieu, appuyé sur un nom qui lui prête sa richesse. Ainsi, si nous reprenons l'analyse de notre précédente citation, on verra que c'est le terme *lieht* dans le premier cas, *wesenheit* dans le second qui porte le poids philosophique de ces deux citations : Nous sommes toujours dans le champ de l'ontologie, lors même que celle-ci culmine dans une théologie négative entendant cerner l'insondable essence divine par son insondabilité même. Et c'est là également ce à quoi se résume ici le sens de l'adjectif *ungründic*, comme de ses variations : jusque dans sa négation de la mesurabilité divine, il se réduit à la dimension, même métaphorique, de la spatialité, toute sa valeur s'épuisant dans une synonymie avec l'adjectif *unergruntlich*, qui l'absorbera par la suite.

---

pouillement de tous les modes de l'unité, que les personnes ont fixés sur un mode précis. C'est pourquoi l'esprit plane dans une unité sans lumière et sans ténèbres. Sans lumière, c'est-à-dire d'après l'insondable essentialité (ma trad.).

<sup>196</sup> Voir à ce sujet : Etienne Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Paris 1986, p. 8 seq.

Ainsi, une traduction exacte – rendant justice à l'insondabilité qu'il signifie, comme à l'ineffable mystère qu'il suggère –, pourra rendre *ungründic* et ses équivalents par l'adjectif « impénétrable ». Mais qu'on est loin de la richesse du concept de l'*Ungrund*, qui fait fusionner cet aspect de l'indicibilité divine avec celui d'une absence de causalité ! Car l'on peut douter que l'adjectif *ungründic* contienne cette dimension en tant que telle, si ce n'est par dérivation, dans le champ plus vaste d'un complet développement.

On en trouvera la confirmation dans une autre citation eckhartienne, tirée cette fois de l'édition critique, soit dit en passant l'unique passage où Quint relève l'emploi de ce terme, ou plutôt d'une forme voisine : *ungruntlich* : il faut conclure de la rareté de cet emploi au peu de poids philosophique porté par celui-ci. Le Sermon 61, sur lequel nous nous appuyerons ici, s'ouvre sur une définition de la trinité, mais son apex est constitué par la reprise d'une analyse augustinienne des trois modes de connaissance dont dispose l'homme : le premier, qui passe par les cinq sens, a donc pour objet ce qui est créé, dans la mesure de sa présence. Le second est plus spirituel puisqu'il fonctionne en l'absence même de l'objet reconnu, par symboles (*glichnisse*), autrement dit à l'aide de la mémoire. tous deux sont cependant matériels. La troisième connaissance agit en dehors de la matière (*sunder materie*) ; elle est purement spirituelle, connaissance de Dieu. Un passage de saint Paul illustre ce dernier mode, tout en structurant également l'ensemble de la démarche eckhartienne. Or, c'est précisément en traduisant une parole de l'apôtre Paul du latin à l'allemand qu'Eckhart fait appel à l'adjectif *ungruntlich* : « Ô, dû hôher richtuom der wisheit und der kunst gotes, wie unbegrüfelich sint dîniu urteil, und wie gar ungruntlich sint dîne wege ! »<sup>197</sup>

Le sens qu'il convient de prêter à cet adjectif est ici d'autant mieux exposé, que le terme original qu'il entend traduire, à savoir le latin *investigabiles*, est parfaitement identifiable, cet ancrage dans la tradition scripturaire en fixant d'autant mieux la signification. La traduction d'*ungruntlich* / *ungründic* par « impénétrable » se voit ainsi doublement justifiée : à l'infini divine correspond son incompréhensibilité pour l'homme. Il semble que toute sa signification s'épuise dans cette dualité du fini et de l'infini. On ne sort certes pas ici du champ d'interprétation patristique quant à cette dialectique du fini et de l'infini, où la conceptualisation de l'image biblique d'*abyssus* avait également trouvé une assise dans ce passage de Rm 11, 33. Mais il demeure cependant qu'*ungruntlich* / *ungründic* n'est aucunement la traduction de l'abîme.

<sup>197</sup> Pr. 61 : DW III, p. 38-47. La traduction de ce passage est ici inutile. Nous nous contentons de redonner l'original scripturaire latin, cf. Rm 11, 33 : « O altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei : Quam incomprehensibile sunt iudicia eius et investigabiles viae eius ! »

Il est cependant d'autres formations adjectives sur la même base, outre celles que nous avons déjà étudiées, qui sont plus familières à l'écriture médiévale. Nous les énumérons ici, par un souci d'exhaustivité : *grundlos* et ses variantes, *grundelôs*, *grondelos*, équivalents d'*ungruntlich* (*ungründic*, *ungrüntlich*, *unergruntlich*). Notons encore une variante unique et plutôt étrange de ce terme dans le *Paradisus*, étrange en ce que nous avons là manifestement affaire à un adjectif, mais que son utilisation, comme le sens dont il se pare, est celle d'un nom : « Daz hohiste werc godis daz ist barmherzikeit, und meinit daz got setzit di sele in daz lutirte daz si inphahin mac, in di wite und in das mer, in ein grundelois »<sup>198</sup>.

L'emploi du *i* dans l'écriture de *grundelois* est typique du *Paradisus*. Il s'agit donc bien ici de l'adjectif *grundlos* / *grundelos*, etc., mais substantivé, ce que confirme son emploi juxtaposé aux symboles du lointain et de la mer, le rejetant du côté de la métaphore spatiale. On est bien sûr tenté de traduire *ein grundelois* par le vocable böhmien de Sans-Fond, d'autant qu'il semble ici exister une correspondance sur le plan du sens, cet adjectif substantif renvoyant bien entendu au divin. Mais cette citation met également particulièrement en exergue la divergence des mouvements dialectiques chez Eckhart et Böhme. La dialectique d'Eckhart est celle, néoplatonicienne, du retour de l'âme à l'origine, que met en scène l'opposition de Dieu, qui est déterminé, et de l'abîme renvoyant à la pureté de l'essence divine au-delà de toute distinction (distinction des personnes, distinction d'un Dieu en soi et d'un Dieu pour nous, c'est-à-dire créateur) autrement dit au-delà de la catégorie, pour Eckhart prédicamentale, de la relation. Enfin, ce mouvement va de la détermination à l'indétermination. C'est tout l'inverse chez Böhme, pour qui la dialectique du *Grund* et de l'*Ungrund* est d'une part un processus intra-divin, et est soumise d'autre part à un mouvement inverse, puisqu'elle va de l'indétermination de l'*Ungrund*, d'une déité qui ne se connaît pas elle-même, au *Grund*, au Dieu révélé, mais révélé à soi-même : l'adjectif substantivé *grundelois* et l'*Ungrund* böhmien ne sont pas synonymes.

À cette liste, on peut ajouter l'adjectif *abgründec*, ou encore *abgrüntlich* – qui d'après Lexer signifie *abgrundtief*, abyssal<sup>199</sup>. Notons qu'un sermon de Johann Franke publié dans le *Paradisus animae*, en contient une forme plus rare encore : *grundelôsilich*<sup>200</sup>, le-

<sup>198</sup> Maître Eckhart, *Sermo 19 : Par. an.*, p. 48, 4-6 : La plus haute œuvre de Dieu, c'est la miséricorde, et cela signifie que Dieu assied l'âme dans ce qu'elle peut recevoir de plus pur, dans le lointain et dans la mer, dans un abîme (ma trad.).

<sup>199</sup> Cf. M. Lexer, op. cit., p. 2.

<sup>200</sup> Johann Franke, *Sermo 35 : Par. an.*, p. 80 : « So tuit Godis gnade daz groiste teil dazu, und ie me wir

quel est néanmoins encore une traduction d'*investigabiles*. Mais ce que l'on en peut dire concorde avec nos précédents résultats : tout le sens de ces adjectifs, y compris lorsqu'ils sont substantivés, ne dépasse pas celui de la métaphore spatiale, qu'il convient certes de replacer dans le champ de l'apophatique. Leurs occurrences dans l'édition colonaise des œuvres de Maître Eckhart confirme cela : on y trouvera les deux formes de *grundlos* et de *grondelos*.

Ainsi la redondance « *in siner grundlosen tieffi* », dans sa profondeur sans fond (impénétrable)<sup>201</sup> parle d'elle-même. Mais plus justement encore une autre replace-t-elle l'adjectif dans le champ de la théologie négative : « Also ist der gruntlôse got sunder namen »<sup>202</sup>.

Nous en revenons donc à notre conclusion précédente : la complexité du concept de l'*Ungrund* n'a point son origine dans sa forme adjectivale médiévale. Le rassemblement en un seul concept d'une multiplicité de niveaux philosophiques serait donc bien l'acquis de Böhme, et dans la forme adjectivale de la notion d'*Ungrund*, on ne peut rien voir sinon la racine étymologique de ce dernier. De commun, il semble qu'ils n'aient que la négation de la dimension spatiale. Il reste donc à examiner les multiples formes substantives qui précèdent ces adjectifs, ou qui en dérivent, pour compléter ce champ lexical.

## 2. *Grunt* et les substantifs dérivés du *grunt*

Dans un champ sémantique dont le départ serait la forme substantive simple *grund*, on trouve donc diverses formes substantives : *grund* / *grunt*, ses contraires qui en dérivent : *apgrunt* / *abgründe*, dont G. Lüers note qu'il est hérité de la tradition de la théologie négative, et exprime l'infinité divine<sup>203</sup>, ainsi que les noms *abgründecheit*, *apgruntlicheit*<sup>204</sup> ; la négation de *grunt* : *grundelôsekeit*<sup>205</sup>, la profondeur sans fond divine.

---

siner wege irkennen, ie grundelôslicher und ie manicvaldiclicher si uns zu bekennene werdin ».

<sup>201</sup> *Pr. 15* : DW I, p. 246, 9.

<sup>202</sup> *Pr. 80* : DW III, p. 381, 1 : « Ainsi le Dieu impénétrable est-il sans nom ».

<sup>203</sup> On mentionnera le fait que G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, op. cit., p. 119, qui rattache entre autres cette conceptualité à la mystique valentinienne et à l'apophatique, y voyait une traduction de la notion dionysienne d'*arcanum*.

<sup>204</sup> *Traité XI* : Pfeiffer II, p. 516, 30.

<sup>205</sup> *Traité XVIII* : Pfeiffer II, p. 580, 13.

La citation suivante est tirée de l'édition Pfeiffer. Si son authenticité n'est par conséquent pas assurée, elle permet de réunir plusieurs des dérivés à analyser, en les soumettant par là à un examen philosophique différencié et donc plus juste :

« Eyâ, dû grundelôser tiefer apgrunt allen créatûren unde dir selben ungruntlich, in dîner tiefe bistû hôch nâch der einveltigen weselicheit, diu unverdrulich ist, under allen in hôcheit dîner wesender maht bistû tief in dem inslage der einveltikeit dînes grundes, der dâ ist verborgen allem dem, daz dû niht enbist »<sup>206</sup>.

De prime abord, la réduction de la forme adjectivale à une métaphore spatiale se voit confirmée. Ces adjectifs ont certes un sens philosophique indéniable, mais toujours uniquement en relation avec un nom. C'est là une chose qui ne varie pas chez Maître Eckhart : le rapport dégagé avec l'*Ungrund* du Philosophe Teutonique reste donc lointain.

Il n'en va pas de même pour les autres membres de cette famille sémantique. Leur signification n'est plus seulement spatiale, – le concept de spatialité s'entendant bien évidemment métaphoriquement –, mais désigne un *mode d'être*. Cela dit, ils s'appliquent aussi bien à une conception de la déité infinie, voire indéfinie ontologiquement, qu'à l'âme divinisée, – ou l'intellect –, selon une triple tradition d'interprétation : l'exégèse allégorique du Psaume 41,8 : « *Abyssus abyssum invocat* » avec la réflexion augustinienne sur le fond de l'âme<sup>207</sup> – dont Eckhart a sans nul doute fait son profit ; les analyses grégoriennes sur le passage de Job 28, 14 : « *Abyssus dicit : Non est on me* ». <sup>208</sup> Cependant, ce qui frappe avant tout, c'est l'emploi, appliqué à la Déité, d'un oxymore, dont l'effet redondant est encore renforcé par l'adjectif < *tiefer* >. Cet emploi pléonastique est certes banal au Moyen-âge – on a pu le lire aussi bien chez Maître Eckhart, que chez Hadewijch d'Anvers, Tauler, Suso, ou bien Ruysbroeck<sup>209</sup> – mais cette banalité même en souligne l'importance philosophique. C'est le terme *apgrunt* qui désigne la

<sup>206</sup> *Traité XI* : Pfeiffer II, p. 518, 38-519, 2 : Ô Toi, abîme insondable et profonde de toutes les créatures et à Toi-même insondable, dans Ta profondeur, Tu es haut selon l'essentialité simple, qui est indestructible ; sous toutes choses dans la hauteur de Ta puissance existante, Tu es profond dans l'impulsion de la simplicité de Ton fond, qui est caché à tout ce que Tu n'es pas (ma trad.).

<sup>207</sup> Cf. Augustin, *En.* XLI, 13, p. 470 et supra p. 92 seq.

<sup>208</sup> Grégoire le Grand, *Mor.*, II, liber XVIII, XLII, 67, p. 932 et supra p. 114 seq.

<sup>209</sup> Cf. Grete Lüers, op. cit., pp. 120-121, qui redonne les exemples suivants : Hadewijch : « Wo Minne mit Minnen in Minne ist, da ist ein grundeloser Abyss, dort müssen sie alle in ihr ertrinken ». Tauler : « dise tiefe diu würt geborn ûz dem apgründe der grundelôsekeit gotes ». Suso : grundeloses abgrunt ; daz grundlos tiefes abgrund ; Ruysbroeck : grondeloes abys. On trouvera d'autres références chez H. Kunisch, op. cit., p. 82-83 et chez Zirker, op. cit., p. 60. L'équivalence *abyssus-abys* ne se lit pas chez Eckhart.

Déité, abysse insondable, éternel, que seule la notion de simplicité peut rendre. Les adjectifs, loin de le surdéfinir, prennent sur eux la part d'un sens déjà contenu dans le substantif pour en déplacer l'accent vers une dimension plus métaphysique, autrement dit vers l'idée de l'un, dans la parfaite infinité duquel tous les contraires se rejoignent, où hauteur et profondeur se confondent. Cette notion, que l'on trouvera plus tard développée par l'émule de Maître Eckhart, Nicolas de Cuse, dans la théorie de la coïncidence des opposés, est déjà plus proche de l'idée bohémienne d'*Ungrund*.

Or, c'est là précisément le deuxième élément frappant de cette citation : la définition contradictoire de la Déité comme *grunt* et *apgrunt*, dans un essai paradoxal pour exprimer l'inexprimable. Cette contradiction d'un Dieu à la fois fond et abîme trouve son expression la plus parfaite dans cet oxymore déjà rencontré dans la littérature béguinale et chez Tauler : Dieu est ainsi un « *grundelöse grunt* », là encore on est tenté de traduire : un fond sans fond, impénétrable<sup>210</sup>. Plus encore, il faut poser l'équivalence, dans le champ de la Déité, de ces deux contraires : *grunt* et *apgrunt* sont des synonymes. De même Zirker note que l'adjectif moyen-haut-allemand *grüntlich* a pour pendant moderne le qualificatif *tief*, profond. On trouve la confirmation de cette polysémie dans les définitions multiples et contradictoires, concrètes ou métaphysiques, que Lexer trouve à la notion médiévale de *Grund*<sup>211</sup> : partie la plus basse d'un corps ou d'un espace, fond (*Grund*), profondeur (*Tiefe*), abysse (*Abgrund*), l'être le plus intérieur et le plus profond (de Dieu, de l'âme), approfondissement, fond et sol, terre, fondement (*Fundament*), origine (*Ursprung*), cause (*Ursache*).

Ce sont donc les deux notions de *grunt* et *apgrund* qu'il convient de soumettre à un examen philosophique les mettant en balance avec l'*Ungrund* Böhmien. Pour ce faire, il faut en revenir à la plus sûre utilisation de la grande édition colonaïse. Certes, le champ des composés de *Grund* est plus large chez Pfeiffer que chez Quint. Mais c'est là précisément un point important pour l'optique philologique adoptée ici : ce qui est si fortement présent dans ce mélange d'écrits authentiques et apocryphes qu'est l'édition Pfeiffer – en particulier dans les nombreux *Traités* et *Dits* rassemblés en deuxième, troisième et quatrième partie du volume et absents de l'édition colonaïse –, ne se rencontre dans son intrication que beaucoup plus rarement dans l'œuvre « authentifiée » du Maître : là, c'est surtout l'usage de *grunt* qui s'impose.

<sup>210</sup> *Meister Eckhart und seine Jünger, ungedruckte Texte zur Geschichte der Mystik*, éd. F. Jostes, Freiburg/Suisse 1895 (Collectanea Friburgensia, Fasc. 4); réimpression Berlin et New York 1972, p. 62.

<sup>211</sup> M. Lexer, op. cit., p. 77.

Notons tout d'abord que le terme *apgrunt*, faisant fi de son sens le plus immédiat, est loin d'être une négation de l'être en Dieu. De même que la théologie apophatique est, plus qu'un retournement, un accomplissement de la voie cataphatique<sup>212</sup>, de même l'abîme n'est que l'expression à rebours de la parfaite surabondance de l'être divin, dans sa plénitude. On en peut lire la confirmation dans cet extrait du Sermon 12 de Maître Eckhart : « Swenne got sihet, daz wir sîn der eingeborne sun, sô ist gote sô gâch nâch uns und îlet sô sêre und tuot rehte, als ob im sîn götlich wesen welle zerbrechen und ze nihte werden an im selben, daz er uns offenbâre allen den abgrunt sîner gotheit und die vülledede sînes wesens und sîner natûre »<sup>213</sup>.

On peut le voir ici, la signification de l'abîme est toute positive : Si elle déborde du côté de l'apophatique, c'est pour mieux revenir sur le terrain de l'ontologie ; elle est donc la réunion de ces deux domaines de la métaphysique. Mieux, elle est le négatif de cette expression suréminente qu'est « *vülledede sîner wesens* ». On ne peut ici s'empêcher de penser à la « *puritas essendi* » de la première Question Parisienne<sup>214</sup>, ou à la précision eckhartienne qu'il ne s'agit pas tant de nier l'être en Dieu, que de le définir d'une manière plus haute et plus noble<sup>215</sup>. Mais c'est surtout la moindre richesse philosophique du concept d'*abgrunt*, comme d'ailleurs la pauvreté du concept d'être, qui ressort de cette citation, puisque c'est du seul paradoxe de leur utilisation simultanée que découle un discours adéquat sur Dieu.

Ainsi, l'*abgrunt* ne peut égaler la fécondité spéculative de son contraire et synonyme. Autrement dit, la notion de *grunt* recouvre certes la signification de l'*abgrunt* ; mais la notion d'*abgrunt* ne peut épuiser la profondeur du *grunt*. Elle n'en contient ni la dimension causale, ni ce paradoxe vertigineux d'un concept qui est à la fois lui-même et son contraire. La surimpression est imparfaite. La conclusion s'impose, également paradoxale, qui nous amène à reposer les termes de notre problématique : Seul le terme *grunt* peut supporter, dans sa polymorphie, la comparaison avec l'*Ungrund* bohémien ! C'est donc à son étude sémantique qu'il faut maintenant procéder. À cette fin, nous distinguerons quatre niveaux de signification de *grunt*, distinction certes artificielle,

<sup>212</sup> Sur la théologie apophatique et cataphatique ainsi que la voie d'éminence dionysienne, cf. Ysabel de Andia, article *Théologie négative* dans : *Dictionnaire critique de Théologie*, op. cit., pp. 782-783.

<sup>213</sup> *Pr. 12* : DW I, p. 194, 2-5, trad. de Libera, p. 296 : Lorsque Dieu voit que nous sommes le Fils unique, Il nous désire avec une telle impétuosité, Il est pris d'une telle hâte qu'Il agit tout comme si son être divin allait se briser et s'anéantir en lui-même, pour nous révéler tout l'abîme de sa déité et la plénitude de son être et de sa nature.

<sup>214</sup> Cf. *QP I* : LW V, p. 45, n. 9.

<sup>215</sup> Cf. *Pr. 9* : DW I, p. 146, 4-6.

### Chapitre III

puisque chacun d'entre eux interfère avec l'autre. Tous seront illustrés par une citation. Les sens non philosophiques de ce concept ne seront que mentionnés au cours de cette analyse : on en trouvera le détail complet dans le dictionnaire des frères Grimm<sup>216</sup>.

#### a. La dimension d'intériorité

La citation choisie émane du traité *De l'homme noble*, et définit la double nature de celui qui renaît en Dieu : « Wer ist danne ediler wan der einhalb geboren ist von dem hœhsten und von dem besten, daz créature hât, und anderhalb von dem innigsten grunde götlicher nature und des einœde ? »<sup>217</sup>

On retrouve dans la métaphore qui définit Dieu cette dimension de la profondeur infinie. C'est à croire que l'on pourrait remplacer ici le *grunt* par l'*apgrunt*. Pourtant la nuance est autre : l'accent est mis ici sur l'intériorité plus que sur l'infinité, ce qui véhicule d'autant mieux l'idée d'une profondeur sans fond, et donne à voir la conception eckhartienne, où devrait-on dire ici augustinienne, de Dieu, dont l'immensité sans limites a pourtant un lieu, situé au plus intime de l'âme. Par ailleurs, l'identification de ce fond le plus intérieur à une solitude enrichit encore cette métaphore, la tirant du côté de l'hénologie. Cette solitude, que l'on pourrait certes interpréter selon une mystique du sentiment, renvoie bien plutôt à l'absolue simplicité divine : Dieu est seul, c'est-à-dire sans mode, sans rien qui lui soit rajouté ; il est unique, un. Mais il est également principe d'engendrement.

#### b. La dimension ontologique

Cette dimension elle-même se décline sur quatre modes : La polymorphie de ce concept est en effet telle que ce dernier peut aussi bien définir Dieu que renvoyer à l'âme, pour en dernier ressort rassembler en une seule ces multiples couches de sens.

— Fond essentiel de Dieu

Le Sermon 77 démarre sur une définition de la nature angélique, puis enchaîne sur la comparaison de deux citations bibliques : celle du prophète Malachie – « j'envoie

---

<sup>216</sup> Jacob et Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, op. cit., t. 4, 1<sup>e</sup> section, 6<sup>e</sup> partie, pp. 667-751.

<sup>217</sup> *VeM* : DW I, 5, p. 119, 3, trad. de Libera, p. 183 : Est-il quelque chose de plus noble que celui qui est né, d'une part, de ce qu'il y a de plus haut et de meilleur dans la créature et, d'autre part, du tréfonds de la nature divine et de sa solitude ?

mon ange » – et celle de l'évangéliste saint Luc qui, employant les mêmes mots, omet pourtant le < je > :

« Waz nû daz meine, daz diu ein geschrift gewîget des namen < ich > ? Ez meinet des êrsten die unsprechelicheit gotes, daz got ist unnennlich und über alliu wort in lûterkeit sînes grundes, dâ got kein wort noch rede niht haben enmac, dâ er unsprechelich ist allen créatûren und unwortlich »<sup>218</sup>.

Là encore, il semble que nous avançons en terrain connu, puisque nous sommes toujours dans la théologie négative propre à Denys : l'essence de Dieu est indicible, les mots ne peuvent la saisir ; mais s'il en est ainsi, ce n'est pas parce qu'elle échappe au domaine de l'être, autrement dit pour une philosophie médiévale imprégnée d'aristotélisme, du connaissable, du dicible, mais parce qu'elle est une pureté de l'être. Ce fond, cette essence, dans sa parfaite infinité, est à la fois le plus indéterminé et le plus déterminé, autrement dit insaisissable et pourtant éminemment personnel. Aussi Eckhart ne recule-t-il pas devant la reformulation de cette pensée en des termes exactement contraires : Dieu est un « Je ». Mieux ce « Je » *ego*, ne peut être dit proprement que de Dieu : « ›Ego‹, daz wort ›ich‹, enist nieman eigen dan gote aleine in sîner einicheit »<sup>219</sup>.

Et c'est aussi cela que signifie le terme « fond » : l'intériorité d'une essence parfaitement réalisée, fondement. Le Dieu d'Eckhart n'est plus seulement l'impavide moteur aristotélien : Il est *grunt*, un Dieu intérieur et personnel<sup>220</sup>.

<sup>218</sup> Pr. 77 : DW III, p. 337, 4-7 : Que cela peut-il donc signifier que l'une des Écritures taise le mot de ›je‹ ? Cela signifie d'abord l'indicibilité de Dieu, que l'on ne peut nommer Dieu et qu'Il est au-delà de toute nomination, dans la pureté de son fond, là où Dieu ne peut souffrir ni nom ni énoncé, là où Il est pour toute créature indicible et ineffable (ma trad.). Notons la variante de ce texte, d'après la version N, f. 28vb-29va, DW III, p. 345, 26-29 : « Waz nu daz meinet, daz di ein geschrift gesweiget dez namen vnd spricht : › Seht, ich sent ev mein engel < ? Daz meinet des êrsten gotes isticheit, da got ist in lautricheit seines grundes ; da ist er vber alle namen vnd ist vber alle wort vnd ist vnsprechlich allen creaturen ». On remarquera ici l'évidente incompréhension de l'argumentation eckhartienne dont fait preuve le copiste ou rapporteur de ce sermon, qui intercale précisément ce pronom personnel dont Eckhart entendait souligner l'absence !

<sup>219</sup> Pr. 28 : DW II, p. 68, 4-5, trad. de Libera, p. 326 : Le mot latin *ego*, qui signifie « je », n'appartient à personne, il n'est propre qu'à Dieu seul dans son unité.

<sup>220</sup> Dans ce même sermon, op. cit, p. 68, 3, Eckhart traite également du paradoxe d'un Dieu qui est à la fois infini et intimement personnel, engendrant « la plénitude et l'abîme de sa Dêité » dans son fils unique, en un mouvement qui est à la fois un « au-dedans » et un « au-dehors » : « und sîn gebern daz ist sîn innebliben, und sîn innebliben ist sîn ûzgebarn ». Cet « intime mouvement extérieur » est ainsi caractéristique de « l'Un jaillissant en lui-même ».

On peut à ce stade amorcer une comparaison entre le *grunt* eckhartien et la dialectique du *Grund* et de l'*Ungrund* chez Böhme. Alors que chez Eckhart, le *grunt* est identique à l'*abgrunt*, ne faisant qu'en élargir la signification, les notions de *Grund* et d'*Ungrund* chez Böhme se distribuent selon un processus dialectique :

« Und ist derselbe Dreyfaltige Geist doch nicht meßlich, abtheilig, oder gründlich ; denn ihme ist keine Stätte erfunden, und ist zugleich der Ungrund der Ewigkeit, der sich in sich selber im Grund erbietet : und kann kein Ort oder Stätte ersonnen oder gefunden werden, da der Geist der Dreyeinigkeit nicht gegenwärtig, und in allen Wesen wäre ; aber dem Wesen verborgen, in sich selber wohnend, als ein Wesen das zugleich auf einmal alles erfüllet, und doch nicht im Wesen wohnt, sondern selber ein Wesen in sich hat : als uns zusinnen ist vom Grunde und Ungrunde, wie die beyde gegen einander verstanden werden »<sup>221</sup>.

On retrouve la dimension symboliquement spatiale, qui replace le concept de l'*Ungrund* dans le contexte de la théologie négative : il n'est ni mesurable, ni sécable, ni fondable. Cette définition donne lieu à une première remarque : le sens de l'adjectif *gründlich*, pour Böhme et plus généralement pour le XVII<sup>e</sup> siècle, n'est pas identique à son acception médiévale, c'en est même l'exact contraire. Loin de signifier ce qui est profond – nous avons vu qu'il avait dans l'adjectif *tief* un synonyme, et qu'il était indifférent d'employer, pour exprimer une même idée, *grüntlich* ou *ungrüntlich* – il renvoie ici à ce qui, ayant un fond, est déterminable, fini. Son emploi est ici local. Aussi, dans la traduction que fait Saint-Martin de ce passage des six points théosophiques<sup>222</sup>, l'adjectif *gründlich* est rendu par le français « sondable », autrement dit par l'antonyme de son équivalent médiéval ! L'on ne peut ici que souligner cette évolution du langage.

Enfin, l'emploi équivoque que fait Böhme du terme *Wesen*, à la fois être divin et être créé, est remarquable : l'être divin confère l'être au créé en lui donnant un fond, ou un lieu. Mais l'être du divin, *Ungrund*, sans fond ou sans lieu le contenant, puisqu'il est à lui-même son propre lieu et le lieu de tout, intime, caché, est pris dans une inter-

<sup>221</sup> 6P : SS IV, point I, chp. 1, p. 7, n. 21 : Et cependant ce Triple Esprit n'est pas mesurable, séparable, ou fondable ; car on ne peut lui trouver aucun lieu, et il est en même temps le Sans-Fond de l'éternité, qui s'engendre en lui-même dans le Fond : et on ne peut inventer ni trouver de place ni de lieu, où l'esprit de la tri-unité ne serait pas présent, ni ne serait dans tous les êtres ; mais [il est] caché à l'être, demeurant en lui-même, comme un être qui en même temps remplit tout à la fois, et pourtant ne demeure pas dans l'être, mais possède soi-même en soi-même un être : comme cela nous est indiqué par le Fond et le Sans-Fond, en tant que l'on conçoit les deux l'un par rapport à l'autre.

<sup>222</sup> Cette traduction a été republiée dans les Cahiers de l'hermétisme, *Jacob Böhme*, op. cit., pp. 117-186, pour notre citation, cf. p. 122.

relation avec l'être du créé (*Grund*), externe, localisable. Le premier est certes cause du second, mais le second révèle le premier, le détermine, et cela par opposition, si bien qu'il y a communauté dans l'emploi du terme d'être, mais non communauté d'être. L'équivocité qui s'attache à *Wesen* ne peut être reportée sur le *Grund* et l'*Ungrund* : l'*Ungrund* n'est jamais le *Grund*.

Si par conséquent le *Grund* s'oppose à l'*Ungrund* pour Böhme, c'est en tant qu'il a un lieu, *Ort, Stätte*. C'est d'ailleurs également l'un des sens qu'il peut porter : fond, sol<sup>223</sup>, tout comme au Moyen-âge : seul ce niveau de signification, toujours positif même lorsqu'il se décline, aura ainsi survécu jusqu'au siècle de Böhme. La différence s'affirme donc : si le *grunt* médiéval était – entre autres – une traduction du latin *abyssus*, ou encore *profundus*, son sens se confond ici avec celui d'être. L'être à son tour se comprend, non pas comme une pureté échappant à toute définition, mais comme ce qui est déterminé, localisable : être, pour Böhme, c'est être quelque chose, quelque part, surface, fondement, *Grund*.

Si le Moyen-âge conçoit donc les concepts de *grunt* et d'*abgrunt* comme pris dans un rapport d'identité, Böhme quant à lui renvoie le *Grund* et l'*Ungrund* face à face, dans une relation dialectique plus que comme de simples opposés. *Grund* et *Ungrund* se définissent mutuellement : l'*Ungrund* engendrant le *Grund*, se donne, dans ce processus de redoublement, tout à la fois un semblable et un opposé qui fait un être au non-être qu'est son être. On obtient donc la série d'équivalences suivantes : le *grunt* eckhartien est identique à l'*abgrunt*, au sens premier d'abysse divine. À tous deux, pris ensemble, revient donc une place équivalente dans la métaphysique eckhartienne à celle qu'occupe l'*Ungrund* chez Böhme, mais il n'y a pas là synonymie ; on précisera encore que l'*abgrunt* au sens d'abîme infernal se retrouve tel quel dans la théosophie böhmienn<sup>224</sup>. Cependant, le *grunt* eckhartien, métaphore de l'infinité divine, est le contraire du *Grund* böhmien, qui signifie ce qui est déterminé, sondable. Les deux concepts sont synonymes de l'être ; pour Eckhart, cependant, l'être ainsi compris renvoie à la pureté de l'essence divine, pour Böhme, il est ce qui est déterminé, engendré,

---

<sup>223</sup> J. et W. Grimm, op. cit., p. 667. Les frères Grimm distinguent pour le terme de *Grund* deux sens principaux : (1) profondeur (*Tiefe*) ; (2) sol, terre (*Erde*). De (1) dérive la signification plus moderne de fondement (*fundament*) ; de (2) celles de vallée (*tal*) et prairie (*Wiesengrund*, mot-à-mot sol herbeux).

<sup>224</sup> Cf. *3P* : SS II, chp. 19, p. 310, n. 37 : « Nun siehe du liebe Seele, vom Heilande Christo theuer erlo(e)-set, mit seinem Eingang in die Menschheit, und mit seinem Eingange in der Ho(e)llen Abgrund ».

et l'*Ungrund* est différent de l'être : il est « un éternel Rien, et fait cependant un éternel commencement<sup>225</sup> », « œil éternel sans essence » tel un miroir ou un voir « sans essence »<sup>226</sup>. Et c'est le concept du Rien qui est un synonyme de l'*Ungrund*, compris comme un éternel repos sans contradiction, c'est-à-dire sans vie<sup>227</sup>. Enfin, *Ungrund* et *Grund* chez Böhme s'opposent l'un à l'autre, dans une interrelation.

En résumé, le *grunt* eckhartien peut se lire dans l'*Ungrund* böhmien, mais le *Grund* böhmien n'est pas le *grunt* eckhartien. Et surtout, l'*Ungrund* böhmien n'est paradoxalement ni l'*abgrunt* ni le *grunt* eckhartien qui réunissaient le plus et le moins. Il y a là une illustration de ce qui avait été formulé en introduction : des concepts apparemment semblables se révèlent opposés, alors que les contraires sont en réalité identiques, formant ainsi un entrelacs conceptuel inextricable ! Or, nous avons souligné également la mutation de sens du concept de philosophie d'Eckhart à Böhme, et conclu du renouvellement de ces paramètres à un changement de problématique. Les conséquences à tirer se répètent donc ici à l'identique : les termes de la métaphysique eckhartienne ne sont pas ceux de la métaphysique böhmienne.

— Fond essentiel de l'âme

Le Sermon 17 reprend le thème de l'« acatégorialité » de l'âme, lorsqu'elle est prise en son origine divine et non en elle-même, tout en le remplaçant dans son double contexte aristotélicien, – avec une citation tirée du commentaire avicennien au *De anima* –, et néoplatonicien en affirmant l'indicibilité de l'âme, terme se caractérisant donc par son impropiété. En réalité, l'âme ne peut être désignée qu'au moyen d'une circonlocution et par le biais de la négation :

<sup>225</sup> *IhM* : SS IV, texte I, p. 97, n. 1 : « Der Ungrund ist ein Ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang ».

<sup>226</sup> Cf. *6P* : SS IV, point 1, chp. 1, p. 4, n. 8 : « Also erkennen wir den ewigen Ungrund, ausser der Natur, gleich einem Spiegel : denn er ist gleich einem Auge, das da siehet, und führet doch nichts im Sehen damit es siehet, denn das Sehen ist ohne Wesen, da es doch aus Wesen erboren wird, als aus dem essentialischen Leben ». On peut s'étonner de ce que Böhme, pour peindre la pureté sans essence, totalement indéterminée, de la Dêité s'empare d'une métaphore à la résonance si résolument aristotélicienne servant à définir l'intellect sans mélange, dont la réflexion l'accompagnant avait alimenté le fond de la pensée eckhartienne.

<sup>227</sup> Cf. *Id.*, p. 8, n. 29 : « Dann im Ungrunde ist keine Offenbarung, sondern ein ewig Nichts, eine Stille ohne Wesen oder Farben, auch keine Tugend ».

« Ez sprichet ein meister<sup>228</sup> : daz wort sêle daz enmeinet den grunt und die natûre der sêle enrûeret ez niht. Da von sprichet ein meister ; swer dâ schribet von bewegelichen dingen, der enrûeret die natûre noch den grunt der sêle niht. Swer nâch der einvalti- cheit und lûterkeit und blôzheit der sêle, als si in ir selber ist, nennen sol, der enkan ir enkeinen namen vinden »<sup>229</sup>.

En désignant l'âme, le champ d'application de *grunt* change. Pourtant ses caractéristiques demeurent les mêmes que lorsqu'elles désignent la déité : le fond de l'âme est indicible ; il ne se définit que par sa pureté, sa simplicité, sa nudité même, tout comme l'unique appellation convenant à Dieu est celle de la *puritas essendi*. Dans l'absolu, on peut voir là une confirmation de la multiplicité des niveaux de sens de *grunt* que nous avons dégagés précédemment, dans leur détail même. Le ressort de cette citation se trouve dans une définition négative : l'âme n'est pas le fond de l'âme. L'âme, c'est cette harmonie des puissances actives (intellectuelles, négligeant pour connaître la matière des cinq sens) et de celles passives, que les premières illuminent en actualisant leur « matière »<sup>230</sup>. Le fond de l'âme, *dans* l'âme, ou encore l'âme en soi, est pur de tout mélange, échappe à la loi du changement. Par ce biais, on rejoint la doctrine noétique, propre à l'école colonaise – et héritée des arabes – d'un intellect noble, séparé. Et la citation de ce maître, en réalité Avicenne, dévoile cet harmonieux travail qui réunit la philosophie de la connaissance et la pneumatologie aristotéliciennes, dans une relecture déjà néoplatonicienne, à l'apophasisme dionysien.

— Fond de l'âme comme intériorité

Nous ne nous appesantirons pas sur ce point, son évidence se mesurant à la lecture des précédentes citations. Remarquons toutefois que cette dimension de l'intériorité se pouvait déjà lire appliquée à Dieu, défini comme le fond le plus intérieur<sup>231</sup>. Dans le Sermon 10, Eckhart s'attache, entre autres choses, à définir ce qu'est l'homme juste :

---

<sup>228</sup> Ailleurs, (dans le sermon latin LV, 4 : LW IV, p. 458, n. 547 et dans son *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean* : LW III, p. 459, n. 528), Eckhart renvoie pour cette double citation à Avicenne, *De anima*, I c. 1.

<sup>229</sup> *Pr. 17* : DW I, p. 281, 11-282, 3 : Un maître dit : Le mot « âme » ne signifie pas le fond, et n'atteint pas la nature de l'âme. Un maître parle de ceci ; qui écrit sur les choses mobiles ne peut atteindre ni la nature ni le fond de l'âme. Qui doit donner un nom, d'après la simplicité, la pureté et la nudité de l'âme, ainsi qu'elle est en soi, ne peut lui trouver aucun nom (ma trad.).

<sup>230</sup> Sur l'intellectus possibilis comme intellectus materialis, voir E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, op. cit., pp. 8-9.

<sup>231</sup> Cf. *VeM* : DW V, p. 119, 3.

« Nû sprichet er : › er ist inne vunden ‹. Daz ist inne, daz dâ wonet in dem grunde der sêle, im innersten der sêle, in vernünffticheit und engât niht ûz und ensihet niht ûf kein dinc »<sup>232</sup>. Le fond de l'âme, c'est donc ce qu'il y a de plus intérieur à l'âme, de plus intime, pour reprendre la traduction d'Alain de Libera et souligner une relation à la pensée augustinienne déjà éclatante. Mais cette intériorité se définit à son tour comme rationalité, dans un retour magistral à la philosophie aristotélicienne : l'essence de l'homme, ce qui le définit, c'est l'intellect ; c'est là son fond, comme on en trouve la confirmation quelques lignes plus haut, dans le même sermon : « Diu sêle hât ein vernünfftic bekennelich wesen<sup>233</sup> ».

Par là, Eckhart se rattache expressément à Proclus, dont les *Éléments de Théologie* contiennent une définition presque identique : « Toute âme est substance vivante et connaissante, vie substantielle et connaissante, connaissance en tant que substance et vie<sup>234</sup> ».

Il y a là un enrichissement décisif par rapport à la notion plus simple de l'*apgrunt*. Cette adjonction, au concept de *grunt*, de la dimension de l'intellect est d'autant plus fondamentale qu'elle est également présente dans l'*Ungrund* böhmien, auquel Böhme applique tour à tour les termes de *Geist* (esprit) et de *Wille* (volonté), ou mieux encore de volonté de l'esprit<sup>235</sup>. Par là, Il semble qu'il y ait chez lui la même équivocité du *Grund*, être (*Wesen*) et esprit (*Geist*). Mais la métaphore qui assimile chez Böhme l'*Ungrund* à un esprit – celui-ci étant à son tour compris comme volonté – n'est pas celle d'une abîme infinie de pureté, mais celle de l'œil, qui n'est rien et par là peut tout refléter :

« Also ist uns erkenntlich, daß der ewige Ungrund ausser der Natur ein Wille sey, gleich einem Auge, da die Natur darinnen verborgen lieget : gleich einem verborgenem Feuer, das nicht brennet, das da ist, und auch nicht ist. Es ist nicht ein Geist, sondern eine Gestalt des Geistes, als der Schiemen im Spiegel, da alle Gestalt eines Geistes im Schiemen oder im Spiegel ersehen wird und ist doch nichts, daß das Auge oder Spiegel sehe<sup>236</sup> ».

<sup>232</sup> *Pr. 10* : DW I, p. 173, 10-12, trad. de Libera, p. 287 : Or il est dit : « Il fut intérieurement trouvé. » Est intérieur ce qui habite dans le fond de l'âme, au plus intime de l'âme, dans l'intellect, et ne sort pas de là et ne regarde vers aucune chose.

<sup>233</sup> *Ibid.*, trad. de Libera, p. 287 : L'être qu'a l'âme est un connaître intellectuel.

<sup>234</sup> Proclus, *Éléments de Théologie*, trad., introd. et notes Jean Trouillard, Paris 1965, prop. 197, p. 179.

<sup>235</sup> Cf. *IhM*, texte 2, n° 1, p. 97 : « und derselbe Wille ist ein Geist, als ein Gedancke ». *Ibid.*, n° 2, p. 98 : « Und verstehet hierinnen, wie der Wille ein Geist ist ».

<sup>236</sup> *6P* : SS IV, texte 1, chp. 1, pp. 4-5, n. 9 : Ainsi il nous est évident que l'éternel Sans-Fond hors de la

La notion même d'esprit semble encore trop définie à Böhme, qui la réduit encore en la ramenant vers le néant d'un reflet. Le Sans-Fond n'est rien qu'une lueur dans un miroir, un voir sans objet. Mais il est précisément étrange que des voies aussi détournées ramènent Eckhart et Böhme à un dénominateur commun : Aristote, et la noétique développée dans le *De anima*. Si dans la notion d'abîme se retrouvent aussi celles d'une pureté de l'être et de l'intellect, faut-il en conclure que seule l'idée d'un intellect pur, sans mélange<sup>237</sup>, peut égaler celle d'une *puritas essendi* ? Si l'on ne peut se figurer l'*Ungrund* que comme un esprit, et même moins qu'un esprit, ce que le passage cité laisse entendre, n'est-ce pas également dû au fait que celui-ci est entièrement indéterminé, de même que l'œil tient sa capacité à voir de ce qu'il est vide<sup>238</sup> ?

— Fond de l'âme : fond de Dieu

On a pu constater, au fil de ces citations, l'équivalence philosophique subsistant entre les domaines du divin et de l'âme. Mais, mieux qu'une simple équivalence, c'est ici l'identité du fond de Dieu et du fond de l'âme qui est ici posée :

« Als wærlîche der vater in sîner einvaltigen natûre gebirt sînen sun natiurliche, als gewærlîche gebirt er in in des geistes innigestez, und diz ist diu inner werlt. Hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt. Hie lebe ich ûzer mînem eigen, als got lebet ûzer sînem eigen »<sup>239</sup>.

On retrouve l'équivalence du fond et de l'esprit, que l'idée du plus intime, de l'essentiel, lie l'un à l'autre. Dieu engendre son Fils, son image, en moi. Mon essence est donc celle de Dieu, ainsi qu'on en trouve une confirmation plus explicite dans le Sermon n° 6 :

---

nature est une volonté, semblable à un œil, où la nature reste intérieurement cachée, tel un feu caché qui ne brûle pas, qui est là mais aussi qui n'est pas. Ce n'est pas un esprit, mais une forme d'esprit, comme la lueur dans un miroir, là où toute forme d'un esprit peut se voir dans la lueur ou dans le miroir, et cependant il n'y a rien qui fasse que l'œil ou le miroir voie.

<sup>237</sup> *De l'âme*, op. cit., I, 2, 405a (Tricot, p. 22).

<sup>238</sup> *Ibid.*, II, 7, 418b (Tricot, p. 109).

<sup>239</sup> *Pr. 5b* : DW I, p. 90, 8-11, trad. de Libera, p. 255 : Aussi véritablement que le Père engendre naturellement son Fils dans sa nature simple, aussi véritablement il l'engendre au plus intime de l'esprit, et c'est cela le monde intérieur. Ici le fond de Dieu est mon fond et mon fond est le fond de Dieu. Ici je vis de ce qui m'est propre, comme Dieu vit de ce qui Lui est propre. Id. *Pr. 15* : DW I, p. 253, 5-6 : « vnd darumb sprach der prophet : 'wærlîch, du bist der verborgen got' in dem grund der sele, da gottes grund vnd der sele grund ain grund ist ».

« Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch minner noch mêr »<sup>240</sup>.

Vivre au sens propre, c'est donc ne puiser qu'à son propre fond, vivre selon son essence, divinement, intellectuellement. On retrouve là, en plus bref, ce qu'Eckhart a magnifiquement développé dans son commentaire latin sur l'Évangile de saint Jean : nous sommes par grâce d'adoption ce que le Fils est par nature, ou, en termes noétiques, il convient que nous vivions selon la puissante la plus haute en nous, l'intellect acquis, noble, qui connaît toutes choses essentiellement, dans l'immobilité de la cause première. Mais par là, contrairement à Böhme, bien que selon la logique propre à sa théorie de la déiformité et de la renaissance en Dieu, Maître Eckhart semble briser la rigidité d'une conceptualité que l'on avait crue définissant parfaitement – et exclusivement – la Dérité, comme c'est le cas chez le Philosophe Teutonique.

Il faudrait donc conclure ainsi : en réalité, ce fond « multiforme » ne se dit pas, pour reprendre un vocabulaire eckhartien, proprement de Dieu. Il n'est pas univoque. C'est au contraire son ambivalence qui lui confère son poids philosophique, l'image qu'il suggère d'une intime infinité, d'une pureté d'essence. Mais il faudrait également dire de l'âme qu'elle n'est divine que par analogie, en ce qu'elle participe de Dieu.

L'intention d'Eckhart est toute autre : le fond de l'âme, ce n'est pas l'âme, c'est Dieu. Il n'est pas non plus sa nature, un quelque chose de l'âme, mais quelque chose *dans* l'âme : la pluridimensionalité du concept de *grunt* n'exclut pas son univocité, ou, plus exactement, cette pluridimensionalité n'est qu'apparente. Remarquons enfin que cette identité du fond de Dieu et du fond de l'âme n'est posée que dans les œuvres de maturité du Thuringien : ainsi, il n'y en a pas trace dans les *Entretiens spirituels*, alors qu'elle est une pièce maîtresse du traité *De l'homme noble*.

Cependant l'idée même que Dieu ait son lieu le plus intime dans l'âme n'est pas étrangère à Böhme, pas plus que, dans ce contexte même, le terme technique de « Fond de l'âme » : « Aldâ hat Ihme Gott eine Stätte gemachet, als im Grunde der Seele, in der ewigen Idea oder Gegenwurf des ewigen Wollens und der Liebe, darinnen sich die Liebe selber will und empfindet »<sup>241</sup>.

<sup>240</sup> *Pr. 6* : DW I, p. 126, 1-3, trad. de Libera, p. 261 : Qu'est-ce que la vie ? L'être de Dieu est ma vie. Mais si l'être de Dieu est ma vie, ce qui est à Dieu doit être à moi, et l'étantité de Dieu doit être mon étantité, ni plus ni moins. Remarquons que ce passage forme l'article 36 de la liste colonaise. B. Mojsisch voit dans le terme d'*isticheit* la transcription en allemand du latin *essentia* : cf. *Analogie, Univozität und Einheit*, op. cit., pp. 100-102.

<sup>241</sup> J. Böhme, *BgO* : SS IX, question XVIII, I, p. 3, n. 3 : Là, Dieu s'est construit un lieu, comme dans le

Qu'il y ait également chez Böhme une exacte correspondance entre l'âme humaine et l'essence divine est indéniable. La raison en est simple : les deux théories reposent sur une exégèse du même passage de *Genèse* 1, 26-27 : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ... Et Dieu créa les hommes en qualité d'image ; comme image divine il les créa ; mâle et femelle il les créa* ».

Cependant, Eckhart développe l'idée d'une identité entre le fond de Dieu et le fond de l'âme, qui se traduit par l'emploi de « fond » à deux niveaux différents. La conception böhmiennne est celle d'une correspondance entre le monde humain et celui divin. Les deux théories ne sont donc pas équivalentes. La réflexion böhmiennne s'ancre en effet sur la théorie, propre aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, du microcosme et du macrocosme telle que l'avait pu développer Paracelse. Si elle est certes la condition *sine qua non* de la déformité humaine, elle s'enracine néanmoins non dans un univers spécifiquement noétique, mais dans une théosophie aboutissant à une philosophie de la nature. Ainsi l'homme se voit-il défini : « Er ist die innere und äussere Welt, darzu die Ursache der innern Welt in sich selber ..., auch die finstere Welt ; er ist alle drey Welten : und so er in gleicher Ordnung bleibet stehen ..., so ist er Gottes Gleichniß »<sup>242</sup>.

En filigrane, on pourra lire la conception paracelsiste de la nature comme harmonie (entre les quatre éléments, feu, air, terre, eau, les quatre complexions, colérique, sanguine, mélancolique, phlegmatique et les humeurs leur correspondant<sup>243</sup>), qu'il reprend pour l'ajouter à sa conception théologique d'un ordre trinitaire. Ainsi l'homme est-il l'image de Dieu en tant qu'il en reproduit la structure trine. Böhme développe en ces termes : « Der gantze Mensch ist in seinem Wesen die drey Welten, Der Seelen-Centrum ... hält inne die finstere Welt ... ; Und die edle Bildniß, (als der Baum des Göttlichen Gewachses), ... hält inne die Licht-Welt ... : Und der Leib ... hält inne die äussere Welt »<sup>244</sup>.

---

Fond de l'âme, dans l'Idée éternelle ou l'objet de l'éternel vouloir dans l'amour, dans laquelle l'amour se veut et se sent lui-même.

<sup>242</sup> 6P : SS IV, texte 4, chp. 6, p. 47, n. 12 : il est le monde intérieur et extérieur, outre cela la cause du monde intérieur en lui-même ... ; il est tous les trois mondes : et s'il demeure dans un tel ordre ..., alors il est l'image de Dieu.

<sup>243</sup> *De quatuor Complexionibus*, SS IV, p. 222, n. 2-6.

<sup>244</sup> 6P : SS IV, point 5, chp. 7, p. 54, n. 28 : L'homme entier dans son être est les trois mondes. Le centre de l'âme ... contient intérieurement le monde ténébreux ... ; et la noble image, (ou l'arbre de la végétation divine), ... contient intérieurement le monde de lumière ... : et le corps contient intérieurement le monde extérieur ... Dans son prologue au *Mysterium Magnum* : SS VII, Vorrede, p. 1, n. 1, Böhme pose le principe de cette correspondance d'une manière plus générale : « Wenn wir betrachten die sichtbare Welt mit ihrem Wesen, und betrachten das Leben der Creaturen : so finden wir daran das Gleichniß der unsichtbaren geistlichen Welt, welche in der sichtbaren Welt

### Chapitre III

On le constate ici, si Böhme voit dans l'homme une image de Dieu, c'est parce que tous deux se définissent selon une même essence trine. Par ailleurs, le corps participe pour Böhme de l'établissement de cette déformité. En l'homme, l'âme, l'intelligence et le corps forment une harmonie de trois principes, et la déformité même repose sur cette harmonie. Au contraire pour Eckhart, c'est l'unique présence de Dieu en l'âme qui divinise celle-ci. Et seule l'âme, ou plutôt l'intellect, porte le sceau de cette communauté : la conception de Böhme, conditionnée par la philosophie naturelle du XVII<sup>e</sup> siècle, est une théosophie de l'image ; celle d'Eckhart est prise dans sa théorie de la naissance du Fils dans l'âme. Par là, si le concept de *grunt* peut, dans l'univers eckhartien, s'appliquer à l'âme et à la Dété, l'*Ungrund* böhmien ne peut signifier que la Dété. L'infinie simplicité du Sans-Fond ne se confond pas avec l'essence trine de l'homme.

#### c. La dimension causale

Nous sortons ici quelque peu du champ de la Métaphysique. Ce que nous entendons en effet par la dimension causale, c'est, très platement, le rapport physique et philosophique qui relie un effet à sa cause : « Der grunt, dar ane daz liget, daz des menschen wesen und grunt guot si groezlichen, dà des menschen werk ir güete abe nement, daz ist, daz des menschen gemüete genzliche ze gote si »<sup>245</sup>.

Le caractère polymorphe de *grunt* est ici indéniable. Comme on peut le voir à son double emploi, si le second conserve sa signification d'essence, comme le confirme une fois de plus sa juxtaposition au terme *wesen*, le premier n'est que la traduction du terme technique de « raison ». Il est la transposition en moyen-haut-allemand, et qui s'est maintenue dans le langage contemporain, du latin médiéval *ratio* (*racio*). Cet allègre passage, au cours d'une même phrase, d'un domaine du savoir à un autre, est la meilleure preuve de l'ambiguïté de l'appareil conceptuel eckhartien.

---

verborgen ist, wie die seele im Leibe, und sehen daran, daß der verborgene GOtt allem nahe und durch alles ist, und dem sichtbaren Wesen doch gantz verborgen ».

<sup>245</sup> *Rdu* : DW V, p. 199, 1-2, trad. de Libera, p. 82 : Pour que l'être et le fond de l'homme soient parfaitement bons, pour que ses œuvres reçoivent leur mérite, il y faut cette condition fondamentale : que l'esprit de l'homme soit totalement tourné vers Dieu.

#### d. La dimension causale d'origine

Dans cette dernière variation sur le thème du *grunt*, on retrouve encore cette identité de Dieu et de l'âme dans ce dénominateur commun aux deux termes qu'est le Fils. On constatera enfin tout un travail d'union et de transposition de la théorie augustinienne de l'intériorité, comprise comme un repli sur soi, un *reverteri in se*, dans le monde de la causalité essentielle des *Éléments de Théologie* :

« Nû nimet der heilige geist die sêle, die geheiligeten stat, in dem lûtersten und in dem hœhsten und treit sie ûf in sinem ursprunc, daz ist der sun, und der sun treit sie ûf in sinem ursprunc, daz ist in den vater, in den grunt, in daz êrste, dâ der sun wesen inne hât, ... in dem innigsten »<sup>246</sup>.

Cette citation a l'avantage de rassembler en un seul tenant les divers niveaux de signification dégagés jusqu'ici, qui, certes, sont tous et toujours à lire dans leur complexe simultanéité, mais dont le détail est ici exposé : le fond est Père, Fils, âme, pureté, noblesse (« hauteur »), être, le plus intime et le premier. Une dernière dimension lui est ajoutée. Le fond, c'est l'origine vers laquelle il faut revenir, pour retourner soi-même à son propre fond, à son fond propre. Le fond divin implique un double mouvement – bien défini là encore par le néoplatonisme de Proclus – de sortie, puisque l'idée d'origine ne va pas sans celle de cause, et de retour<sup>247</sup> : C'est bien là l'univers très élaboré des *Éléments de Théologie*, où ce qui est antérieur, premier, origine une et simple, est toujours supérieur à ce qui est causé<sup>248</sup>, postérieur, tombé dans l'imperfection de la multiplicité<sup>249</sup> et du mouvement. Nous concluons donc, en guise d'illustration de nos propos, sur la proposition 209 des *Éléments de Théologie* :

---

<sup>246</sup> *Pr. 18* : DW I, p. 302, 4-9 : À présent, l'Esprit-Saint emporte l'âme, la cité sanctifiée, dans ce qu'il y a de plus pur et de plus haut, et l'enlève vers son origine, c'est-à-dire le Fils, et le Fils l'enlève encore plus loin vers son origine, c'est-à-dire dans le Père, dans le fond, dans le premier, là où le Fils a intérieurement son être, ... au plus intime (ma trad.).

<sup>247</sup> Proclus, op. cit., prop. 31, p. 82 : « Tout être qui procède d'un principe se convertit par essence vers celui dont il procède ».

<sup>248</sup> Id., prop. 7, p. 65 : « Tout être qui en produit un autre est d'ordre supérieur à son produit ».

<sup>249</sup> Une variation sur ce thème est la théorie des nombres que Maître Eckhart développe dans ses deux commentaires de la Genèse : le deux, marque de la séparation de l'un, de la chute par rap-

### Chapitre III

« Celle-ci, en effet, [l'âme] descend en s'adjoignant des vies infra-raisonnables, et elle remonte en se dévêtant de toutes les puissances de génération dont elle s'était enveloppée dans sa descente, en se purifiant et en se dépouillant de toutes les puissances qui subviennent aux nécessités du devenir »<sup>250</sup>.

## Conclusion

À l'étude des multiples significations de la notion d'*Abgrund* et de ses dérivés, et surtout de ce qui est à la fois son contraire et son reflet, nous avons pu tout d'abord mettre le doigt sur une double dérive de sens : d'une part, c'est l'originalité de la notion eckhartienne d'*abyssus* par rapport à la tradition patristique qui apparaît ; d'autre part, l'équivalence posée entre le *grunt* et l'*apgrunt*, déjà étonnante en soi, fait que l'on passe du niveau émotionnel et apophasique suggéré par la métaphore de l'abîme à celui méontologique, causal et noétique du concept de fond. Aussi donne-t-elle lieu à un paradoxe : l'inflexion du sens spatial et matériel de l'abîme médiéval vers le sens causal du Sans-Fond bohémien ne passe pas par la correspondance – qui du même coup ne se révèle qu'apparente – de l'*apgrunt*, dans sa forme négative même, à l'*Ungrund*. Pour lors, seule la polymorphie du *grunt* semble pouvoir supporter la comparaison avec la complexité de l'*Ungrund*.

Or, s'il faut voir dans le premier l'ancêtre philologique du second, on se gardera pour autant de conclure à leur identité philosophique, les différences entre les deux concepts restant de taille. La première et la plus évidente est que la notion de *grunt* ne s'applique pas univoquement à Dieu, mais seulement en relation avec la création ou dans le cadre trinitaire de l'engendrement des Personnes : Dieu est ici Dieu le Père, cause première engendrant éternellement le Fils dans l'âme.

---

port à l'un, n'est pas un nombre, mais le principe de la division ou du nombre. Aussi est-ce le trois qui est le premier nombre. Cf. *In Gen.* I : LW I, p. 246, n. 88 : « Dico quod binarius radix est et origo omnis divisionis. Divisio autem omnis, in quantum huiusmodi, mala est, ex malo et in malo. Divisio enim innumeri, multitudo, casus ab uno et ab esse per consequens et a bono, quae cum uno convertuntur ». Id., *In Gen.* II : LW I, p. 539, n. 74. *In Ex.* : LW II, p. 121, n. 131 : « Secundo, quia ⟨si⟩ binarius numerus est, erit primus numerorum, cum unitas non sit numerus. Sed binario non convenit ratio primi, tum quia primum semper est unum, tum quia divisio proprie competit binario, divisio autem ⟨non⟩ competit primo. Oportet igitur primum impar, scilicet ternarium, esse primum numerorum ».

<sup>250</sup> Proclus, op. cit., prop. 209, p. 187.

## Conclusion

Par ailleurs, l'univocité du *grunt* eckhartien n'est pas celle de l'*Ungrund* böhmien, du fait même que la théologie de l'image où les deux doctrines s'enracinent diffèrent selon les auteurs. Pour Eckhart, elle va de pair avec sa doctrine de la grâce : nous sommes par grâce ce que le Fils de Dieu est par nature. Böhme l'ancre dans une théorie des correspondances découlant de la philosophie de la nature propre à son siècle. Enfin, il n'y a pas chez Eckhart négation de l'être en Dieu à proprement parler, mais bien au contraire la négation de cette négation, une affirmation plus forte de cet être, sa compréhension comme noblesse, pureté. Par là, il importe de voir dans cette notion l'équivalent dans l'œuvre allemande à la notion de *puritas essendi* développée dans la première *Question Parisienne*. On ose ici aller un peu plus loin en rappelant que si *grunt* peut également être une adaptation du latin *ratio*, le terme même de *ratio* est employé par Eckhart comme une traduction du grec *logos*, terme qui appartient clairement à la théorie de la causalité comme de l'intellect, le *logos* étant tout à la fois principe de l'existence des choses à l'extérieur et principe de la connaissance<sup>1</sup>. Ces quatre expressions, *grunt Gottes*, *grunt der sêle*, *puritas essendi*, *vülledede des wesens* se correspondent donc au sein d'une théorie de Dieu et de l'âme comme intellect. Nous affirmons ici dès à présent que la conception böhmienne de la déité est volontariste, conception dont le pendant est la vision de l'homme comme volonté du bien ou du mal et non pas intellect. L'évolution du sens des concepts va de pair avec le changement de leur domaine de validité. Il n'y a donc pas identité entre les deux notions. Nous pouvons donc d'autant moins suivre Solms-Rödelheim, lorsqu'il croit pouvoir poser une équivalence entre l'*Abgrunt* médiéval et le Sans-Fond du Silésien<sup>2</sup>.

Si cette dernière possibilité est définitivement écartée, l'hypothèse d'une relation philologique et historique entre Eckhart, ou plus généralement le monde médiéval, et Böhme est loin d'être infirmée. Certes, les résultats de la présente étude peuvent paraître décevants. Mais ils peuvent tout autant témoigner des voies détournées qu'a pu suivre la conceptualité du Thuringien, si ce n'est sa pensée. Peut-être faut-il chercher ailleurs la preuve d'un lien philosophique entre Eckhart et Böhme. Sans doute le jeu des transmissions pourra-t-il seul expliquer ce lien – à moins que ne soit justement démontrée par là l'inanité de notre hypothèse.

<sup>1</sup> Cf. *In Gen II* : LW I, p. 520, n. 52 : « Ioh. 1 : < in principio erat verbum >, Graecus habet < logos >, quod sonat ratio sive verbum – haec, inquam, similitudo, verbum et ratio in causa analoga ad duo respicit, ut principium scilicet cognitionis et scientiae et iterum ut principium foris in natura rerum existentiae ».

<sup>2</sup> Günther Graf zu Solms-Rödelheim, *Die Grundvorstellungen Jacob Böhmes und ihre Terminologie*, Munich 1960, p. 19.

## Deuxième Partie : Problèmes d'histoire

### Chapitre I

#### Martin Luther, aventurier philologique

##### 1. La traduction d'*abyssus* dans la Bible luthérienne

De cette incursion du côté de la philologie est demeurée l'évidence de la différence, mieux de l'opposition profonde subsistant entre la conceptualité construite autour du complexe lexical du *grunt* de Maître Eckhart et de Jacob Böhme. Mais un point de critique, qui regarde notre méthode, vient fragiliser cette conclusion. Certes, l'affirmation jamais réfléchie du lien unissant Eckhart à Böhme semble injustifiée dans sa forme comme dans son fond. Les premiers jalons visant à la réfutation de cette opinion tenace ont été posés. Mais la comparaison effectuée en dehors du champ de l'histoire de ces deux conceptualités, cela malgré les trois siècles qui les séparent, relève au fond de la même absurdité sur le plan méthodique, puisque de cette mise à plat ne peuvent surgir que des différences. Nous avons pu en introduction reprocher leur légèreté aux historiens de la philosophie. On nous fera cependant avec raison grief du caractère anhistorique de cette démarche. L'affirmation, comme la tentative de sa réfutation, d'un passage de l'enseignement du Thuringien à celui du philosophe cordonnier, c'est-à-dire non pas seulement d'une pensée à une autre, mais également d'un espace linguistique à un autre : du moyen-haut-allemand de Maître Eckhart à l'allemand du XVII<sup>e</sup> siècle, à partir du travail d'adaptation effectué par le théologien, qui infuse le sens latin dans l'enveloppe du mot allemand, peut sembler tout aussi superficielle. D'*abyssus* à *abgrund*, du *grunt* à l'*Ungrund*, il y a un chaînon manquant.

Aussi ce chapitre aura-t-il pour objet la traduction d'*abyssus* dans la Bible luthérienne, tant il est vrai qu'après Eckhart, qu'on dit le père de la conceptualité allemande, c'est bien Luther qui a apposé son sceau à l'allemand moderne. Or, c'est à sa traduction en langue vernaculaire de la Bible, plus qu'à ses autres écrits, que se sont nourris Böhme et l'Allemagne protestante du XVII<sup>e</sup> siècle. Aussi cette traduction joue-t-elle sur le plan linguistique et conceptuel un rôle identique à celui tenu par la Bible latine au Moyen-âge.

Le choix de Luther se laisse donc triplement justifier, tant sur le fond, sur la forme, que sur le plan historique : l'origine biblique latine d'abyssa a été posé ; conserver un même objet d'étude, à savoir la Bible, confère une consistance logique à cette comparaison ; enfin Luther est le plus lu des auteurs aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. C'est sa bible que Böhme a sous les yeux lorsqu'il travaille à son commentaire de la Genèse. Cependant, c'est une courte incursion dans l'œuvre eckhartienne qui mettra un point d'orgue à cette étape de notre analyse et servira de préambule à un troisième chapitre.

Cette section est donc un moment indispensable d'une comparaison du *grunt* et de l'*abgrunt* eckhartiens avec l'*Ungrund* böhmien. On peut discuter de la logique d'un procédé qui va de la littérature patristique à Luther pour en revenir à Eckhart, qui plus est, on le verra, dans une perspective très réduite, à laquelle Luther sert paradoxalement de barrière. Mais ce bouleversement dans la chronologie trouvera sa justification dans les résultats même de cette étude sur le vocabulaire luthérien.

#### a. Historique de la traduction luthérienne de la Bible

Nous nous sommes déjà livrés en introduction à une courte esquisse du développement de la langue allemande au Moyen âge, de son statut de langue « vulgaire » à son utilisation comme langage littéraire. Or, de même que l'habitude fut prise de souligner le poids décisif de l'œuvre sermonnaire eckhartienne sur cette évolution linguistique, tout en l'exagérant<sup>1</sup>, de même voit-on en Luther celui qui a fait évoluer le moyen-haut-allemand vers le « *Neuhochdeutsch* », l'allemand moderne<sup>2</sup>. C'est là encore aller trop loin, car l'on sait de Luther qu'il s'est orienté sur un état de la langue déjà existant, en s'efforçant, par delà les nombreux dialectes alors en usage, de n'adopter que les solutions les plus répandues, et non de les créer systématiquement<sup>3</sup>. Mais il est vrai que ses choix linguistiques, de par le succès de ses écrits, ont influencé de ma-

---

<sup>1</sup> Cf. Joachim Schildt, *Martin Luther und die deutsche Bibel*, Eisenach 1983, p. 36.

<sup>2</sup> Luther est lui-même à l'origine de cette légende, tant il est conscient du travail de titan qu'il a accompli en traduisant la Bible. Aussi déclare-t-il dans son Épître sur la traduction (*Sendbrief von Dolmetschen*, dans : *Luthers Werke in Auswahl*, éd. Otto Clemens, Berlin 1959, tome 4, p. 180 : « Ainsi, j'aurais vraiment voulu avoir en moi assez d'humilité pour leur [i. e. les papistes] demander aide et assistance afin de traduire le nouveau testament. Mais comme je savais et j'ai encore sous mes yeux le fait qu'aucun d'entre eux ne sait comment vraiment traduire ou parler l'allemand, je leur ai épargné, ainsi qu'à moi, cette peine. On voit aussi qu'ils apprennent, à partir de mon travail de traduction et de mon allemand, à parler et à écrire l'allemand » (ma trad.).

<sup>3</sup> Cf. J. Schildt, op. cit., p. 75.

nière décisive cette évolution de la langue allemande, en s'imposant au détriment d'autres dialectes et formes d'écritures.

Ainsi, en ce qui concerne les langues littéraires, c'est-à-dire écrites, Luther assure la prééminence de l'allemand utilisé dans la chancellerie saxonne sur celui de la chancellerie impériale<sup>4</sup>. Sur le plan concret, il fait passer dans l'usage commun la diphtongaison des voyelles : le « î » de « mîn » se change en « ei », « û » devient « au » (par exemple hûs / haus), etc. Ceci rapproche l'écriture luthérienne du langage moderne. À l'inverse, le vocabulaire employé, et le sens qui lui est prêté, est plus proche du moyen-haut-allemand<sup>5</sup> : l'allemand de Luther est le « *Frühneuhochdeutsch* », l'allemand moderne précoce, qui s'étend sur une période d'un peu plus de 150 ans. Pour le délimiter, on pose, très précisément et comme toujours un peu arbitrairement, les dates de 1450 et de 1620. C'est donc aussi la langue de Böhme.

On jugera du succès de Luther, quant à ses choix linguistiques, au vu des publications succédant à sa traduction de la Bible, et qui s'appuient sur elle. Ainsi un dénommé Johann Clajus (1535-1592) composera en 1578 une « *Grammatica germanica ex bibliis Lutheri germanicis et aliis ejus libri collecta* », accordant ainsi au langage luthérien la valeur d'une norme<sup>6</sup>. Lorsque Adam Petri entreprend la publication à Bâle du Nouveau Testament luthérien, en 1523, plutôt que de l'adapter à la situation linguistique suisse, il préfère l'agrémenter d'un glossaire<sup>7</sup>. De même lorsque le parti catholique décide de contrer l'action luthérienne en commandant une traduction biblique plus « orthodoxe », les trois personnages qui relèveront le défi, ne se trompant pas sur la valeur de l'immense travail accompli par Luther, se contenteront de plagier celui-ci, ne faisant pratiquement qu'en radier le nom et supprimer les multiples préfaces, au sein desquelles Luther déploie une verve plus missionnaire.

<sup>4</sup> Luther déclare dans ses *Tischreden*, WA, I, 1912, p. 524 : « Je n'ai pas de langue spéciale, particulière ou propre en allemand, mais utilise la langue commune, afin que tous les deux, le bas-allemand et le haut-allemand, puissent me comprendre. Je parle d'après la chancellerie saxonne » (ma trad.).

<sup>5</sup> Voir à ce propos : J. Schmidt, op. cit., p. 28.

<sup>6</sup> Cf. Friedrich Kluge, *Von Luther bis Lessing*, Strasbourg 1888, p. 20 ; J. Schildt, op. cit., p. 137. Johann Clajus, ne pouvant retenir son admiration devant la prestation linguistique de Luther, déclare dans sa préface : « J'ai ordonné la langue allemande en règles grammaticales, puisées à la Bible de Luther et à ses autres livres, qui me sont apparus non comme les œuvres d'un homme, mais plutôt comme celles du Saint-Esprit ... Il aurait sinon été impossible qu'un homme ait pu parler si purement, si singulièrement, si finement, sans les directives ni l'aide de quelqu'un, alors que notre langue allemande est tenue pour si difficile et si rebelle à toutes les règles grammaticales » (ma trad.).

<sup>7</sup> Cf. *Theologische Realenzyklopädie*, éd. Gerhard Krause Berlin. New York 1980, t. VI, p. 243.

C'est en 1527 que Jérôme Emser fera paraître son plagiat, au grand dam de Luther<sup>8</sup>. Une seconde édition posthume aura lieu en 1528. En 1534, le dénommé Johann Dientenberger s'essaye à son tour comme faussaire : sa *Biblia*, qui paraît à Mayence, s'appuie pour le Nouveau Testament presque exclusivement sur Emser, lequel avait donc puisé sans retenue à la source luthérienne, et pour l'Ancien Testament directement cette fois-ci sur Luther. La Bible que Johann Eck – le même auquel Luther fut opposé en 1519 lors de la « dispute de Leipzig » – fait éditer en 1537 à Ingolstadt sur ordre du duc George de Saxe, dont il est le chapelain, n'est qu'une adaptation en bavarois, assaisonnée de quelques médiévismes, de la traduction d'Emser. Ces travaux, justement parce qu'on aura deviné leur dépendance au travail de Luther, rencontreront également un franc succès. En fin de compte, toutes ces tentatives n'auront que mieux contribué à faire du langage luthérien l'étalon de la langue allemande<sup>9</sup>.

Ainsi, plus que les autres ouvrages de Luther, c'est surtout sa traduction de la Bible, livre le plus lu et le plus édité au XVI<sup>e</sup> siècle, qui a joué ici un rôle formateur. Un état de l'histoire de la Bible luthérienne est donc nécessaire, ainsi que l'examen des principes de traduction qui ont dirigé le Réformateur dans ses choix linguistiques, lesquels relèvent toujours du domaine du conscient : Luther consacre en effet deux écrits à sa méthode : d'abord son « Épître sur la traduction » (*Sendbrief vom Dolmetschen*), parue en 1530, puis en 1531 son *Summarien über die Psalmen / Und Ursachen des Dolmetschens* (« Sommaire sur les Psaumes et principes de traduction »). On ne fera ici que redonner une brève chronologie du travail de Luther à la traduction des Écritures Saintes, pour mettre l'accent plutôt sur sa méthode, dans la mesure où elle est un apport décisif à l'histoire de la transmission des concepts du latin à l'allemand. Ce chapitre, ayant pour toile de fond les résultats acquis précédemment, et un objet d'étude inchangé, la Bible, relève donc en réalité autant de la philologie que de l'histoire.

---

<sup>8</sup> On notera encore que Luther, au moins en ce qui concerne Emser, est parfaitement conscient de ce vol littéraire, mais qu'il sait retourner cela à son avantage, voyant précisément qu'en reprenant mot à mot sa Bible, et avec elle ses choix aussi bien linguistiques qu'idéologiques, – dans la mesure où il adapte souvent sa traduction à ses projets de réformes (par exemple en ce qui concerne sa conception de la grâce et sa théologie des œuvres) –, l'Église, au lieu de le combattre, a bel et bien introduit l'ennemi dans la place ! Voir son « *Sendbrief vom Dolmetschen* », op. cit. p. 182. Quant à Emser, Luther ne le nomme même plus dans ses écrits, si ce n'est comme le « *Sudler zu Dresen* » (id., p. 181). Le terme de « *Sudler* » signifiant aussi bien bâcleur que barbouilleur, c'est par un jeu de mot comme le tâcheron de Dresde qu'on pourrait rendre la moquerie luthérienne, ce terme renvoyant paronymiquement à l'image de la tache et évoquant le copieur besogneux et sans intelligence.

<sup>9</sup> Voir à ce propos : *Theologische Realenzyklopädie*, op. cit., p. 242 ; Joachim Schildt, op. cit., p. 42.

Si deux mois et demi suffisent en effet au Réformateur de Wittenberg pour traduire le Nouveau Testament, plus ramassé et dont les difficultés liées à l'hébreu et au grec sont moindres, il travaillera douze ans durant, jusqu'en 1534, à l'établissement du texte de l'Ancien Testament, et y reviendra sans cesse, pour le perfectionner, jusqu'à sa mort survenue en 1546, avouant qu'il lui est souvent arrivé de s'être acharné quinze jours, voire trois ou quatre semaines sur un seul mot, et cela parfois en vain. Il précise même que, pour le Livre de Job, quatre jours ont à peine suffi pour traduire trois lignes<sup>10</sup>.

Aussi, conscient de l'immensité de cette tâche autant que de l'état lacunaire de ses connaissances en grec et en hébreu, il attirera autour de sa personne un cercle humaniste de savants, dont le moindre n'est pas le neveu de Reuchlin, le jeune Philippe Melanchthon (1497-1560), alors professeur de grec à l'université de Wittenberg, dont Luther a reçu la première impulsion nécessaire à cette tâche, et dont il requerra l'assistance tant pour le grec que l'hébreu. Il trouvera également une aide précieuse, pour ce qui est de la langue hébraïque, dans les personnes de Caspar Cruciger (1504-1548), jeune théologien hébraïste, et de Matthäus Aurogallus († 1543), pendant qu'aura échoué à Justus Jonas, également professeur de latin à Wittenberg, la partie latine sous-tendant ce grand œuvre. Ainsi, si le Nouveau Testament paraît en son entier, une première fois dès l'automne 1522 – aussi est-il également nommé le « Testament de septembre »<sup>11</sup> – une seconde durant l'hiver 1522 – il est par là baptisé « Testament de décembre » – il n'en ira pas de même pour l'édition de la partie vetero-testamentaire des Écritures, qui s'échelonna sur plusieurs années. On ne trouvera donc ici précisées que les dates des diverses parutions intégrales de la Bible.

C'est à l'automne 1534 que le lecteur allemand pourra enfin disposer d'une version complète des Écritures, éditée à Wittenberg<sup>12</sup>. Lui succéderont quatre éditions – en 1535, 1536, 1539, 1540 –, qui ne différeront que peu de leur modèle. Luther et ses compagnons ne soumettront celui-ci à une révision complète qu'à partir de 1539 jusqu'en 1541. L'automne de cette année verra la sortie d'une Bible de luxe, dont on mentionnera qu'elle est « revue » (« *Auffs new zugerichtet* »). Suivront d'autres éditions, toujours retravaillées, en 1543 et 1545. La Bible de 1546, à laquelle Luther aura

---

<sup>10</sup> Voir : *Sendbrief vom Dolmetschen*, op. cit., p. 183.

<sup>11</sup> Publié par Christian Döring et le célèbre peintre du XVII<sup>e</sup> siècle Lucas Cranach l'Ancien (1472-1553), qui en pare l'exemplaire de 21 gravures sur bois illustrant l'Apocalypse de saint Jean.

<sup>12</sup> Les éditeurs en sont les libraires Moritz Goltze, Bartholomäus Vogel et Christoph Schramm. Hans Lufft est chargé de l'impression. Cette première Bible est divisée en six parties et décorée de 117 gravures sur bois.

encore consacré tous ses efforts, ne paraîtra qu'après sa mort, sous l'égide de Georg Röser, qui s'est servi des protocoles – qu'il était chargé de tenir – des séances de correction menées par Luther.<sup>13</sup>

Quels sont maintenant les principes que Luther a retenus pour mener à bien ce travail de Sisyphe ? D'une manière générale, on aura déjà remarqué qu'il a fait sien le mot d'ordre des humanistes : *Ad fontes*, retour au source. Cela a pour conséquence que, conscient de l'insuffisance du texte de la Vulgate, il recourt aux originaux hébreux et grecs<sup>14</sup>. Par là même, et là encore comme tous les humanistes, il remet à l'honneur, pour l'Ancien Testament, le canon juif, dont la constitution diffère de la Bible catholique, laquelle repose sur la traduction de saint Jérôme datant du IV<sup>e</sup> siècle. Sont en effet absents du premier : Tobie, le Livre grec d'Esther, Judith, Maccabée 1 et 2, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique (Jesus Sirach ou le Siracide), l'Épître de Jérémie, la partie grecque du Livre de Daniel et Baruch<sup>15</sup>.

Cependant, Luther s'éloigne ici de la ligne suivie par les autres humanistes, par exemple Érasme de Rotterdam, lui-même éditeur d'un Évangile greco-latin, dont le Réformateur fait sinon bon usage<sup>16</sup>. Il choisit en effet de publier les parties manquantes au canon

<sup>13</sup> Voir pour cette chronologie : *Lexikon für Theologie und Kirche*, éd. Josef Höfer et Karl Rahner, Fribourg 1958, tome 2, pp. 1202-1204 ; Schmidt, op. cit., pp. 39-41, p. 62.

<sup>14</sup> Les aides aussi bien de première main que lexicographiques et grammaticaux dont disposait Luther sont bien connus. Nous en redonnons ici la liste : Luther possède un *Psalterium Hebraicum* imprimé en 1516 à Bâle, un exemplaire de l'Ancien Testament in octavo paru en 1494 à Brescia ; un Nouveau Testament greco-latin publié par l'humaniste Érasme de Rotterdam ; un exemplaire de la *Septuaginta* grecque, imprimée par Aldus Manutius en 1518 à Venise. Sur le plan des instruments lexicographiques, on aurait trouvé dans sa bibliothèque une : *Concordantz des Neuen Testaments zu teutsch*, par Johann Schott, Strasbourg 1524 ; par Johann Boschenstein, une grammaire hébraïque parue en 1518 chez Johann Rhau à Grunenberg / Wittenberg ; un *Lexikon graecolatinum* composé par Jérôme Aleander en 1512 ; une grammaire hébraïco-araméenne que Matthäus Aurogallus, collaborateur de Luther, a fait paraître en 1523 chez Johann Klug à Wittenberg, ainsi que les *Institutiones graecae grammaticae*, parues en 1518 à Hagenau, et dont l'auteur n'est autre que le plus célèbre compagnon de Luther dans cette entreprise : l'humaniste Philippe Melanchthon. On sait également que Luther possède un exemplaire du *De rudimentis hebraicis* de Johann Reuchlin, paru en 1506. Voir à ce propos, J. Schmidt, op. cit., pp. 41 et 55.

<sup>15</sup> Voir à ce sujet : Franz Josef Stendebach, *Einleitung in das Alte Testament*, Düsseldorf 1994, pp. 22-25. Sur l'origine et l'histoire de la réception des Livres deutérocanoniques, voir : id., pp. 286-302.

<sup>16</sup> Érasme de Rotterdam a publié sa version bilingue du Nouveau Testament en 1516 à Bâle chez Johann Froben. Luther en utilise l'édition améliorée de 1519. Il fait également abondamment usage des *Annotationes* au Nouveau Testament du même Érasme, tout en s'opposant à lui sur le plan doctrinal, en particulier dans son écrit « *Du serf arbitre* » daté de 1525.

juif, qu'il rassemble à l'issue de l'Ancien Testament. Il n'en continue pas moins de voir en elles des apocryphes qu' « *on ne peut tenir pour égaux à l'Écriture Sainte, mais qu'il est quand même utile et bon de lire* »<sup>17</sup>. Il y a là plus qu'un détail, si l'on considère le nombre de citations contenant le terme d'abysses qui sont ainsi estampillées comme fausses aux yeux de l'Allemagne protestante et par conséquent de Böhme.

Mais plus significatif encore pour une histoire de la transmission de la conceptualité patristique sont les choix linguistiques et de traduction qu'assume Luther. C'est la « *Sendbrief von Dolmetschen* » qui en fait l'exposition la plus suivie. Elle est en effet une réponse à une double question, dont la première renvoie à un problème de traduction, à savoir pourquoi Luther a traduit le passage de Rm 3, 28 : « *Arbitramur hominem iustificari ex fide absque operibus* » par « *Wir halten / das der mensch gerecht werde on des gesetzs werck / allein durch den glauben* ». Autrement dit, il ajoute l'adverbe *allein* (en latin *sola* ou *solum*) là où il n'y a rien dans l'original latin. La deuxième question, qui ne nous concerne pas, renvoie au problème de la vénération des saints<sup>18</sup>.

Une remarque reste à faire sur cette Épître, afin d'en bien saisir l'objet : si son sujet « *avoué* » est la réponse à un problème de traduction défini, à savoir le rajout de l'adverbe *allein*, réponse que Luther affine par le biais d'autres cas litigieux, son sujet caché, mais bien réel, est la défense de la doctrine luthérienne de la justification seulement par la foi, et non par les œuvres, pomme de discorde entre lui et l'Église catholique<sup>19</sup>. L'exemple choisi par Luther n'est donc pas innocent, et de même, si l'on admet la défense faite par un Luther se révélant ici fin dialecticien, la correction faite à la source latine est également loin d'être anodine.

Passons à sa défense, dont la trame forme une véritable définition du travail du traducteur. Sur le plan général, Luther y distingue trois moments essentiels : en premier lieu le niveau littéral, ou plus concrètement la présence, « *en chair* », des lettres dans le modèle de départ, en l'occurrence le latin.

<sup>17</sup> Martin Luther, *Biblia / das ist / die gantze Heilige Schrift Deudsch*, Wittenberg 1534, Leipzig 1983, tome 2, [deuxième partie] p. I : « *Apocrypha. Das sind Bücher : so nicht der Heiligen Schrift gleich gehalten : und doch nutzlich und gut zu lesen sind* ».

<sup>18</sup> Luther développe une théorie qui fera touche dans le protestantisme allemand : il ne sert à rien de prier un saint pour obtenir quelque chose de Dieu. Pire, non seulement il n'en est nulle part question dans les Écritures, mais encore cela y est formellement interdit, puisque cette forme de vénération ne diffère en rien de la simple idolâtrie.

<sup>19</sup> Luther revient donc dans son Épître sur une réflexion qui avait été à l'origine de la rédaction des *95 Thèses* ; c'est en effet en commentant en 1516-1517 cette même Épître aux Romains, clef de voûte de la présente lettre, qu'il élabore sa doctrine de la justification par la foi.

Deuxièmement, il convient de distinguer le sens caché, sous-entendu – mais combien plus réel – de la citation de départ : toute traduction, en particulier lorsqu'elle se veut populaire, se veut éclaircissement par rapport à l'original, d'autant plus nécessaire ici que le langage biblique est symbolique, donc confus.

Troisièmement, une bonne traduction se devra de respecter les nécessités inhérentes à une langue : elle est une adaptation. Luther veut « *parler allemand, non pas latin ou grec* »<sup>20</sup>. Faire fi de ces règles de prudence, c'est ouvrir la porte au contresens, sinon au non-sens. L'exemple le plus frappant ici serait la traduction littérale de Dn 9, 13 : « *vir desiderorium* ». Luther remarque ici que, si l'expression latine rend bien l'hébreux « *Isch Hamudoth* », ainsi que son sens, à savoir le salut de l'ange Gabriel à Daniel, une traduction littérale en langue allemande relèverait plutôt de la contrepèterie. Gabriel ne veut par là que saluer Daniel, dans un style fleuri. Plus prosaïquement, il dirait : Cher Daniel (« *du lieber Daniel* »). Or, si l'on opte pour une traduction littérale de *desiderium* en allemand, il faudrait employer le pluriel *lüste* ou *begyrunge*, aux connotations négatives. Un Allemand comprendrait en effet : Daniel, homme plein d'envies (mauvaises), de lascivité, ce qui est évidemment un contresens. Pourtant, il y a là traduction littérale. Luther en conclut qu'il faut « *donner congé à la lettre et chercher comment l'Allemand exprimerait cela* »<sup>21</sup>.

Pour en revenir à l'exemple premier de Luther, et illustrer d'un seul coup ces trois niveaux dégagés, le mieux est de citer le Réformateur même, dans ce que son langage a de plus savoureux :

« In disen reden allen / obs gleich die lateinische oder kriechische sprach nicht thut / so thuts doch die deutsche / und ist yhr art / das sie das wort (allein) hinzu setzt / auff das das wort (nicht odder kein) deste volliger und deutlicher sey ... und hilfft hie das wort (allein) dem wort (kein) so viel / das es ein vollige Deutsche klare rede wird / den man mus nicht die buchstaben inn der lateinischen sprachen fragen / wie man sol Deutsch reden / wie diese esel thun / sonder / man mus die mutter jhm hause / die kinder auff der gassen / den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen / und den selbigen auff das maul sehen / wie sie reden / und darnach dolmetzschen / so verstehen sie es den / und mercken / das man Deutsch mit jn redet »<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Id., p. 184.

<sup>21</sup> Id., p. 186. On trouve la même expression dans les *Summarien*, WA, 1912/1964, 38, p. 11 : « Wenn er nu die Deutsche wort hat, die hiezu dienen, so lasse er die Ebreischen wort faren und sprech frey den sinn eraus auff's beste Deutsch, so er kann ».

<sup>22</sup> Ibid., p. 184 : Dans tous ces passages, alors même que la langue latine ou grecque ne le fait pas, celle allemande le fait pourtant [i. e. rajouter l'adverbe *allein* avant un couple affirmatif et négatif]

Parallèlement, il est possible de dégager, par delà le seul problème de la traduction, la conception du langage qu'a Luther. Cette conception est triple, le deuxième point n'étant qu'une inférence de notre part, mais qui a de graves conséquences, aussi bien philosophiques que religieuses. Le premier point est que le rapport à un langage « vulgaire » est de nature émotionnelle : il est basé sur le sentiment de la capacité d'expression supérieure de la langue allemande, y compris par rapport au latin et même à toute autre langue, au moins sur le plan subjectif : mieux, rendre exactement le contenu d'une phrase, c'est également en traduire le niveau de subjectivité, lequel est rehaussé à la hauteur de ce qui est vrai, et non plus de ce qui est changeant, donc invérifiable, pour parler en termes platoniciens. Luther est d'avis que toute langue possède sa propre saveur, et que cette saveur est constitutive de sens. Ainsi, pour le Réformateur, aucune langue ne peut exprimer le mot chère (*liebe*, par rapport au salut « *liebe Maria* ») aussi tendrement, de sorte que ce mot « *pénètre et sonne dans le cœur, à travers tous les sens, comme le fait notre langue* »<sup>23</sup>. Autrement dit, l'allemand a une aptitude à exprimer certains contenus de vérités, en particulier subjectifs, dont le latin est dépourvu.

Ce qui en découle, et que Luther ne dit pas, c'est que le titre de langue littéraire, voire langue divine, dépositaire de la parole de Dieu, parce qu'habité du Saint-Esprit, n'est plus réservé au latin, ou encore au grec ou à l'hébreux, considérés comme les langues divines par excellence. L'allemand a la même valeur de vérité. Il est également réceptacle du verbe de Dieu. La désacralisation du latin participe du processus de laïcisation de la société allemande : toute langue est expression de la vérité, mais aussi : tout homme – et non plus seulement les hommes d'église – a le droit de réfléchir sur Dieu ou sur tout autre objet réservé à la science – c'est-à-dire aux savants universitaires, en majeure partie membres du clergé. L'objet « Dieu » devient également un bien commun. L'action de Luther a pour conséquence l'explosion d'une littérature « sérieuse » en langage vernaculaire, – dont l'usage était jusqu'alors restreint à la prédication ou à la littérature de distraction, et, exception cependant toujours condamnée, à la littérature

---

et c'est là sa façon de faire, que de rajouter le mot (seulement), afin que le mot (ne ou pas de) [négation du verbe et négation du nom] soit d'autant plus complet et précis ... et ici le mot (seulement) contribue à ce que le mot (pas de) devienne une expression allemande tout à fait claire ; car il ne faut pas interroger les lettres de la langue latine pour savoir comment il faut parler l'allemand, comme le font ces ânes, mais il faut pour cela interroger la mère dans sa maison, l'enfant dans les rues, l'homme du commun sur le marché et apprendre de leur bouche même [littéralement regarder sur leurs gueules !] comment ils parlent, et traduire d'après cela ; c'est alors qu'ils le comprennent et remarquent qu'on leur parle allemand (ma trad.).

<sup>23</sup> Id., p. 186 (ma trad.).

béguinale ou équivalente – mais également d'une littérature d'origine bourgeoise ou composée par des gens « simples », des personnes de basse extraction : ainsi Böhme.

Troisièmement, et c'est pour nous le plus important : Luther se fait le chantre d'une théorie de la plurivocité du langage, au détriment de l'univocité. Revenant sur l'exemple du salut de Gabriel à Marie, et sur la traduction de l'hébreux « *Hamudoth* », il énonce plusieurs variantes communes en allemand : *holdselig* (pleine de grâce), *niedlich* (mignonne), *zart* (tendre), et conclut : « Den wer dolmetzschen will / mus grosse vorrath von worten haben / das er die wol könne haben / wo eins an allen orten nicht lauten will »<sup>24</sup>.

Il ne faudrait pourtant pas en conclure que Luther ne se laisse ici guider que par son intuition de la langue, dédaignant par principe la traduction littérale. Il fait lui-même une restriction à cette liberté qu'il a accordée au traducteur, en précisant la peine qu'il a prise de conserver la lettre du texte original toutes les fois où une traduction littérale ne nuisait pas à la compréhension, et cela même lorsqu'une expression plus usitée existait en allemand<sup>25</sup>. Mais il convient de garder à l'esprit ces deux points avant que d'examiner le sort fait à *abyssus* dans la traduction luthérienne de la Bible : le paramètre de la compréhension est plus important que celui de la littéralité, autrement dit l'esprit l'emporte sur la chair (de la lettre) ; et un même terme possède dans une autre langue plusieurs équivalents : Luther joue à fond sur la plurivocité.

#### b. La traduction d'*abyssus* dans les bibles luthériennes de 1534<sup>26</sup> et 1545<sup>27</sup>

Le tableau suivant est construit sur le même principe que celui qui ordonnait les occurrences d'*abyssus* dans la Vulgate : il suit l'ordre des livres bibliques. L'usage des italiques démarquent les traductions d'*abyssus* choisies par Luther. Dans la deuxième colonne, nous avons également redonné les intitulés allemands dont il flanque les livres latins, ainsi que la division en versets, lorsque le Réformateur s'éloigne sur ces

<sup>24</sup> Ibid. : Car celui qui veut faire de la traduction doit avoir une grosse réserve de mots, dont il puisse disposer quand un [terme] ne sonne pas [correctement] à chaque endroit (ma trad.). On notera la traduction eckhartienne, littérale, de ce même passage biblique, cf. *Pr. 75* : DW III, p. 300 : « *gegrüezet sist dû, gnâden vol* ».

<sup>25</sup> Id., p. 187.

<sup>26</sup> En voici l'exact intitulé : *Biblia / das ist / die gantze Heilige Schrift Deusch*. Mart. Luth. Wittemberg. Begnadet mit Kurfürstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt durch Hans Lufft, 1534, op. cit.

<sup>27</sup> *Biblia : das ist : die gantze Heilige Schrift Deusch 1545 / Auff's new zugericht*. D. Mart. Luth. Begnadet mit Kurfürstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittemberg / durch Hans Lufft, t. 1-2, Munich 1972.

## Chapitre un

deux points de l'ordonnement de la Vulgate ; on a aussi localisé pour plus de précision certaines des entrées de la Bible de 1534, dans la mesure où la division de celle-ci en chapitres s'éloigne beaucoup de l'original latin. De même, lorsque la version de 1534 diffère de celle de 1545, les deux solutions ont été rapportées. La traduction d'*abyssus* dans les Livres deutérocanoniques est traitée à part.

Bible latine	intitulés luthériens	Citations
Gn 1, 2	Das erste Buch Mose	Vnd die erde war wuest vnd leer / vnd es war finster auff der <i>Tieffe</i> / Vnd der Geist Gottes schwebet auff dem Wasser.
Gn 7, 11		das ist der tag / da auffbrachen alle Brünne der <i>grossen Tieffen</i> / vnd thetten sich auff die Fenster des himels ...
Gn 8, 2		vnd die Brünne der <i>tieffen</i> wurden verstopffet sampt den fenstern des himels ...
Gn 49, 25		mit segen von der <i>tieffe</i> der unden ligt ...
Ex 15, 5	das ander Buch Mose	Die <i>tieffe</i> hat sich bedeket / Sie fielen zu grund wie die steine ...
Ex 15, 8		Die <i>Tieffe</i> wallet von einander mitten im Meer ...
Deut 8, 7	Das funffte Buch Mose	Denn der HERR dein Gott füret dich inn ein gut Land / ein land da beche vnd brünnen vnd <i>tieffen</i> [seen 1534] innen sind ...
Deut 33, 13		Vnd zu Joseph sprach er / Sein Land ligt im Segen des HERRN / Da sind edle früchte vom Himmel /vom taw / vnd von der <i>tieffen</i> die hunden ligt.
Jb 28, 14		Der <i>abgrund</i> spricht / Sie ist in mir nicht / vnd das meer spricht / sie ist nicht bey mir / ...
Jb 38, 16		Bistu du in dem <i>grund des Meers</i> komen / vnd hast in den fusstapffen der <i>Tieffen</i> gewandelt ?
Jb 38, 30		Das das Wasser verborgen wird wie vnter steinen / Vnd die <i>Tieffe</i> oben gestehet.
Jb 41, 23		Er [Leviathan] mach die <i>Tieffe</i> gantz grawe ... [1545] Er achtet die <i>tieffe</i> wie ein alten grawen ... [1534]
Ps 33 (32), 7		Er [der Herr] helt das wasser im Meer zusammen / wie in einem Schlauch / legt die <i>Tieffen</i> ins verborgen.
Ps 35, 7	36,7	Deine Gerechtigkeit stehet wie die Berge Gottes / Vnd dein Recht wie <i>grosse Tieffe</i> .

Deuxième Partie : Problèmes d'histoire

Ps 41, 8	42, 8	Deine Flut rauschen daher (voce cataractarum) / das hie eine <i>tieffe</i> vnd da eine <i>tieffe</i> brausen.
Ps 70, 20	71,20	Vnd holest mich wieder aus der <i>tieffe</i> der Erden erauff.
Ps 76, 17	77,17	Die wasser sahen dich Gott /.../ Vnd die <i>Tieffen</i> tobeten.
Ps 77, 15	78, 15	Er reis die Felsen in der wüsten / Vnd trencket sie mit <i>Wasser die fülle ...</i>
Ps 103, 6	104,6	Mit der <i>Tieffe</i> dekkestu es / wie mit einem Kleid / Vnd Wasser stehen über den Bergen ...
Ps 105, 9	106,9	Vnd füret sie durch die <i>Tieffen</i> , wie in einer Wüsten ...
Ps 106, 26	107,26	Vnd sie gen Himel furen / vnd in <i>Abgrund</i> furen / Das jre Seele fur angst verzagte ...
Ps 134, 6	135,6	Alles was er wil / das thut er /Jm himel / auff Erden / im Meer / vnd in allen <i>Tieffen ...</i>
Ps 148, 7		Lobet den HEERN auff Erden / Jr Walfische vnd allen <i>Tieffen ...</i>
Pr 3, 20	Die Sprüche Salomo	Durch seine Weisheit sind die <i>Tieffen</i> zurteilet / vnd die Wolcken mit tau Trieffend gemacht ...
Pr 8, 24		Da die <i>Tieffen</i> noch nicht waren / da war ich schon bereit ...
Pr 8, 27		Da er die Himel beraitet / war ich daselbs / da er die <i>Tieffen</i> mit sein Ziel verfasst ...
Is 51, 10		Bistu nicht deer das Meer <i>deer grossen tieffen wasser</i> austrocket? der den <i>grund</i> des Meers zum Wege macht / das die erloseten da durch giengen ?
Is 63, 13	64,13	Der sie füret /durch die <i>Tieffe</i> wie die Rosse in der wüsten / die nicht straucheln ...
Ez 26, 19		Ich wil dich zu einer wüsten Stad machen / wie andere Stedte / da niemand inne wonet / vnd eine <i>grosse Flut</i> vber dich komen lassen / das dich grosse Wasser bedecken.
Ez 31, 4		Die wasser machten, das er gros ward / ... / vnd die <i>Tieffe</i> das er hoch wuchs / seine ströme giengen rings vmb seinen Stam her / vnd seine Beche zu allen bewmen im feld. [1545] Er hatte viel wassers / das er hoch ward / vnd <i>viel quellen</i> / das er starck ward. [1534]

Chapitre un

Ez 31, 15		Zu der Zeit / da er / einnter in die Helle fur / da machet ich ein trawren / das jn die <i>Tieffe</i> bedeckte / vnd deine ströme still stehen musten / vnd die grossen wasser nicht lauffen kunden.
Am 7, 4		Der HErr HERR zeigte mir ein Gesichte / Vnd sihe / Der HErr HERR rieff dem Fewr / da mit zu straffen / das solte eine grosse <i>Tieffe</i> verzehren / vnd fras schon ein teil dahin.
Jon 2, 6		Die <i>Tieffe</i> vmbringete mich Schilff mein Heubt ...
Hab 3, 10	IIII (III), 10	Dje Berge sahen dich / vnd jnen ward bange / Der wasserstrom fuhr da hin / Die <i>Tieffe</i> lies sich hören / Die Höhe hub die hende auff.
Lc 8, 31		<sup>30</sup> VND Jhesus fraget jn / vnd sprach / Wie heissestu? Er sprach / Legion / Denn es waren viel Teufel in jn gefaren. <sup>31</sup> Vnd sie baten jn, das er sie nicht hiesse in die <i>Tieffe</i> faren.
Rm 10, 7		Oder wer wil Hin ab in die <i>Tieffe</i> faren ?
Apc 9, 1	Die Offenbarung S. Johannis des Theologen	Vnd ich sahe einen Sternen gefallen vom Himmel auff die Erden / vnd jm ward der Schlüssel zum brunnen des <i>Abgrunds</i> gegeben.
Apc 9, 2		Vnd er thet den brun des <i>Abgrunds</i> auff /
Apc 9, 11		Vnd hatten vber sich einen König / einen Engel aus dem <i>abgrund</i> / ...
Apc 11, 7		So wird das Thier / das aus dem <i>Abgrund</i> auffsteiget / mit jnen ainen Streit halten / ...
Apc 17, 8		Das Thier / das du gesehen hast / ist gewesen / vnd ist nicht / vnd wird wider kommen aus dem <i>Abgrund</i> / ...
Apc 20, 1		Vnd ich sahe einen Engel vom Himel faren / der hatte den schlüssel zum <i>Abgrund</i> / ...
Apc 20, 3		Vnd warff jn (Satan) in den <i>Abgrund</i> / ...

Nulle illustration des principes exposés par Luther dans son Épître n'est meilleure que ce synoptique biblique. Pour un seul *terminus latinus*, Luther propose cinq variantes de traduction, voire six, si l'on prend en compte Ez 31, 4, dont la solution diffère entre 1534 et 1545 : *tieffe* (ou son pluriel *tieffen*) *seen*, *Abgrund*, *wasser die* [= in] *fülle*, *grosse flut* et, un peu à part, donc *viel quellen*. *Tieffe* et *Abgrund* sont les alternatives les plus courantes, les quatre autres n'apparaissant respectivement qu'une seule fois. Par là, l'intention de Luther est claire : elle renvoie à une tentative de clarification

du langage biblique. Son but comme celui de ses collaborateurs est, ainsi que son Épître sur la traduction l'a laissé entrevoir, tout pédagogique. Il s'agit de mettre la Bible à la portée des gens simples, quitte à en expliciter les images de la manière la plus plate. On gardera à l'esprit sa théorie de la plurivocité : le réemploi toujours à l'identique d'un même mot est impossible, si l'on considère que chaque terme a plusieurs acceptions. Un bon traducteur est celui qui possède un réservoir d'expressions en mesure de rendre dans leur variation chacun de ces niveaux de sens. Ces raisons font qu'ici une étude cas par cas de ces citations importe moins que la simple mise en évidence de ces divergences dans le vocabulaire de la Bible luthérienne. Un relevé des occurrences les plus typiques, précisément en ce qu'elles se démarquent les unes des autres suffira pour conclure.

En effet, Luther réduit doublement l'ambivalence du terme d'abysse, en accordant sa préférence à sa traduction par *tieffe*. Il le restreint à un aspect dimensionnel d'une part, « profondeur » étant une précision par rapport à un abîme dont on a vu, avec les Pères de l'Église, qu'il peut être aussi bien physique et métaphysique que moral. D'autre part, ce qui est profond n'est pas infini. Par ailleurs, Luther éclaire le symbole latin en le ramenant à la dimension prosaïque d'une métaphore de l'eau.

Cette dimension était certes présente dans la Vulgate, et l'on pourra même objecter que, ce faisant, Luther ne se démarque pas de la ligne interprétative dégagée par Augustin et Grégoire, qui avaient également mis *abyssus* en relation avec cette idée d'une profondeur océanique. Mais là où ceux-ci voyaient dans le texte biblique un langage symbolique, dont l'imprécision même permettait d'expliquer le rapport d'abîme, d'eau et de profondeur sur un mode d'équivalences, le Réformateur, en traduisant le terme d'*abyssus* le matérialise, et ce faisant il en fixe le sens. Preuve en est des synonymes qu'il trouve à *tieffe* : mers (*seen* : Dt 8, 7), grande marée ou vagues immenses (*grosse Flut* : Ez 26, 19), une première solution ayant été pour ce même passage *viel quellen* (de nombreuses sources) dans l'édition de 1534.

Ainsi, le registre que définit la nouvelle traduction d'Ez 26, 19 ne varie pas, même s'il est plus adapté : tout au plus y-a-t-il ici précision de l'image, avec l'établissement d'un rapport entre le déluge s'abattant sur la terre (Gn 7, 10 seq., en latin *aquae diluvii*, *diluvium*, dans la Bible luthérienne *Sinflut*) et la punition que Dieu inflige à la ville de Tyr. La traduction de Luther, qui joue sur la parenté des expressions déluge et flot en allemand, établit un rapport entre ces quatre termes : *abyssus* / *flut* / *diluvium* / *Sinflut* / (*grosse*) *flut*. On remarque également l'ajout de l'adjectif *groß*. Or, tout ce qui

est grand est mesurable, et ce qui est mesurable est fini. Il nous semble que la traduction d' « *in abyssus multa* » par « *wasser die fülle* » (Ps 78, 15) va dans le même sens : *abyssus* y est littéralement identifié à l'eau. Le passage de l'adjectif *multa* au complément de manière *die* [= in] *fülle*, à savoir « en abondance », témoigne également de l'effort linguistique de Luther. En effet, l'eau n'est pas un élément quantifiable comme tel. Parler d'eaux nombreuses en allemand, où son pluriel n'existe d'ailleurs pas, serait donc inepte. Une fois *abyssus* identifié à eau, Luther se montre conséquent dans le reste de son adaptation.

Ailleurs, dans le proverbe 8, 27-28, Luther utilise le même terme en allemand pour deux référents latins. La Vulgate a : « *Quando praeparabat caelos, aderam : Quando certa lege et gyro vallabat abyssos ; / Quando aethera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum* ». Or Luther traduit *abyssos* par « *die Tieffen* » et « *fontes aquarum* » par « *die Brünnen der tieffen* », instaurant ainsi une relation d'équivalence entre *abyssus*, *aqua* et *tieffe*.

On trouvera une autre preuve plus directe que celle fournie par ce travail d'interprétation, de l'effort luthérien de précision du terme d'abîme dans les nombreuses gloses auxquelles le Réformateur se livre en marge de l'un ou l'autre de ces passages, ainsi que dans les renvois systématiques qu'il fait à d'autres lieux bibliques, en particulier à l'épisode de la Mer Rouge relaté dans Ex 14, 21. Ils tirent en effet le symbole de l'abîme – lorsqu'il est rendu par *tieffe* – du côté de cette unique signification marine. Luther renvoie à cet extrait en marge du Ps 106, 9. Et il commente ainsi le Ps 41, 8 : « *comme cela est arrivé aux Égyptiens dans la Mer Rouge* ».

L'effort d'adaptation accompli par Luther pour ce psaume très important exige une analyse un peu plus poussée, dans la mesure où Augustin en avait fait la pierre d'angle de son interprétation d'un abîme, image de l'âme humaine ontologiquement déficiente. Luther gomme en effet la dimension allégorique, anthropomorphique, d'un abîme appelant un autre abîme. C'était pourtant la solution, visible encore sur le manuscrit luthérien, qu'il avait adoptée au début. Mais son essai pour traduire littéralement le phrasé latin est peu convainquant : « *Eine Tiefe ruft der andern in der Stimme* », à savoir : une profondeur appelle l'autre dans la voix. Conscient du caractère obscur en allemand de cette traduction, il la change, et par là l'interprète, dès 1531, pour une version qu'il estime plus claire, mais qui réduit considérablement le champ exégétique, ramenant cette allégorie mystérieuse à un tableau de la nature, à savoir les flots qui bouillonnent : « *Deine Flut rauschen daher / das hie eine tieffe vnd da eine*

*tieffe brausen* »<sup>28</sup>. Il éveille par là inéluctablement dans la mémoire du lecteur le souvenir de l'épisode de la Mer Rouge se séparant en deux murs d'eaux.

La conséquence de ce glissement du niveau allégorique à celui descriptif est simple : l'interprétation d'Augustin et de Grégoire ne peut en ce cas présent s'enraciner dans la Bible luthérienne. Privée de son support latin, elle perd tout son sens.

Cependant le Livre de Job confirme un tant soit peu le rapport établi par les frères Grimm entre *abyssus* et *Abgrund*, que l'on y rencontre une fois, en Jb 28, 14, alors que pour les autres citations, les traducteurs s'en sont tenus à leur choix initial de *tieffe*. Paradoxalement, cette unique occurrence renforce également notre interprétation du Ps 41, 8. En effet Jb 28, 14 est également une allégorie de l'abîme. Mais elle est ici si directe qu'il est impossible à Luther de par trop s'éloigner du texte, lui qui s'interdit malgré tout de transformer l'original plus qu'il n'est nécessaire, en particulier lorsqu'une adaptation représente une perte de sens par rapport au texte original<sup>29</sup>. Étrangement, cette fidélité au texte appelle une infidélité sur le plan du langage. Les principes de Luther sont en réalité toujours en balance, cet attachement qu'il témoigne au texte venant tempérer un esprit d'innovation qu'il juge sinon nécessaire.

Ainsi, c'est le terme de *tieffe* que Luther estime ici inadapté, car il est étrange qu'une profondeur, ou une masse d'eau, soit douée de parole : c'est pour Luther une raison de laisser de côté la première traduction justement trop matérielle. On pourra également expliquer cette variation sur le plan historique, en rappelant le propos de Luther dans son *Épître sur la traduction* : d'abord, il s'est fait aider pour le Livre de Job, particulièrement difficile, par Mélanchthon et Aurogallus. Or, à multiplicité de traducteurs, diversité de solutions. De plus, il précise que quelques semaines étaient parfois nécessaires pour traduire ne serait-ce que quelques lignes de ce Livre. Mais cela signifie également que l'adaptation de ce dernier en allemand est extrêmement fine et réfléchie.

Si le sens de *tieffe* est réduit à la dimension liquide dans tout l'Ancien Testament, on ne peut constater la même univocité en ce qui concerne le terme d'*Abgrund*. En effet, le Ps 107, 26 le reprend, mais dans un autre sens que Jb 28, 14 : il est ici posé antinomiquement à *Himmel*, au ciel. L'accent est donc ici sur l'antinomie, plus que sur le caractère dimensionnel qui lui est ainsi attribué.

---

<sup>28</sup> Tes flots grondent de là, de sorte que bouillonnent ici une profondeur et là une profondeur (ma trad.).

<sup>29</sup> Cf. WA, op. cit., 38, p. 13 : « À l'inverse, nous avons également parfois traduit exactement ces mots, même si nous eussions pu les redonner autrement et plus clairement, parce que c'étaient ces mots eux-mêmes qui importaient » (ma trad.).

La précision que ces sens respectifs de *tieffe* et d'*Abgrund* sont valables dans l'Ancien Testament n'est pas vaine. Le Nouveau Testament, dont on se rappellera que douze ans le séparent de la traduction complète des textes vetero-testamentaires, et dont Luther seul peut se targuer d'être l'auteur, connaît d'autres niveaux de sens que celui aquatique pour ces deux termes. Le plus étonnant est sans doute qu'on les y rencontre tous les deux, – à l'exclusion de tout autre –, pourvus d'une signification équivalente : ainsi, on relèvera le terme de *tieffe* dans son sens premier de gouffre en Lc 8, 31, et qui sera élargi, avec Rm 10, 7, au sens métaphysique de l'enfer, où il est alors un synonyme d'*Abgrund*, tel qu'il est employé sans aucune variation de vocabulaire ni de signification dans toute l'Apocalypse de saint Jean. Or, Grégoire en particulier avait interprété ces passages apocalyptiques en ce sens. Nous pouvons déjà conclure que c'est le seul niveau de compréhension que Luther reprend à son compte pour le terme d'*Abgrund*, et qu'il transmet tel quel : pour lui, *abyssus*, lorsqu'elle a le sens d'enfer, ne peut être bien rendue que par *Abgrund*.

Cependant, sa traduction même éradique la possibilité d'une transmission plus complète de l'héritage patristique. Paradoxalement, c'est la théorie luthérienne, en soi très fine, de la plurivocité même qui appauvrit les différents sens de l'abîme en les canalisant dans des directions différentes : il est impossible au lecteur allemand de faire le rapport entre l'abysse des livres deutéronomiques et celle de l'Apocalypse. Nous allons plus loin en affirmant que Luther coupe l'Allemagne protestante des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles de la tradition des Pères. Mais il est vrai que son ambition était toute autre.

Un regard sur le contenu des Livres deutérocanoniques, auxquels Luther accorde un nouveau droit d'entrée au sein de la bible traditionnelle, ne pourra que renforcer cette conclusion.

### c. Les Livres deutérocanoniques

L'effort réalisé par Luther est incomparable. Seul auteur de la traduction du Nouveau Testament, il s'est certes fait aider pour mener à bien l'immense tâche que représentait l'adaptation en allemand de l'Ancien Testament, mais cet appui même de la part du cercle de Wittenberg s'est limité à un travail de correction et d'amélioration. Il n'en va pas de même pour l'élaboration en langue allemande des Livres deutérocanoniques, où Luther cède la place à ses collaborateurs. Deux facteurs jouent ici : le temps et les maladies. Conscients des impatiences qui se font jour en Allemagne vis à vis de la sortie trop attendue de ce grand œuvre, et de la menace que représentent des tenta-

tives équivalentes mais concurrentes, les éditeurs doublent pour ainsi dire Luther en faisant imprimer une Bible complète, patchwork constitué de traductions diverses. Ainsi, l'imprimeur de Worms Peter Schöffer fait paraître en 1529 une « *Biblia beyder Allt vnd Newen Testaments Teutsch* », réunissant ce que Luther avait traduit de l'Ancien et du Nouveau Testament à la traduction, parue à Worms en 1527, des Prophètes, – elle est surnommée de ce fait « *Prophètes de Worms* » – et des Livres deutérocanoniques réalisée par Ludwig Hetzer († 1529) et Hans Denck († 1527). En 1529/1530, Wolfgang Köpfel emprunte la même voie en publiant à Strasbourg une semblable Bible « raccommodee » à l'aide de diverses pièces : le travail de Luther, la traduction des Prophètes de Hetzer et Denck, et enfin celle des Livres deutérocanoniques accomplie et éditée par le théologien zurichois Leo Jud († 1542)<sup>30</sup>.

Face à cette concurrence, Luther s'attelle à cet ultime morceau de bravoure. Il commence par travailler à l'Ecclésiaste (*Weisheit Salomoni*), qu'il pourra mener à bien, malgré un état de santé chancelant. Il en reverra le manuscrit avec Mélanchthon, absent auparavant. Mais dès 1532, alors qu'il a déjà entamé la traduction du Siracide (*Jesus Sirach, Ecclesiasticus*), la maladie l'empêche de poursuivre cette entreprise, dont il confie en partie le soin, et non plus simplement l'émendation, à Mélanchthon et Cruciger. Dès 1533, Mélanchthon et le théologien Justus Jonas endossent la responsabilité concernant les deux derniers textes deutérocanoniques à transcrire. À Mélanchthon, on doit la traduction des deux Livres de Maccabée, des deux morceaux « manquants » du Livre de Daniel, – intitulés « *Histoire de Suzanne et de Daniel* » et « *À propos de Bel et de Babel* », « *Du dragon de Babel* » –, et aussi sans doute du passage tiré d'Esther. Jonas se consacre aux derniers livres : Judith, Tobie (*Tobias*) et Baruch. Ce que l'en-tête des Livres deutérocanoniques ne révèle pas, – puisque seul le nom de Martin Luther y apparaît, et qu'il leur dédie, comme à chacun des livres bibliques, une étude en forme de prologue –, le vocabulaire le montre : les choix linguistiques représentés dans les livres deutérocanoniques, et dont l'examen des entrées d'*abyssus* donne un échantillon, différent, parfois même radicalement, de ceux assumés pour la partie principale des Écritures, dont Luther était l'auteur :

---

<sup>30</sup> Voir à ce propos l'introduction à l'édition de 1545 de la Bible luthérienne, op. cit., pp. 76-77.

## Chapitre un

Bible luthérienne	Intitulés ou localisation	Traduction
Judith 9, 8		passage non traduit
Dn 3, 55	Der Gesang der Dreien Menner im Fewr. Dani Iij aus den Griechischen: 31.[in 1534 = cap. V]	gelobet seiestu der du sitzest auff dem Cherubim / vnd müssest gepreiset vnd hoch gerhümet werden ewiglich.
Eccli 1, 2	das Buch Jesus Sirach: I, 3	Wer hat zuvor gemessen / wie hohe der Himel / wie breit die Erden / wie Tieff das Meer sein solte ?
Eccli 16, 18	16,17	<sup>17</sup> Denn sihe / der gantze Himel allenthalben / das Meer vnd Erden beben / <sup>18</sup> Berg vnd Tal zittern, wenn er heimsucht ...
Eccli 23, 28		Vnd dencket nicht / das die Augen des HERRN viel heller sind / denn die Sonne / vnd sehen alles was die Menschen thun / vnd schawen auch in die heimlichen winckel ...
Eccli 24, 8		<sup>8</sup> Vnd so tieff der Abgrund ist. <sup>9</sup> Allenthalben im Meer / allenthalben auff Erden / ...
Eccli 24, 39		Denn sein sinn ist reicher wede kein Meer / vnd sein wort tieffer denn kein Abgrund.
Eccli 42, 18	43, 18	Er allein erforschet den abgrund / Vnd der Menschen hertzen.
Eccli 43, 25		Durch sein wort / wehret er dem Meer, das es nicht ausreisse ...

Il ne peut y avoir d'écart plus grand entre ces différents traducteurs : en réalité, pas un de leurs choix ne recoupe ceux de Luther, car, même là où il semble y avoir identité de vocabulaire, il y a divergence quant à son sens.

On objectera que le modèle retenu ici n'est pas la Vulgate, mais la *Septuaginta* et le canon hébreu, et que cette unité dans le vocabulaire n'est sans doute née que sous la plume de saint Jérôme. Mais on se rappellera que la présente étude n'est effectuée que sous l'angle de l'héritage patristique. La question demeure : en quelle mesure Luther a-t-il intériorisé le travail conceptuel des Pères de l'Église et en favorise-t-il, même indirectement, la transmission.

Mais procédons par ordre : le Livre de Judith contenu dans la Septante est de loin plus imposant que ce que Jérôme en a redonné dans la Vulgate. Et pourtant, le passage qui nous concerne est précisément celui que Jonas néglige de restituer. Le cas d'Eccli 1, 2 est encore plus intéressant, puisqu'il offre une nouvelle traduction d'*abys-*

*sus* et dégrade l'ancienne au niveau d'un adjectif qualificatif. Le terme de *Meer* va certes dans le sens de l'interprétation luthérienne de l'abîme, puisque lui-même avait pu proposer en d'autres occasions le synonyme *see* comme possibilité de traduction. Mais cela ne contribue certes pas à simplifier une situation linguistique déjà inextricable. Quant au latin « *quid dimensus* », il est donc rendu par la locution « *wie tieff* », c'est-à-dire par l'équivalence même la plus courante pour *abyssus*. Eccli 16, 18 reprend à son tour le terme de *Meer*, sans pour autant que soit créée une unité linguistique. Enfin, l'on peut, comme pour le Livre de Judith, passer allègrement sur Eccli 23, 28, qui, correspondance sinon parfaite de la Vulgate, supprime précisément la parole latine : « *Et profundum abyssi, et hominum corda* ».

Cependant, dans Eccli 24, 8, on retrouve pour ainsi dire une vieille connaissance dans l'expression d'*Abgrund*, et il en va de même pour Eccli 24, 39. Dans ces deux citations, *Abgrund* reste accolé à l'adjectif *tieff*, qui n'est donc par là plus disponible, mais se heurte à son concurrent *Meer*. On ne peut se défaire de l'impression que l'exigence du style l'emporte ici sur l'unité de la traduction : on décline les termes disponibles, au fur et à mesure qu'ils sont déjà distribués. Autrement dit, *tieff* ayant déjà endossé le rôle de l'adjectif, *Meer* renvoyant à l'original et étant ainsi une traduction littérale obligée, on se rabat sur *Abgrund*, dont le référent s'était vu, quelques lignes plus tôt, attribuer un autre équivalent.

On retrouve une attitude plus logique dans le choix présidant à la traduction d'Eccli 42, 18, dans la mesure où le contexte interdit d'identifier *abyssus* à un élément liquide, puisqu'elle est ici associée au cœur humain. Cependant *Abgrund* dans le *Siracide* ne renvoie jamais à l'image apocalyptique de l'enfer. Enfin Eccli 43, 25 met une touche finale à cet imbroglio linguistique en en revenant à la solution première de *Meer* ! Reste Daniel : Justus en a justement négligé le passage, que ne contient que la Vulgate, de « *quis intueris abyssos* ».

La conclusion de ce chapitre est brève et sonne lapidaire : les principes de traduction de Luther sont cela même qui réduit à néant le travail spéculatif accompli par les Pères de l'Église. Grégoire et Augustin avaient décliné sur un triple mode l'idée métaphysique de l'imperfection ontologique, c'est-à-dire la privation de la lumière, et en avaient stratifié les divers niveaux au moyen du terme générique d'abîme.

Or, le Réformateur procède au mouvement inverse, précisant d'un mot nouveau chaque variation du sens d'abîme, en un éclatement de son unité sémantique. Ainsi ne propose-t-il pas moins de sept expressions pour rendre celui-ci : *tieffe(n)*, *Abgrund*,

*see(n), flut, wasser die fülle, (viele) quellen* et enfin *meer* dans les Livres deutérocanoniques. Ces locutions mêmes, encore que Luther entende justement par là différencier la multiplicité des sens d'abysse, autrement dit les préciser, sont également soumises à des variations internes, si bien que, dans notre perspective certes fort restrictive, le sentiment d'une certaine disparité s'accroît. Évoquons un instant l'hypothèse – absurde – d'une traduction de ces écrits patristiques sur la base de la Bible luthérienne, on n'y pourrait distinguer aucun sens, car il serait impossible de relier entre elles des démonstrations dont la première – la définition augustinienne de la matière comme quelque chose de déficient – conditionne les autres en sous-main, dans la mesure où leur dénominateur commun – l'idée d'abysse comme absence de lumière – se serait littéralement défait sous l'action de la traduction. On mentionnera encore une fois pour exemple la transformation qu'a fait subir Luther au très important Psaume 41, 8, réduisant cette allégorie – dont Augustin avait fait la base de son identification de l'abîme au cœur humain – à la représentation plastique d'un double pan d'eau, la rapportant expressément à l'épisode de la Mer Rouge.

En réalité, Luther ne conserve de la tradition patristique que l'idée d'un abîme image de l'enfer, cela dans l'Apocalypse de saint Jean, mais la restreint à l'idée de la profondeur, à l'image réaliste du gouffre. Et c'est seulement alors qu'il emploie le terme clef pour nous d'« *Abgrund* ». Les frères Grimm avaient posé l'équivalence reliant le terme latin d'origine biblique à l'allemand. Mais ce passage dans la langue de l'Allemagne protestante, s'il est indéniable, va de pair avec un appauvrissement conceptuel, et cela aux dépens de la dimension métaphysique présente dans la patristique, voire d'un niveau noétique, que l'identification eckhartienne de l'*abgrund* au *grund* et de ce dernier à l'intellect avait introduit.

Enfin une autre conclusion, plus réduite, s'impose. Un point commun entre une certaine tradition patristique se poursuivant au Moyen-âge, entre autres dans la personne de Maître Eckhart, puis entre Maître Eckhart et Jacob Böhme, nous avait semblé être l'intérêt qu'ils partageaient pour l'étude centrale de la Bible. Et c'est la Bible même qui aurait du fournir le fondement de réflexions parallèles s'enracinant dans le complexe de significations de l'abîme. Or, c'est paradoxalement la communauté même de cet objet qui coupe la réflexion böhmienne de la tradition latine la précédant.

## 2. L'utilisation böhmiene de Gn 1, 2

Comme toujours, ce paragraphe s'ouvre sur quelques remarques introductives, qui permettent de faire le lien avec les résultats acquis précédemment. On constatera en premier lieu la rareté des occurrences bibliques contenant originellement le terme latin d'*abyssus*. Quatre citations sont représentées : Gn 1, 2 ; Gn 8, 2 ; Gn 49, 25 ; Rm 10, 7. Enfin, Böhme renvoie, sans le citer, au Psaume 103 dans son entier. Néanmoins, seule Gn 1, 2 se voit l'objet d'un traitement particulier, ce qui justifie notre concentration sur ce passage. Par ailleurs, on comparera avec profit les emprunts böhmiens à l'adaptation luthérienne de la Bible. L'examen de chacun de ces segments bibliques livre en effet la preuve que la bible utilisée par Böhme est la version luthérienne de 1545. On ne constatera qu'une accommodation à l'allemand du XVII<sup>e</sup> siècle, l'écart avec la langue luthérienne, à négliger, grandissant évidemment dans l'édition de 1730 des œuvres de Böhme :

	Böhme	Luther
Gn 1, 2	Vnd es war finster auff der Tieffe / und der Geist Gottes schwebete auff dem Wasser ( <i>Aur</i> , c.18, pp. 326, 328 ; <i>MM</i> , c. 12 : 9, p. 76)	Vnd es war finster auff der Tieffe / Vnd der Geist Gottes schwebet auff dem Wasser.
Gn 8, 2	Und die Brunnen der Tieffe wurden verstopfet samt der Fenstern des Himmels ( <i>MM</i> , c. 32, 31, p. 295)	vnd die Brünne der tieffen wurden verstopffet sampt den fenstern des himels ...
Gn 49, 25	Mit Segen von der Tieffe die unten lieget ( <i>MM</i> , c. 77, 37, p. 880)	mit segen von der tieffe der unten ligt ...
Rm 10, 7	Oder wer will hinab in die Tieffe fahren ? ( <i>Gw</i> , c. 11 : 1, p. 184 ; <i>Urschriften II</i> , c. 11, p. 137 : tiffe)	Oder wer wil Hin ab in die Tieffe faren ?

L'unité du vocabulaire à prendre en compte ici facilite la comparaison, et fait comme une conclusion à nos précédentes études sur Eckhart et Luther : l'emploi de *Tieffe* dans ce contexte nous convie en effet à examiner le sens que Böhme y attache, à la lumière de ce qu'une étude semblable chez Eckhart a pu établir.

On rappellera en premier lieu la valeur accordée par le Maître thuringien à ce terme, son origine ainsi que le contexte de son application : sa provenance est double tout en s'ancrant exclusivement dans le Nouveau Testament. Tirée de Eph 3, 18, et comprise dans le contexte néoplatonicien du *Livre des 24 Philosophes*, elle renvoie à l'infinité de Dieu, lieu sans lieu mais remplissant cependant toute l'âme. S'appuyant sur l'Évangile de saint Matthieu, elle est l'exemplification de l'humiliation à laquelle l'homme doit se soumettre afin de s'élever. Son contexte est toujours celui de la naissance de Dieu dans l'âme. L'autre terme de notre comparaison est l'analyse de Gn 1, 2 par Eckhart. Il soumet cette citation à une exégèse tirée en partie d'Augustin et de Maïmonide, dans laquelle *abyssus* est identifiée à la matière ontologiquement déficiente, conception dont Eckhart fait son profit pour introduire ses doctrines de l'analogie et de la prédication.

Chez Böhme, lecteur de la Bible luthérienne, l'analyse de Gn 1, 2 et celle de *Tieffe* se recourent. Deux passages sont porteurs de l'interprétation böhmiennne : tout d'abord le chapitre XVIII d'*Aurora*, puis la version plus tardive contenue dans le chapitre 12 du *Mysterium Magnum*. La compréhension qu'a le Philosophe Teutonique de Gn 1, 2 reste fondamentalement la même. Seuls les moyens de l'exposition diffèrent.

#### a. La Natursprache comme instrument exégétique

Dans *Aurora*, Böhme procède à une explication « littérale », entendons ici mot à mot, de Gn 1, 1-2, en se servant de la *Natursprache*, la langue naturelle, qui mêle des observations de l'ordre de la phonétique avec, par delà l'idée traditionnelle et proprement théologique du caractère performatif de la parole divine, l'affirmation que l'enveloppe des mots n'est pas conventionnelle mais dépositaire de l'être de la chose désignée ; ou pour reprendre une idée développée plus tardivement par Böhme, les mots sont la signature des choses et non leur signe (conventionnel)<sup>31</sup>. La compréhension de la langue naturelle par Böhme est ontologique, ou réaliste, et non nominaliste. On relèvera entre

---

<sup>31</sup> Cf. *Sg*, chp. II, p. 519, 2-10 : « Dann die natur hat jedem dinge seine spraache (nach seiner Essentz vnd gestaltniß) gegeben / dann auß der Essentz vhrsta(e)ndet die spraache oder der hall / von derselben Essentz fiat kompt der Essentz qualitet / in dem außgehenden hall oder krafft / ... : ein jedes ding hat seinen Mund zur offenbarung / vnd das ist die Naturspraache / daraus jedes ding auß seiner eigenschafft redet ». Autres définitions de la *Natursprache* : *Aur*, chp. 20, p. 373, 8-11 : « Dan das ist die Wurtzel oder Mutter aller Sprachen / die in dieser Welt seind / und stehet die gantze vollko(e)mliche erka(e)ntnus aller dingen hierinnen » ; *IhM* : SS IV, texte 7, p. 105, n. 6 ; *MM* : SS VII, chp. 35, p. 330, n. 48.

autres choses que ce réalisme ontologique rejoint celui professé par Luther, voire est influencé par ce dernier. Deux points en effet montrent un accord parfait entre le Réformateur et le penseur de Görlitz : L'utilisation « sensuelle »<sup>32</sup> de la langue allemande d'une part et l'affirmation que le langage vernaculaire est tout aussi bien dépositaire de la vérité divine que les langues « sacrées » latine, grecque et hébraïque<sup>33</sup>. Définissant Dieu comme bonté et miséricorde, Böhme lit dans le nom même de *barmhertzig* ces qualités (c'est-dire deux des sept qualités), sous-entendant la douceur s'élevant hors de la qualité amère. Aussi avertit-il le lecteur avant que d'en passer à l'analyse « naturelle », syllabe par syllabe, du terme de *barmhertzig*, de la nécessité métaphysique de bien saisir sa propre langue : « Dan verstehe nur deiner mutter sprache recht / du hast so tiefen grund darinnen / als in der Hebraischen oder Lateinischen / ob sich gleich die gela(e)rthen darinnen erheben / wie eine stoltze Braut / es kummert nichts »<sup>34</sup>.

*Tieffe*, en relation avec les ténèbres, est le terme utilisé dans ce contexte exégétique par Böhme pour désigner ce *Salitter* corrompu, à savoir l'immatérielle matière divine, – le troisième principe faisant un corps transparent aux sept sources-esprits –, et que Lucifer a rendu dur et âpre. C'est ici que se situe la création de la terre : elle est ainsi une réparation de la corruption du *Salitter* divin par Lucifer : en créant le ciel et la terre, la Déité saisit ensemble à nouveau les deux principes de la lumière et de la colère afin que la terre ne soit pas uniquement une vallée des ténèbres (*finster-thal*)<sup>35</sup> : « weil aber die gantze tieffe in der dritten geburth gar finster war von wegen des ver-

<sup>32</sup> Le terme est de Böhme, qui met en rapport chaque langue avec le pays où elle s'enracine, en ce qu'elle se manifeste par des qualités sensuelles en accord avec son pays d'origine ; Cf. *MM* : SS VII, chp. 35, p. 336, n. 74 : « So hatte Er iedem Volck eine Sprache ero(e)ffnet, wie es in einem Lande wohnen wu(e)rde, die sich unter dieselbe sensualische Qualita(e)t schickete und damit concordirte ». On soulignera l'emploi dans ce contexte du verbe *concordiren*, cette idée de concordance étant une pièce maîtresse de la théosophie böhmiennne.

<sup>33</sup> Sur le caractère sacré de ces trois langues, cf. *IhM* : SS IV, texte 7, p. 106, n. 7-9, ; *MM* : SS VII, chp. 35, p. 333, n. 62. Sur le mythe de la langue naturelle, le problème des trois langues sacrées, et l'influence de la théorie böhmiennne sur Leibniz, cf. Virginie Pektaş, *Langue naturelle-langue universelle. La Natur-Sprache böhmienne et la réflexion leibnizienne sur le langage*, dans : *Leibniz et les puissances du Langage*, éd. Dominique Berlioz et Frédéric Nef, Paris 2005, pp. 43-53.

<sup>34</sup> *Aur*, chp. 8, p. 134, 3-6 : Contente-toi alors de bien comprendre ta langue maternelle, tu y a un fondement aussi profond que dans l'hébreu ou le latin, même si dans le même temps les Docteurs se dressent à ce propos comme une fière fiancée, cela n'a pas d'importance.

<sup>35</sup> *Aur*, chp. 18, p. 320, 17.

derbten Salitters der erden und steine / so konte es die Gottheit nicht also erdulden / sondern schuff die erde und steine zusammen auff einen klumpen »<sup>36</sup>.

C'est à ce double événement, la corruption et la création, que font allusion les deux premiers versets de la Genèse. Böhme y voit en effet le rétablissement du principe de la lumière dans la troisième naissance, ce qu'il prouve à l'aide de la langue naturelle. On ne redonnera pas ici dans le détail cette analyse théosophico-linguistique<sup>37</sup>. Mais on remarquera cependant que Böhme lui applique son schéma d'un processus trinitaire : la colère, l'amour, la corporéité, ou encore le Père, le Fils, l'Esprit. La suite des syllabes formant Gn 1, 1 s'interprète dialectiquement comme une fermeture ou un recul devant le principe de la colère (syllabes fermées ou se prononçant dans l'arrière-gorge comme le < r > de *erden*, ou encore prisonnières, *gefangen*), une semi-ouverture (syllabe ouverte puis fermée, ou à moitié dedans, à moitié dehors, *halb draussen und halb drinnen*) et une ouverture ou une sortie (syllabes ouvertes). On rendra ce processus dans un tableau :

Syllabes fermées	Syllabes semi-ouvertes	Syllabes ouvertes
AM	AN	FANG
	SCHUF	
HJM	GOTT	MEL
ER	UND	DEN

Les syllabes semi-ouvertes représentent un basculement toujours plus accentué du côté du principe de la lumière. L'emplacement réservé à la copule *und* rend parfaitement son rôle médiateur, grammaticalement et métaphysiquement.

Böhme ne se livre pas à une analyse linguistique aussi détaillée de Gn 1, 2, mais l'identification de *Tieffe* avec le *Salitter* corrompu se voit réitérée, à l'occasion d'une distinction aussi subtile qu'essentielle entre les deux prépositions *AUF* et *JN*, et qui n'est pas sans rappeler celle d'Augustin en la même occasion. La première, signe d'extériorité, renvoie à la troisième naissance, elle-même la plus extérieure. La seconde désigne la naissance intérieure, autrement dit la première naissance. Or, c'est la pre-

<sup>36</sup> Ibid., p. 320, 24-27 : Mais parce que la profondeur (l'abîme) dans la troisième naissance était complètement ténébreuse à cause du *Salitter* corrompu de la terre et des pierres, la Dérité ne put supporter ceci, mais créa la terre et les pierres ensemble en un bloc. Selon qu'on traduit *tieffe* littéralement ou par rapport à son référent latin *abyssus*, on aura profondeur ou abîme.

<sup>37</sup> Voir pour une analyse détaillée de ce passage, Günther Bonheim, *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme*, Würzburg 1992, pp. 290-294.

mière préposition qu'emploie Moïse dans Gn 1, 2. Par là, il indique que le mouvement de corruption provoqué par Lucifer n'a atteint que le troisième principe et non pas celui le plus intérieur. Aussi les ténèbres ne règnent-elles que *sur* et non *dans* l'abîme ou la profondeur : « Dann Moses schreibt : Vnd es war finster auff der tieffe / & c. Gen. I. Das Wort AVF / bedeut die eusserste Geburth / und das Wort JN / bedeut die Innerste Geburth »<sup>38</sup>.

Cette distinction et ce mouvement divin de réfection font que, si le principe de la colère ne pénètre pas, ou ne saisit pas le principe de lumière, celui-ci n'en réside pas moins dans le troisième principe.

Il peut sembler difficile ici de différencier entre l'analyse eckhartienne et celle de Böhme. On a même pu distinguer dans cette dernière un accent augustinien. Ainsi, pour Eckhart, *abyssus* est équivalent à la matière. *Tieffe* renvoie chez Böhme au réveil de la colère divine, autrement dit à la coagulation, la matérialisation, la corruption du troisième principe. En réalité, il subsiste une différence de taille : la création est comprise par Böhme comme une réparation, dans son œuvre de jeunesse comme dans celle de la maturité : la rébellion et la chute de Lucifer, en réveillant le principe de la colère, corrompent, en le matérialisant, le *Salitter*, la matière ou terre originelle, paradisiaque, le coagulant, l'obscurcissant. Ceci rend nécessaire une correction, un *second* mouvement de Dieu visant à rétablir l'équilibre des deux principes, qui habitent du coup l'un dans l'autre, à défaut de restaurer la suprématie du principe de la lumière (ce qui n'advient qu'au jugement dernier, avec la séparation des deux principes).

Il semble qu'on pourrait voir dans ce thème de la réparation et d'une création survenant après coup, une recreation en quelque sorte, un emprunt à la Cabale juive, plus précisément lourianique<sup>39</sup> : les deux idées, celle de la brisure des vases libérant la puissance du mal et rompant l'équilibre originel<sup>40</sup>, et celle de la restauration ou de la réfection, *Tiqoun*, en sont en effet deux des pièces maîtresses<sup>41</sup>. Ainsi, l'influence de la Cabale juive se fait déjà sentir dans l'*Aurora*. On se rappelle que de tels éléments caba-

<sup>38</sup> *Aur*, chp. 18, p. 326, 16-18 : Car Moïse écrit : Et il faisait sombre sur la profondeur, etc. Gn 1. Le mot « sur » signifie la naissance la plus extérieure et le mot « dans » signifie la naissance la plus intérieure. Là encore, il conviendra, face à cette traduction basée sur la vision luthérienne de ce passage, de se rappeler l'original de la Vulgate.

<sup>39</sup> Sur Isaac Louria, voir Charles Mopsik, *Les grands textes de la Cabale*, Lagrasse 1993, chp. IX, pp. 491-523.

<sup>40</sup> Id., p. 494.

<sup>41</sup> Id., p. 491 : « Tout est l'occasion d'un tiqoun (restauration ou réfection), visant soit à écarter les forces du mal soit à réparer les multiples aspects du monde divin ».

listiques se peuvent déjà lire chez Paracelse. auquel Böhme avait déjà emprunté sa philosophie de la nature, transposant en outre la conceptualité et les principes alchimiques du médecin de Hohenheim dans sa théosophie. Mais c'est avec la rencontre de Böhme et du docteur Balthazar Walter, familier de la Cabale lourianique que cette influence se précise. Les écrits ultérieurs de Böhme réalisent la jonction des éléments alchimiques et cabalistiques transmis par Paracelse avec la pensée de Louriä.

La troisième naissance, la plus extérieure, est le saisissement de la nature (*Begreiflichkeit der Natur*). Saisissement et coagulation ne sont pas ici à confondre : cette matière divine, ce *Salitter*<sup>42</sup>, n'est pas faite de terre et de pierre, mais il est une matière transparente dans laquelle la lumière règne, et où les sept qualités s'harmonisent<sup>43</sup>. C'est cette troisième naissance que Lucifer corrompt par son acte de rébellion, en rompant l'équilibre des deux principes de la lumière et de la colère de Dieu qu'il éveille ou allume<sup>44</sup>. L'harmonie fait place au combat de la lumière et de la colère (*das Ringen des Liechts ; das Ringen des Zornes*)<sup>45</sup>. Les anges, tombés avec Lucifer, deviennent créatures. On remarque ici une différence équivalente, mais non identique, chez Böhme entre *geburth*, qui est divine, et *creatur*, qui représente une chute et une matérialisation, une corporéisation, à celle subsistant chez Eckhart entre le processus de

<sup>42</sup> Pour une définition du *Salitter* ou *Salniter* divin (littéralement sel nitrique) voir *Aur*, chp. 4, p. 82, où Böhme, définissant la terre par rapport à cette « matière première », déclare : « Die [i. e. die erde] ist fu (e)r jhrer verderbung ein solcher Salniter gewesen / aber nicht also harte / kalt / bitter / sawer und finster / sondern gleich der tieffe oder dem himmel / gantz helle und rein / darinnen alle kra(e)ffte seind gut / scho(e)n und himmlisch gewesen / aber Fu(e)rst Lucifer hats also verderbert ». Dans la suite des adjectifs décrivant la terre corrompue, on reconnaîtra ce qui distingue la troisième des sept qualités, amère (*bitter*), principe de la coagulation. Sur l'histoire de ce terme et son emploi chez Böhme comme un synonyme du troisième principe ou de la septième qualité (être, corps), voir le commentaire de F. van Ingen, op. cit., p. 930. On remarquera également à cette occasion le manque d'unité dans le vocabulaire de Böhme, puisque *Tieffe* est ici utilisée dans un sens positif, avant la corruption du *Salitter* comme synonyme du ciel, en une allusion probable à la clarté « profonde » de celui-ci.

<sup>43</sup> Id., chp. 17, p. 317, 14-20 : « NVn die dritte geburth ist die begreiflichkeit der Natur / die ist fu(e)r der zeit des Zornes Gottes du(e)nne / lieblich und helle gewesen / daß die Quell-geister haben ko(e)nnen durch alles sehen. Es ist darinnen weder steine noch erde gewesen / und hat auch kein solch beschaffen liecht bedurfft wie ietzo / sondern das Liecht hat sich u(e)ber-all in der mitten gebohren / und ist alles im Liechte gestanden ».

<sup>44</sup> Ibid., p. 317, 21-22 : « Als aber Ko(e)nig Lucifer ist geschaffen worden / so hat er in dieser 3. Geburth den Zorn Gottes erwecket ». Un peu plus bas, à la ligne 24 de la même page, Böhme emploie le verbe *anzu(e)nden*, allumer.

<sup>45</sup> Id., p. 318, 18.

l'engendrement (*producere sive facere*), paradigme de la justice éternelle et du juste, du Père et du Fils, et celui de la naissance, processus temporel<sup>46</sup>.

Dans le *Mysterium Magnum*, c'est la théorie des sept qualités qui charpente l'analyse böhmienne, ainsi que la dialectique des deux principes du Bien et du Mal. Le thème parcourait certes en filigrane le précédent emprunt à l'*Aurore* – comment en pourrait-il être autrement puisque c'est là le leitmotiv rythmant toute la pensée böhmienne – mais l'accent est ici plus précis. Cependant, dans les deux cas, le fond interprétatif reste le même : en accord avec la relation de Moïse, du moins au premier regard, Böhme voit dans le dit passage une exposition de la création : à savoir la séparation des deux principes opposés du Bien et du Mal. La doctrine de la création böhmienne s'insère en effet dans sa théorie des trois principes et des sept qualités. Encore convient-il ici de différencier entre la création, qui renvoie à la coagulation de la matière terrestre, et l'idée de la naissance appliquée à ces trois principes. Böhme dénombre en effet dans l'*Aurora* trois naissances, ou plutôt une triple naissance dans la nature (« *Dreyfache geburth in der Natur* »<sup>47</sup>), précision d'autant plus importante que l'on considère comme caractéristique de l'*Aurora* le fait que ce mouvement n'est pas intra-divin au sens propre du terme (même si la nature est ici divine) : il n'y a pas encore de théogonie à proprement parler dans le premier ouvrage böhmien. La Dêité engendre certes la nature divine qui la manifeste et dans laquelle elle se manifeste, mais ce processus dynamique ne la gagne pas ; au contraire elle le provoque : la Dêité ne s'engendre pas.

À cette triple naissance correspond un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, ou encore du plus caché au plus saisissable : la naissance la plus intérieure reçoit dans l'*Aurora* le titre de naissance de la lumière ou monde de la lumière (*Liecht*). Cette naissance de la lumière a son origine dans les sept sources-esprits (*Quell-geister*), bien que ceux-ci ne puissent saisir (*begreifen*) celle-là<sup>48</sup>. La seconde naissance est celle des sept sources-esprits : d'abord l'astringent (*herbe*), le doux (*su(e)sse*), l'amer (*bitter*), la chaleur (*Hitze*),

<sup>46</sup> Cf. Maître Eckhart, *In Gen. II* : LW I, pp. 514-515, n. 47, sur la différence du mode de production entre Dieu, chez qui le dire est égal au faire, et le bâtisseur chez qui dire (le plan de la maison) et faire (la nécessité de recourir à des matériaux extérieurs) divergent. Pour le paradigme du juste et de la justice, le fait que la justice descende toute entière dans le juste, et que le juste et la justice soient un, cf. id., p. 616, n. 147 : « *Iustitia enim omnia, quae iustitiae sunt, per se ipsam et se ipsam totam et se ipsa sine medio manifestat, pandit et expandit et transfundit in ipsum iustum, in quantum iustus est* ». Id., pp. 618-619, n. 149 : « *Solitudo, quia iustitia et iustus ut sic unum solum est ; iustus enim et iustitia sola iustitia est. Iustus enim solam iustitiam significat, sicut album solam albedinem* ».

<sup>47</sup> Cf. *Aur.* chp. 18, p. 315, 17.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 315, 20-27.

l'amour (*Liebe*), le ton (*Thon*), qui engendre le son, le septième étant la nature (*Natur*) ou l'être corporel (*corporliche wesen*) où se reposent les six esprits qui l'ont engendré. Autrement dit le septième esprit est la réalisation au double sens de ce mot (ce qui est réalisé et ce qui réalise) des autres esprits qu'il contient et à qui il fait un corps<sup>49</sup>.

Cette liste des qualités demeure constante dans l'œuvre böhmiennne, quelle que soit la forme qu'elle adopte : liste des qualités, des métaux, des couleurs, des jours, des complexions, des planètes : le mode de fonctionnement est également celui des correspondances. Là encore, Böhme est bien un enfant du siècle : nous avons déjà mentionné la provenance alchimique et hermétique de ce schème, qu'il a pu puiser chez Paracelse, outre qu'il est aussi représentatif de l'état de la science de la nature aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Mais cette théorie du macrocosme est également en germe dans l'antique science de la médecine telle que la pratiquait Galien, et qui demeure vivante, par delà le rejet que fait Paracelse de la théorie des humeurs du médecin grec, avec le maintien de l'idée des complexions. L'intrication de ce thème avec la théorie des sept qualités, le fait que Böhme soit l'auteur d'un opuscule portant ce titre<sup>50</sup>, font qu'une digression en forme d'historique de la doctrine des complexions s'impose.

#### b. Théorie des complexions et doctrine des planètes

Nous nous appuyerons ici principalement sur l'étude effectuée par Raymond Klíbansky, *Saturn and Melancholy*<sup>51</sup>. C'est à elle que nous renvoyons pour le détail de cette analyse, que nous ne faisons que simplifier.

Le terme même de complexion ne se comprend qu'en relation avec trois autres concepts : les éléments cosmiques (feu, air, eau, terre), les planètes au nombre de sept et les humeurs (sang, bile jaune, bile noire, phlegme). L'explication de leur lien repose là encore sur l'idée remontant à l'antiquité d'un macrocosme et d'un microcosme qui se correspondent<sup>52</sup>. La notion d'humeur elle-même provient du domaine de la médecine empirique. Deux écoles en particulier se font les chantres de cette doctrine : l'école de Galien et celle pythagoricienne. Il s'agit d'expliquer, et de traiter, l'origine des maladies, en en découvrant les principes. Mais l'établissement de ce système

---

<sup>49</sup> Id., p. 316, 23-317, 10 ; Cf. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, op. cit., pp. 129-130.

<sup>50</sup> *De quatuor complexionibus oder Trost-Schrift von vier Complexionen* : SS IV, pp. 221-252.

<sup>51</sup> Raymond Klíbansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the history of natural Philosophie, Religion and Art*, Londres 1964.

<sup>52</sup> Id., p. 3.

comme harmonisation des membres cosmiques, physiques et naturels repose sur trois présupposés propres à la philosophie grecque, et que Klibansky définit ainsi :

1. La recherche d'éléments primaires simples, ou de qualités, sur lesquels la structure complexe et en apparence irrationnelle du macrocosme et du microcosme se grefferait directement.

2. L'urgence de trouver une expression numérique pour le composé formé du corps et de l'esprit.

3. La théorie de l'harmonie, symétrie, isonomie, exprimant la proportion parfaite des parties, matières, facultés, théorie propre à la pensée grecque jusque Plotin<sup>53</sup>.

La combinaison de tous ces éléments en une doctrine humoraliste est due à l'auteur du *Peri phusios anthropon*, attribué par Galien à Hippocrate, et où humeurs, qualités et saisons sont reliées en un schéma qui vaudra pour les deux siècles suivants<sup>54</sup> :

Humeur	Saisons	Qualités
sang	printemps	chaud et humide
bile jaune	été	chaud et sec
bile noire	automne	froid et sec
phlegme	hiver	froid et humide

Sur l'idée des saisons se greffera plus tard celle des quatre âges de l'homme : l'enfance, l'adolescence, l'âge adulte, la vieillesse, et des quatre tempéraments leur correspondant : sanguin, colérique, mélancolique, phlegmatique. On retrouve ici dans l'idée que tout ce qui existe est formé de qualités contraires dont le rapport est déterminant, la doctrine des qualités que Paracelse et le cabaliste Cornelius Agrippa font reflleurir dans l'Allemagne du XVII<sup>e</sup> siècle, et dont Böhme la leur empruntant fait la pierre angulaire de sa propre théorie des sept qualités.

Mais elle reçoit son expression la plus achevée dans un écrit encore attribué au Moyen-âge à Aristote, que l'on suppose à tort l'auteur de toute une série de *Problemata* : le problème XXX, I<sup>55</sup>, auquel sa pseudo paternité aristotélicienne confère dès le XIII<sup>e</sup> siècle une autorité immense<sup>56</sup>, traite plus précisément du rapport entre une haute intelligence et une complexion mélancolique, ainsi que de l'origine physiologi-

<sup>53</sup> Id., p. 4.

<sup>54</sup> Id., p. 10.

<sup>55</sup> Pseudo-Aristote, *Problemata physica*, éd. Ruelle, Leipzig 1922 et Klibansky, op. cit., p. 18-29.

<sup>56</sup> Les *Problemata physica* seront traduits du grec entre 1258 et 1266 par Bartholomée de Messine. Cf. *Die Übersetzungen der ps.-aristotelischen Problemata durch Bartholomaeus von Messina* : texte et recherches sur le livre premier par Rudolf Seligsohn, Berlin 1934.

que de la mélancolie : la bile noire. Klibansky en redonne l'intégralité dans son étude, pourvoyant l'original grec d'une traduction en anglais.

Dans tous les cas ce schéma devient une évidence qui n'est plus remise en doute au Moyen-âge<sup>57</sup>. Ainsi, Guillaume de Conches introduit dans sa *Philosophia* la doctrine des humeurs au sein de la cosmologie chrétienne : l'homme parfait, qui ressemble à Adam avant qu'il ait péché, est défini comme un *homo sanguinis*, dans lequel les deux qualités originelles conservent leur *aequalitas*<sup>58</sup>. On retrouve aussi l'idée d'un *Adam Kadmon*, propre à la Cabale juive et chrétienne. Enfin, la doctrine des « tempéraments », dépassant le cadre de l'érudition scolastique, devient commune, populaire, comme le prouvent des vers mnémoniques écrits à Salerne, où ces quatre « tempéraments » sont décrits en fonction des caractères qu'ils engendrent<sup>59</sup>.

Mais on retrouve aussi ce schéma dans un sermon de Maître Eckhart contenu dans l'édition Pfeiffer (et dont Klibansky met en doute la paternité), la *Predigt LXVII*<sup>60</sup>, glose de Lc 21, 26 : *Virtutes caelorum movebuntur*. Reprenant le thème bien eckhartien de la divinisation de l'âme, l'auteur voit dans l'imitation du mouvement du ciel, i. e. le mouvement circulaire (qui, dans le monde de la physique aristotélicienne, est le mouvement le plus parfait se rapprochant de l'immobilité divine), autrement dit dans le mouvement de l'âme, ou de l'intellect, faisant retour sur elle-même ou sur son origine,

<sup>57</sup> C'est ce que l'on peut constater à la lecture de l'anonyme « *De mundo constitutione* » imprimé avant 1135 parmi les œuvres de Bède dans : PL, vol. CXL, Paris 1862, col. 88 I D : « Sunt enim quattuor humores in homine, qui imitantur diversa ; crescunt in diversis temporibus, regnant in diversis aetatibus. sanguis imitatur aerem, crescit in vere, regnat in pueritia. Cholera imitatur ignem, crescit in aestate, regnat in maturitate. Phlegma imitatur aquam, crescit in hieme, regnat in senectute. Hi cum nec plus nec minus iuste exuberant, viget homo ».

<sup>58</sup> Klibansky, op. cit., p. 102.

<sup>59</sup> Carlo Pascal, *Poesia latina medievale*, Catania 1907, p. 114 et Klibansky, op. cit., p. 114 : « Mel. Invidus et tristis, cupidus, dextraeque tenacis / non expers fraudis, timidus, lubeique coloris. Sang. largus, amans, hilaris, ridens, rubeique coloris / cantans, carnosus, satis audax atque benignus. Chol. Hirsutus, fallax, iracundus, prodigus, audax, / astutus, gracilis, siccus croceique coloris. Phlegm. Hic somnolentus, piger, in sputamine multus, / huic hebes et sensus, pinguis facies, color albus ». / On trouve dans un manuscrit du XIII<sup>e</sup> (Klibansky, op. cit., p. 114) une addition à cette pièce de poésie, dans laquelle tempéraments, éléments cosmiques, saisons et qualités contraires sont associés : « Sang. Consona sunt aer, puericia verque / (calida et humida appetit et petit rubeas et turbea). Chol. Conveniunt estas, ignis coleraque iuventus / (calida et sicca appetit et non petit rubea et clara). Mel. Autumpnus, terra, melancolia, senectus / (frigida et sicca, non appetit et non petit alba et clara). Phlegm. Flecma latex et hyemps, senium sibi consociatur / (frigida et humida non appetit et petit alba et turbida) ».

<sup>60</sup> *Pr. LXVII* : Pfeiffer II, p. 209-214.

la possibilité même de cette divinisation<sup>61</sup>. Dans ce contexte, soulignant que le créateur a orné le ciel de sept astres, il pose que l'âme divinisée, ciel spirituel, se voit également parée, sur le mode spirituel, des ces sept planètes, à savoir : Saturne, le purificateur (*fürber*), Jupiter le bienveillant (*gunster*), Mars le colérique (*zürner*), le soleil dispensateur de lumière (*liuhter*) et Venus de l'amour (*liebtrager*), Mercure le victorieux (*gewinner*), la lune messagère (*loufer*)<sup>62</sup>. Cependant, la reprise du schéma septénaire des planètes par le prédicateur ne se fait que de manière restrictive, selon les paramètres définis par Augustin quant au nombre sept<sup>63</sup> : les sept planètes sont reliées aux sept béatitudes chantées dans le Sermon sur la montagne (Mt 5, 1-12), la huitième étant laissée de côté par Augustin, et « par » Eckhart, afin de sauver le septénaire<sup>64</sup>.

On notera enfin que le *problème XXX, 1* réapparaît dans le *De occulta Philosophia* de Cornelius Agrippa, autrement dit dans un contexte résolument cabalistique<sup>65</sup>.

### c. Mythe de la création et jeu des sept qualités

L'exposition que fait Böhme de Gn 1, 2 dans le *Mysterium Magnum* ne diffère que dans sa forme de celle développée dans l'*Aurora*. En réalité, il faut distinguer derrière le rapport de Moïse sur l'œuvre des sept jours une signification autrement subtile. D'une manière générale est accordé au récit mosaïque un statut mythique, parabolique, dont il convient de déchiffrer le vrai sens, à savoir le mouvement théogonique divin que régit le jeu des principes. Ainsi, ces sept jours ne sont que le signe, le symbole des sept qualités :

---

<sup>61</sup> Id., p. 211 : « Will denne diu sêle werden ein geistlich himel, sô sol si ziehen an die êwikeit irs wesens und in daz umbegencliche widergên irs urspringes und an ir hoechten niderflûzzekeit in die nidersten krefte ».

<sup>62</sup> Id., p. 212.

<sup>63</sup> Augustin, PL 34, p. 123 seq.

<sup>64</sup> *Pr. LXVII* : Pfeiffer II, p. 213 : Nous redonnons ici les équivalences des planètes avec les versets tirés du *Sermon sur la montagne* : Saturne : Mt 5, 8 ; Jupiter : Mt 5, 4 ; Mars : Mt 5, 10 ; soleil : Mt 5, 6 ; Venus : Mt 5, 5 ; Mercure : Mt 5, 3 ; lune : Mt 5, 9.

<sup>65</sup> Cornelius Agrippa, *De occulta Philosophia*, éd. V. Perrone Compagni, New York, Cologne 1992, p. 212 : « ... quam divinationem Aristoteles furorem vocat et ab humore melencholico procedere docet in tractatu de divinatione ... et in Problematis ait Sibyllas et Bacchides et Niceratum Syracusanorum et Amonem a naturali melancholica complexione fuisse divinatores atque poetas ». Id., p. 213 : « ... et hoc est quod intendit Aristoteles in libro Problematum : « Ex melancholia, iniqui, quidam facti sunt sicut divini, praedicientes futura et quidam facti sunt poetae » ».

« Und obwol das Gescho(e)pfe in einer solchen Zeit, als in sechs Tage-La(e)ngen ist vollendet worden, so haben die Tagwercke doch gar viel einen subtilern Verstand : Denn es werden die sieben Eigenschaften darunter verstanden, da ihr sechs zum wirklichen Regiment zum Guten und Bo(e)sen gehö(e)ren; und der siebente, als das Wesen, ist die Ruhe, darinnen die andern Eigenschaften ruhen »<sup>66</sup>.

Rien que cette citation met en scène trois niveaux différents de réalités : le plus bas et le plus prosaïque est celui du monde physique et effectivement créé dans le temps. Il n'est cependant qu'un reflet du septénaire divin, lequel à son tour ne se comprend que dans sa distribution selon les deux principes opposés du bien et du mal. L'intrication de ces divers échelons est présente dans toute l'œuvre de Böhme : outre dans son opuscule sur les complexions, on retrouve trace de l'interaction de ces divers domaines dans cinq tableaux, l'un contenu dans le *Mysterium Magnum*, les trois autres dans ses *Tabulae principiorum* et intitulés respectivement *Tetragrammaton*, où le point de vue est divin, *Macrocosmos* qui considère la nature, et *Microcosmos*, où le processus septuple est pris dans l'homme, lequel n'est rien d'autre qu'un petit monde : chacun de ces trois niveaux se correspond évidemment. Le dernier a son lieu dans le « lexique » qu'établit Böhme des concepts clef de sa doctrine, La *Clavis* : là, le cordonnier met une fois de plus à plat la correspondance subsistant entre les planètes et les sept qualités, dont la distribution se fait selon les trois principes : le monde des ténèbres (*Finstere Welt*) qui régent les trois premières qualités astringente, amère et de la peur ; le second principe du monde du feu ténébreux (*Finstere Feuer-Welt*) dans lequel inqualifie cet intermédiaire à la croisée des chemins qu'est le feu, à la fois feu sombre et feu lumineux ; enfin le monde de la lumière (*Licht-Welt*) qui régit les qualités de l'amour ou de la lumière, du ton ou du son, et de l'être ou de la nature<sup>67</sup>. On mentionnera enfin le schéma de la boule philosophique ou l'œil magique (*Die Philosophische Kugel oder das Wunder Auge der Ewigkeit*)<sup>68</sup>, complexe réunification sur un

<sup>66</sup> *MM* : SS VII, chp. 12, p. 74, n. 2 : Et bien que la création ait été achevée en un tel laps de temps, c'est-à-dire en six jours entiers, les œuvres des jours ont pourtant un sens bien plus subtil : Car on comprend par elles les sept qualités, dans la mesure où ces six là appartiennent au gouvernement réel du Bien et du Mal ; et le septième, en tant que l'Être, est le repos dans lequel les autres qualités se reposent.

<sup>67</sup> Cf. *Cl* : SS IX, addendum à la p. 109.

<sup>68</sup> *40F* : SS III, Question 1. Le schéma se trouve sur un feuillet non numéroté, pris entre les pages 31 et 32 : il représente, pris dans un cercle, deux demi-cercles mis dos à dos et figurant le premier et le deuxième principe. Le principe ténébreux se trouve à gauche, côté traditionnellement négatif, le principe de lumière est à droite. Le cercle entier figure l'abîme divin, *Abgrund*, dans lequel les

seul niveau de ces quatre schémas, et que le théosophe intègre à sa réponse à la première des *Quarante questions de l'âme* posées par son ami le docteur Balthazar Walter. Nous ne reproduisons ici que le tableau contenu dans le *Mysterium*<sup>69</sup>, dont nous réduisons ici le commentaire à la perspective de ce chapitre. Mais il convient de souligner la récurrence de ce schéma selon des perspectives toujours changeantes. La doctrine des sept qualités est la pièce maîtresse de la théosophie de Böhme, plus que jamais ancrée dans la philosophie de la nature propre au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup> :

Z O R N  L I E B E	I. Herbe, Begierde.	H O (e)	Hart, Kalt, Geitz.		1. Kalte, Harte, Bein, Salz.
	II. Ziehen, oder Stachel der Empfindlichkeit.	L L I	Stachel, Neid.	W E L	2. Gift, Leben, Wachsen, Sin(n)en.
	III. Angst oder Gemu(e)-the.	S C H	Feindschaft.	T	3. Schwefel, Empfindliche Pein.
	IV. Feuer oder Geist.		Hoffart, Zorn, Liebe-Feuer.		4. Geist, Vernunft, Begier(de.)
	V. Licht oder Liebe-Begierde.	H I M	Sanftmuth.	I R D I	5. Venus-Spiel, Lebens- Lic(ht.)
	VI. Schall oder Verstand.	M L I	Go(e)ttliche Freude.	S C H	6. Lauten, Schreyen, Unt(er)scheiden.
	VII. Leib oder Wesen.	S C H	Himmel.	W E L T	7. Leib, Holz, Steine, Er(de), Metall, Kraut.

deux principes ont leur champ d'action. Chacun de ces deux demi-cercles en contient encore deux autres, le chiffre trois étant ainsi figuré de chaque côté. Enfin les deux principes sont joints l'un à l'autre par un cœur, figurant le Fils, traversé par une croix, image de la mort ou de l'éclair, symbole du passage des ténèbres à la lumière.

<sup>69</sup> *MM* : SS VII, chp. 6, 21, p. 34. On trouvera une traduction en annexe de ce tableau.

<sup>70</sup> Cf. par exemple *Tabulae principiorum* : SS IX, *Die erste Tafel : Tetragrammaton*, p. 62 ; *Ep. 47* : SS IX, pp. 195-196.

Le mouvement des sept qualités prend ici son départ, comme dans l'*Aurora*, à la suite du combat de l'archange Michel avec le dragon<sup>71</sup>, et du rejet s'ensuivant de Satan dans l'abîme. Le premier représente le premier mouvement ou commencement de la création, que symbolise les premiers mots de Gn 1, 1 : « *Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde* »<sup>72</sup>. Böhme met donc le second, c'est-à-dire le récit apocalyptique de la chute de Lucifer, en rapport avec Genèse 1, 2 : « Und er, der Drache, fiel vom Himmel, als aus der heiligen Welt, auf den Grimm der Erden, als ein Blitz ... Dazumal war es in der Tieffe u(e)ber der Erden gantz finster, und der raue entzu(e)ndete Grimm offenbar »<sup>73</sup>.

Cette séparation (*Scheidung*) des deux principes, du fait de la rébellion de Lucifer, et la chute de ce dernier représentent le premier jour de la création<sup>74</sup>. À la place de Lucifer, Dieu crée un autre prince, mais dépourvu de raison, le soleil : la création de la terre est concomitante de celle des astres : son mouvement est celui de la roue planétaire, les sept qualités se révélant dans les sept jours, et s'incarnant matériellement dans les quatre éléments : terre, eau, feu, air<sup>75</sup>.

En conclusion de cet examen philologique aussi bien que philosophique du traitement de Gn 1, 2 par Eckhart et Böhme, on dira que, loin de faire la liaison entre ces deux auteurs, il brosse les premiers traits du tableau philosophique de leur différences. Deux couples conceptuels peuvent rendre cette différence entre le théologien philosophe et le théosophe : un maître mot chez Eckhart est la catégorie de la relation, qui explique le mode d'engendrement intra-divin (engendrement des personnes comprise par rapport au thème de la paternité et donc comme une corrélation). Chez Bohme, tout mouvement de création est un processus, manifestation, voire réparation ; enfin, pour exemplifier le rapport du créateur à la créature, Eckhart use avec prédilection de l'analogie, là où Böhme ne voit que des correspondances.

---

<sup>71</sup> *MM* : SS VII, chp. 12, p. 76, n. 10.

<sup>72</sup> Id., n. 9.

<sup>73</sup> Id., n. 11 : Et lui, le dragon, tomba du ciel, comme du monde saint, sur la colère de la terre, tel un éclair ... De là, il fit complètement sombre sur la profondeur de la terre (Gn 1, 2), et la colère âpre et enflammée fut révélée.

<sup>74</sup> Id., p. 75, n. 17 : « Also ist in der ersten Bewegung des Verbi Fiats der Himmel ... gefasset oder geschlossen worden, und die Erde mit dem Verbo Fiat gefasset, und ans Planetische Rad geschaffen worden. Und ist uns also des ersten Tages Scho(e)pfung mit der Scheidung zu verstehen, als des Lichts und der Finsterniß; und mit dem Austreiben des Fu(e)rsten Lucifers ».

<sup>75</sup> Id., p. 74, n. 3.

### 3. Retour à Eckhart : la « présence » du vocabulaire luthérien dans l'œuvre allemande

C'est à rebours, et par le biais d'une tentative paradoxale, que nous examinerons la validité de ces conclusions que l'on pourrait taxer de péremptoire. Il ne s'agit ici en effet que de constater la distance qui sépare la tentative luthérienne du langage conceptuel eckhartien : si l'on recherche dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart les occurrences de la septuple traduction luthérienne d'*abyssus*, aurons-nous, pour les termes moyen-haut-allemands leur correspondant, le même référent que dans l'original latin ? Autrement dit, Maître Eckhart, dont on a pu constater la filiation de l'œuvre latine à celle, rédigée en allemand, tant dans la thématique que dans le vocabulaire, a-t-il par ses sermons contribué à la formation d'une certaine conceptualité se ramifiant jusque chez Böhme ? Dans le cas contraire, il faudrait une fois de plus réaffirmer la coupure qui sépare, au moins dans le cadre de l'histoire de ce concept, Eckhart et Böhme.

À l'étude, il appert qu'une certaine unité se dégage de l'emploi que fait Eckhart de ces termes. Il n'est pas rare en effet que chacun de ces mots, par delà la diversité des sermons allemands et des thèmes dans lesquels ils sont pris, exprime la même image et cela en des expressions qui ne varient point.

#### a. *Mer*

L'utilisation qu'Eckhart fait de ce terme peut se décliner sur trois modes. Au niveau le plus simple, la mer n'est qu'un terme au sein d'une comparaison. Si elle intervient dans un morceau de bravoure eckhartien, à savoir sa doctrine noétique de la supériorité de la connaissance intellectuelle sur tout autre mode de connaissance, son emploi n'a rien de conceptuel : il est pris dans son sens premier et son rôle se réduit à celui d'un exemple, d'une illustration. On ne peut ni lui accorder le statut d'image (renvoyant à un sens plus profond) ni de concept, comme il en est de l'*abyssus* patristique. *Mer* n'est en aucun cas non plus assimilable à l'abîme, dont elle serait comme pour Luther, dans un processus opposé à la tentative augustinienne et grégorienne, la démystification, la matérialisation. Ce niveau est constitué par le groupe des Sermons 11, 13, 26, 38, 48, qui sont, tant thématiquement que formellement, étroitement liés. Enfin on leur adjoindra, dans une certaine mesure, les Sermons 5b et 46<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Le morceau qui nous intéresse est cependant contenu non dans l'édition critique de ce sermon mais

Ces cinq premiers sermons ont en effet pour sujet principal la puissance de connaissance supérieure propre à l'âme, que Maître Eckhart nomme en d'autres occasions *vüncelin der vernünffticheit* (calque de l'expression latine *scintilla animae*)<sup>77</sup>. Elle se différencie dans sa noblesse, c'est-à-dire dans son objet comme dans son mode de connaissance, de la capacité de connaître sinon caractéristique de l'homme, laquelle repose sur le jeu de *l'intellectus possibilis* et de *l'intellectus agens*. Dans l'œuvre allemande, Eckhart réserve à cette puissance supérieure diverses appellations : le quelque chose dans l'âme (*Pr. 13*), la puissance noble de l'âme (*Pr. 11*), la raison (*vernünffticheit*) (*Pr. 11* et *Pr. 38*), etc. Pour caractériser son mode de connaissance échappant aux catégories du temps et de l'espace, *entdinglicht*, pour reprendre en l'adaptant un terme qu'emploie Norbert Winkler<sup>78</sup>, le Maître thuringien se sert toujours de la même illustration : cette connaissance, qui est essentielle, *wesentliche*, se caractérise par un « maintenant présent », *gegenwertigез nû*<sup>79</sup>, si bien que ce qui est au delà des mers est à l'homme ou à l'âme qui connaît aussi présent que ce qui est ici, ou dans une variation apportée à ce leitmotiv, que sa propre présence en ce lieu.

Dans le Sermon 11, qui traite de la naissance du Fils dans l'âme et de l'action essentielle de la grâce divine, le Maître définit ainsi les trois genres de connaissance, sensible, *sinnelich*, rationnel, *vernünfftic*, et enfin une troisième puissance, noble, de l'âme, qui prend Dieu dans la simplicité ou dans la nudité de son être, « *in sinem blôzen eigenen wesene* »<sup>80</sup>, et n'a, – Eckhart reprenant ici la définition propre à Aristote de l'intellect<sup>81</sup> –, rien de commun avec rien :

---

seulement dans l'édition colonaise des œuvres taulériennes de 1543 (abrégée KT) et que les éditeurs de Maître Eckhart redonnent en annexe : cf. *Pr. 46* : DW II, pp. 386-388.

<sup>77</sup> Cf. *Pr. 37* : DW II, p. 211, 1-2 : « Daz vüncelin der vernünffticheit, daz ist daz houbt in der sêle, daz heizet der < man > der sêle und ist als vil als ein vüncelin götlicher natüre ». Id., p. 219, 3.

<sup>78</sup> Cf. N. Winkler, op. cit., p. 48 et note 40, p. 165, où l'auteur emploie ce terme afin de définir le propre de l'essence divine, intellect, qui est d'échapper à toute catégorie, en ce qu'elle est « *déspatialisée et détemporalisée* ». Dans la mesure où Eckhart, lorsqu'il parle de la raison supérieure dans l'âme, ou du quelque chose dans l'âme, entend désigner quelque chose de divin, Dieu en tant qu'il pénètre l'âme, ou encore ce mouvement de l'âme, qui revenant dans son essence originelle, l'intellect divin, est non pas unie à cet intellect, mais une, divine, il nous semble que ce terme de *entdinglicht* s'applique également à cette puissance de l'âme.

<sup>79</sup> Sur l'idée du *gegenwertigез nû* ou *nunc aeternitatis* par opposition à un maintenant temporel comme marquant également le mode de connaissance divin, voir l'analyse de N. Winkler, op. cit., pp. 66-67.

<sup>80</sup> Cette phrase, qui fait partie de la première liste d'accusation examinée par l'Évêque de Cologne, n'aura finalement pas été retenue par les inquisiteurs.

<sup>81</sup> Cf. Aristote, *De l'âme*, I, 2, 405a (Tricot, p. 22) et III, 4, 429a (Tricot, p. 174).

« Disiu kraft enhât mit nihte niht gemeine ; si machet von nihte iht und al. Si enweiz von gester noch êgester, von morne noch von übermorne, wan ez ist in der êwicheit weder gester noch morne, dâ ist ein gegenwertigez nû ; daz vor tûsent jâren was und daz über tûsent jâr komen sol, daz ist dâ gegenwertic, und daz jensit mers ist »<sup>82</sup>.

Dans l'évocation du fait que l'âme est en mesure de faire de rien quelque chose et tout, il faut voir plus que sa faculté, reposant sur l'abstraction d'une part et sur la mémoire d'autre part, d'avoir présents dans l'intellect des objets de représentation, des concepts, dont le référent n'a certes pas ou n'a plus d'existence actuelle, mais qui demeure cependant a posteriori. Car il suffirait de cesser de penser à cet objet ou à ce concept pour que la chose pensée n'ait plus d'existence dans l'intellect, autrement dit pour qu'elle cesse complètement d'exister : cette connaissance est encore liée au temps. Le mode de connaissance que le Maître thuringien évoque ici est sans mode, essentiel, divin. Quant à la mention de la mer, elle n'a ici d'autre fonction que d'illustrer cet étonnant pouvoir de l'intellect, qui est de voir toute chose en son essence, pour ainsi dire a priori, et n'a donc de valeur qu'exemplaire.

L'accent mis dans le Sermon 13 résonne de manière identique. On soulignera l'importante variation cependant dans la dénomination de cette puissance de l'âme, qui devient un *quelque chose dans l'âme*. C'est là en effet une phrase retenue par Jean XXII dans la bulle *in agro dominico*<sup>83</sup>. Quant au reste de la phrase, pour innovateur qu'il ait pu apparaître aux censeurs de Cologne, il est en réalité à comprendre dans un contexte augustinien :

« Ein kraft ist in der sêle, von der ich mêr gesprochen hân, – und wære diu sêle alliu alsô, sô wære si ungeschaffen und ungeschepflich. Nû enist des niht. An dem andern teile sô hât si ein zuosehen und ein zuohangen ze der zit, und dâ rüeret si geschaffenheit und ist geschaffen – vernünfticheit : dirre kraft enist niht verre noch ûzer. Daz enent des mers ist oder über tûsent mile, daz ist ir als eigenliche kunt und gegenwertic als dise stat, dâ ich inne stân »<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> *Pr. 11* : DW I, p. 182, 10-183, 4, trad. de Libera p. 292 : Cette puissance n'a rien de commun avec quoi que ce soit : de rien elle fait quelque chose et tout ; et comme il n'y a pour elle ni hier, ni avant-hier, ni demain, ni après-demain – car dans l'éternité il n'y a ni hier, ni demain, il n'y a qu'un maintenant présent : ce qui fut il y a mille ans et ce qui sera dans mille ans est présent, et aussi ce qu'il y a au-delà des mers. Id., *Pr. 38* : DW II, p. 231, 7-10 ; *Pr. 50* : DW II, p. 460, 2-3 : « Want alles, das in gotte ist, da ist e(i)n gegen wertic nû svnder vernuwen ».

<sup>83</sup> Cf. n. 47, a. 3 : LW V, p. 227, 7-10 : « una virtus est in anima » « si anima esset tota talis, tunc esset increata ».

<sup>84</sup> *Pr. 13* : DW I, p. 220, 4-9, trad. de Libera, p. 304-305 : Il y a dans l'âme une puissance dont j'ai

Les Sermons 26 et 38 mettent également tous deux l'accent sur cette dimension « acatégorielle » de cette puissance de l'âme, qui a « *son lieu au dessus du temps* », et « *a son lieu sans lieu* »<sup>85</sup>, qui est « *étendue sans étendue* »<sup>86</sup>, dit ailleurs Eckhart, maniant le paradoxe avec une virtuosité marquée au sceau de l'apophatisme dionysien. On notera cependant pour le Sermon 38 les fluctuations dans le vocabulaire conceptuel eckhartien, puisque, après avoir défini dans le Sermon 11 le mode de connaissance intellectuel, *vernünftic*, comme étant le second mode de connaissance, – imparfait car également suspendu au temps –, dont dispose l'homme, c'est ici paradoxalement du terme de *vernünfticheit* qu'il désigne, comme dans le Sermon 13, cette puissance noble de l'âme. Ce qui reste cependant pour ces deux sermons, c'est l'illustration de cette « acatégorialité » par le même exemple de la présence de ce qui est au-delà des mers.

Enfin, le Sermon 71 livre une analyse semblable, puisqu'il différencie quatre puissances, dont on vantera certes la noblesse en ce que, illuminées par la grâce divine, elles s'élèvent au-dessus de leur condition : les sens externes, les sens internes ou pensées, qui permettent à l'homme de penser (autrement dit ici de se représenter à partir d'images sensibles, voire d'abstraire, cette faculté d'abstraction restant cependant discursive) aussi bien ce qui est ici que ce qui est au-delà des mers, la raison (*vernünfticheit*) qui cherche. Mais c'est une autre raison (également *vernünfticheit*), supérieure à la précédente en ce qu'elle ne cherche plus ni ne change, dont Eckhart dit qu'elle est dans son être pur, dans la lumière divine. On remarque ici deux choses : l'image de la

---

maintes fois parlé – et si l'âme était tout entière telle, elle serait incréée et incréable. Maintenant il n'en est pas ainsi. Il y a une autre partie d'elle-même par laquelle elle a un regard et un attachement pour le temps, et par là elle touche le créé et elle est créée. Mais l'intellect, pour cette puissance rien n'est lointain ni extérieur. Ce qui est au-delà des mers ou à plus de mille lieues lui est tout aussi véritablement connu et présent que le lieu où je me tiens. On trouvera une formulation parallèle à ce thème de l'âme presque incréée et incréable dans le Sermon 95 : DW IV, pp. 30-33 : « *wære si [diu sêle] von der zit gemachet, sô wære si vergenlich. Wære ouch diu sêle von der êwicheit gemachet, sô wære si unwandelhaftic* ».

<sup>85</sup> Cf. *Pr.* 26 : DW II, p. 34, 2-6 : « *Ach, wie edel diu kraft ist diu dâ stât obe zit und diu dâ stât ane stat ! Wan in dem, daz si stât obe zit, sô hât si in ir bezozzen alle zit, und swie kleine man des hæte, daz dâ stât obe zit, der wære gar schiere riche worden, wan daz dâ enent des mers ist, daz enist der kraft niht verrer, dan daz iezu gegenwürtic ist* ». En traduisant le verbe *stât* par l'expression « a son lieu », nous essayons bien sûr de rendre le jeu de mot eckhartien *stât ane stat*.

<sup>86</sup> Cf. *Pr.* 38 : DW II, pp. 232, 9-233, 3 : « *Diu minster kraft, diu in mîner sêle ist, diu ist wîter dan der wîte himel, ich geswîge der vernünfticheit : diu ist wît âne wîte. In dem houbete der sêle, in vernünfticheit, in der bin ich als nâhe der stat über tûsent mile jensît des mers als der stat, da ich iezuo inne stân* ».

mer comme exprimant l'atemporalité de la connaissance s'applique ici non à la faculté supérieure de l'âme, l'intellect, mais à sa faculté de représentation ; par ailleurs, la fluctuation dans le vocabulaire eckhartien (*vernünftic* comme désignant également la puissance de représentation dans le Sermon 11 et *vernünfticheit* comme désignant l'intellect) est ici thématifiée, et cela au sein de la distinction traditionnelle entre les diverses puissances de l'âme :

« Ein Meister spricht, daz in disem liehte alle die krefte der sêle überhüpfent und erhœhent sich die ûzern sinne, dâ mite wir sehen und hœren, und die inwendigen sinne, die wir gedenke heizen : wie wît die sin und wie gruntlôs, daz ist wunder. Als wol gedenke ich über mer als hie bî mir. Über die gedenke ist vernünfticheit, als si noch suoehende ist. Si gât alumbe und suochet ; si lûzet her und dar, und ir gât zuo und abe. Über die vernünfticheit, diu dâ suoehende ist, sô ist ein ander vernünfticheit, diu dâ niht ensuochet, diu dâ stât in irm lûtern einvaltigen wesene, daz dâ begriffen ist in dem liehte. Und ich spriche, daz in disem liehte alle die krefte der sêle sich erhœhent. Die sinne entspringe in die gedenke »<sup>87</sup>.

Dans un deuxième temps, Eckhart quitte le niveau littéral : la mer est l'image de l'inconstance de ce monde. On reconnaît ici un thème commun à Augustin et à Grégoire. Mais on peut du même coup prouver que *mer* n'est ici aucunement la traduction d'abyssus : il s'agit des Sermons 23 et 58.

« < Jésus hiez sine jûngern ûfgân in ein schiffelin und hiez sie varn über die wuot >. Wie heizet daz mer ein < wuot > ? Umbe daz, daz ez wüetet und unruowic ist ... Wer daz wort hœren will und Kristi jûngern wesen will, der muoz ûfgân und sine vernunft erheben über alliu lipliche dinc und muoz varn über < die wuot > der unstæticheit der

---

<sup>87</sup> Cf. *Pr. 71* : DW III, pp. 215, 29-216, 1 : Un maître dit que dans cette lumière, toutes les puissances de l'âme s'élancent et que les sens externes, par lesquels nous voyons et entendons, s'élèvent, ainsi que les sens internes que nous appelons pensées. C'est miracle combien ces dernières sont amples et insondables : aussi bien je peux me représenter quelque chose qui est au-delà des mers comme ce qui est près de moi. Au-dessus des pensées, il y a l'intellect, en tant qu'il est encore en quête. Il va de tout côté et il cherche. Il est aux aguets ici et là et il augmente et diminue. Au-dessus de l'intellect qui cherche encore, on trouve un autre intellect qui ne cherche rien ici, qui se tient là dans son être pur et simple pris dans cette lumière. Et je dis que dans cette lumière, toutes les facultés de l'âme s'élèvent. Les sens bondissent dans les pensées (ma trad.). Il semble que cette compréhension sur un mode ascendant des facultés de l'âme ait pu faire souche chez Nicolas de Cuse, à savoir dans sa théorie des quatre unités mentales (*mentales unitates*) de l'esprit (*mens*) : l'unité divine, celle intellectuelle, celle psychique, enfin celle corporelle, et dont la finalité est que l'inférieure s'élève dans la supérieure, etc. Cf. B. Mojsisch, *Nikolaus von Kues : De coniecturis*, dans : *Hauptwerke der Philosophie : Mittelalter*, éd. Kurt Flasch, Stuttgart 1998, p. 477.

zergentlichen dinge. Also lange als dâ iht ist wandelwerticheit, ez sî kûndicheit oder zorn oder trûricheit, das bedecket die vernunft, daz si daz wort niht gehoeren mac »<sup>88</sup>.

Ici encore moins qu'ailleurs, on ne peut voir dans le terme de mer une traduction de l'abîme des latins. Bien au contraire, *mer*, si elle est bien prise ici métaphoriquement, et non plus en son sens premier comme auparavant, a un tout autre référent, qui relève de la tradition patristique d'interprétation, à savoir la mer (*mare*) comme symbole du monde (*saeculum*)<sup>89</sup>, et, en ce qui concerne l'équivalence de *mer* à *wuot*, qui renvoie aux *Étymologies* d'Isidore de Séville soulignant la parenté de *fretum*, bras de mer, à *fervor*, désignant l'ardeur des flots<sup>90</sup>. Et pourtant, si le sens attribué à la métaphore de la mer s'est déplacé, son usage s'ancre dans une thématique qui est restée la même : par delà le thème biblique de la parole du Seigneur, il s'agit d'élever sa raison (ici *vernunft*) au dessus du temps et de l'espace, au dessus du monde soumis aux changements des créatures qui recouvrent la raison, autrement dit de diviniser celle-ci.

Eckhart recourt, dans son célèbre sermon *Quasi stella matutina*, à une audacieuse illustration, tirée de l'astronomie, de ce mouvement de retour dans l'origine, à savoir le pouvoir d'attraction de la lune commandant aux phénomènes des marées : plus cet astre est loin de la terre, plus il attire la mer avec force : transposée sur le plan de la psychologie eckhartienne, cela signifie que plus l'âme est éloignée des choses créées, plus elle est forte : « Niemer enist er (der mære) sô kreftic, dan sô er der erde aller verrest ist, denne sô wirfet er daz mer aller verrest ûz ; ie mære er abenimet, ie minner er ez ûzgerwerfen mac. Ie mære diu sære erhaben ist über irdischiu dinc, ie kreftiger si ist »<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> *Pr. 23* : DW I, p. 393, 1-8 : « Jésus ordonna à ses disciples d'aller sur une barque et leur ordonna de naviguer sur l'agitation » (Mt 14, 22). Pourquoi la mer est-elle ici appelée une agitation ? Parce qu'elle s'agite et est instable ... Celui qui veut écouter cette parole et devenir un disciple du Christ, il faut qu'il aille et il faut qu'il élève sa raison au dessus de toutes les choses corporelles et il doit naviguer sur « l'agitation » de l'instabilité des choses éphémères. Aussi longtemps qu'il y a là quelque chose relevant de l'inconstance, que ce soit la malice, ou la colère, ou la tristesse, cela recouvre la raison, si bien qu'elle ne peut entendre la parole (ma trad.). *Wuot* signifie colère mais également mouvement violent (Lexer, op. cit., p. 328). Il aurait été plus français de le traduire par mer en colère, ou mer agitée. Mais l'idée ici est bien celle de l'agitation comme désignant l'instabilité, l'inconstance des choses créées, ainsi que le précise l'adjectif *unruowic*.

<sup>89</sup> Cf. Grégoire le Grand, *Mor.*, III, XXXIX, XII, 23, p. 1449.

<sup>90</sup> Cf. *Pr. 23* : DW I, p. 393, note 1.

<sup>91</sup> *Pr. 9* : DW I, p. 156, 5, trad. de Libera, p. 280 : Jamais elle (la lune) n'est aussi puissante que lorsqu'elle est le plus loin de la terre ; car c'est à ce moment là qu'elle soulève le plus la mer ; en revanche, plus elle décroît, moins elle soulève la mer ; plus l'âme s'élève au-dessus des choses terrestres, plus elle acquiert de force.

Il faut cependant se garder ici d'établir une correspondance trop forte entre la lune et l'âme, la mer et le monde : l'exemple vaut céans pour lui-même.

Eckhart continue sur le même ton dans le Sermon 23, en ajoutant à ce premier canevas de l'élévation de la raison au-dessus de la corporéité, celui de l'information (*in-bilden*) de l'âme en Dieu, par quoi elle est vraiment divinisée, puisque lui échoit le même statut que le Fils avec la même substance, le même être et la même nature (*éin substancie und éin wesen und éin natüre*)<sup>92</sup>, avec une différence de taille, ainsi qu'Eckhart le formule ailleurs : elle n'est que par grâce ce que le Fils est par essence<sup>93</sup>. Mais, pour l'âme informée, enfermée en Dieu, toutes les créatures sont soumises, comme la mer était soumise, rassemblée sous les pieds de Pierre<sup>94</sup> : pour peu que l'âme se détourne de Dieu vers les créatures, il en va d'elle comme de l'apôtre perdant pied, elle retombe dans le créé<sup>95</sup>. On remarque à ce stade la complexification du sens à attribuer à *mer* : d'un côté, son usage n'est que la simple reprise d'un passage scripturaire tiré des Évangiles ; de l'autre elle s'ancre dans la tradition patristique d'interprétation de la mer comme reflétant, dans la ferveur de ses flots, l'inconstance du monde créé. Dans tous les cas, elle n'est une fois de plus jamais la traduction de l'abîme.

Dans ce mouvement de divinisation de l'âme ou de l'intellect, mouvement qui équivaut à une épuration de la faculté de connaissance foulant au pied les créatures, dédaignant les images sensibles qui recouvrent l'intellect du voile de leur dissemblance<sup>96</sup>, la doctrine du délaissement représente logiquement un passage obligé. En-

<sup>92</sup> *Pr.* 76 : DW III, p. 322, 8 ; *ibid.*, p. 325, 10-11, *Pr.* 4 : DW I, p. 73, 1-5.

<sup>93</sup> Cf. *Pr.* 33 : DW II, p. 151, 6 : « wan diu gnâde machet sie gotes kind » et surtout l'annexe à la *Pr.* 46 : DW II, p. 388, 75-83, qui réunit les thèmes eckhartiens du quelque chose dans l'âme et de la divinisation de l'âme fils de Dieu avec le thème néoplatonicien de la connaissance dans l'essence et le thème aristotélicien de la pureté de l'intellect qui n'a rien de commun avec rien : « Want eyn krafft ist in der seel / die ist gescheiden von Nit / vnd hat nicht gemeine mit eynigen dyngen / Want in diser krafft ist nit dan Gott alleyn / der leuchtet blois in dieser krafft. Der mensch der also eyn sun ist / nemet bewegunge vnnd wûrcku(n)ge / vnd alle dyng die er nemet, vff jre eygenste vnd edelste / ... Want er eyn ist mit dem vatter nach wesen vnd nach natu(o)ren ... / Vnd als der sun eyn ist mit dem vatter / also bistu eyn mit jm(m) / vnd hast das alles in dyr von gnaden / das der vatter hat in jm(m) ».

<sup>94</sup> Cf. Mt 14, 29 seq.

<sup>95</sup> *Pr.* 23 : DW I, p. 399, 2-7 : « Dâ der sun ingebildet ist, dâ sol ouch diu sêle ingebildet werden. Diu dâ alsô ingevüeret ist und underslozzten und ingeslozzten in gote ist, der sint alle créatûren undertænic, als sant Pêtre : die wîle sîn gedank einvalticliche underslozzten und ingeslozzten in gote was, dô slôz sich daz mer zesamen under sinem vüezen, daz er ûf dem wazzer gienc ; zehant, dô er den gedank her abe kêrte, dô sank er ».

<sup>96</sup> *Id.*, p. 395, 5-396, 1 : « Dar umbe muoz der mensche under die vüeze treten hân alliu dinc, diu ir-

core parler de passage est-il inapproprié, puisque le délaissement est tout aussi bien un état qu'un résultat<sup>97</sup>. Enfin, ce délaissement où ce détachement (*abegeseidenheit*) est cependant double : détachement du monde et délaissement de soi-même<sup>98</sup>, l'instrument dont se sert Eckhart dans ce contexte très précis étant la théorie aristotélicienne de la génération et de l'altération<sup>99</sup>. Ou plutôt, ainsi que le montre l'extrait qui suit, – où l'exemple de la mer subit encore une variation là même où l'inconstance de la création est encore une fois mise en scène –, ce détachement n'est, pour celui qui s'est déjà laissé lui-même, qu'une conséquence logique, mais presque secondaire : à celui qui nie sa volonté propre, autrement dit ses désirs personnels, mais aussi ce qui l'individualise, donc tout cela même qui le définit comme une créature, toutes choses, toutes personnes sont à prendre sur le mode de l'équanimité.

Qu'on ne s'y trompe pas. Il n'y a pas là développé par Eckhart une doctrine de l'ascétisme, ainsi que pourrait le suggérer ici le terme de l'équanimité, qui est tout au plus ici la conséquence de ce détachement. Il ne s'agit pas en effet de fuir les choses de ce monde, ou de leur témoigner de l'indifférence, mais de les prendre dans leur essence. *Aequanimitas* et *Gelassenheit* ne sont pas synonyme chez le Thuringien comme elles le sont chez Böhme, chez qui certaines formulations rendent parfois un son très eckhartien<sup>100</sup> : on y retrouve en effet, avec la thématique de l'humilité<sup>101</sup>, une formulation rappelant la loi eckhartienne d'échange et de compensation, l'homme introduisant

---

disch sint, und allez, daz daz verstantnisse bedecken mac, daz dà niht enblibe dan aleine, daz dem verstantnisse glich ist ». Ibid., p. 397, 1-2.

<sup>97</sup> Cf. N. Winkler, op. cit., p. 100 : « La pensée du délaissement de l'homme est néanmoins prise dans une sorte de cercle herméneutique, car l'homme doit déjà être élevé dans l'unité divine pour parvenir à elle. Par là l'attitude délaissée devient une condition d'elle-même, ou encore son rapport paradoxal à elle-même gravite sur elle-même selon un schème tautologique » (ma trad.).

<sup>98</sup> Cf. *Pr. 12* : DW I, p. 202, 1-2 : « Dirre mensche muoz sich selben gelâzen hân und alle diese werlt ».

<sup>99</sup> Sur ce thème, cf. OLME 6, op. cit., pp. 365-371, note complémentaire n. 1 ; *Pr. 70* : DW III, p. 196, 12 : « *Dâ enist kein zuoganc, dâ ist ein dar komen* » ; id., *Prol. op. Prop.* : LW I, p. 174, n. 14 : « *Hinc est etiam quod generatio est instantanea, non successiva, nec motus, sed terminus motus* » ; id., *QP V* : LW V, p. 82, n. 7 : « *Item : ars supponit alterationem etc., generatio autem immediate respicit esse* ».

<sup>100</sup> Cf. J. Böhme, *De aequanimitate* : SS IV, p. 92, 27 : « und der Geist Gottes dringet durch die Begierde der gelassenen Demuth aus : Also siehet die menschliche Selbheit dem Geiste Gottes in Zittern und Freuden der Demuth nach ; und also mag sie alles schauen, was in der Zeit und Ewigkeit ist, es ist ihr alles nahe ».

<sup>101</sup> Id., p. 90, 23 : « Der Wille der Creatur soll sich mit aller Vernunft und Begierde, gantz in sich ersencken ».

son désir (*Begierde*) en Dieu, et l'esprit de Dieu pénétrant alors en l'homme, cette réciprocité garantissant à l'homme la possibilité de la connaissance. Mais pour Böhme, le détachement est non pas la marque d'un retour à l'essence et la constitution du « je », mais la négation absolue de l'égoïté, marque du péché<sup>102</sup>, et de la raison (*Vernunft*), ferment d'orgueil, cause de la perte de l'homme<sup>103</sup>. C'est dans la lignée de la *devotio moderna* qu'il se trouve ici<sup>104</sup>. L'emploi du terme de *Begierde* souligne la dimension anti-intellectualiste de la doctrine böhmiennne du détachement et son caractère traditionnel : introduire son désir, marque de la volonté personnelle, en Dieu, c'est remettre cette volonté à Dieu, la nier. Enfin il ne s'agit pas de devenir le fils de Dieu à l'égal du Fils, Eckhart reprenant ici le topos paulinien de l'homme héritier de Dieu<sup>105</sup>, et construisant sa théorie de l'égalité du Fils de Dieu et des fils sur la relation, d'amitié et non de servitude, unissant Jésus-Christ à ses disciples<sup>106</sup> : l'homme délaissé pour Böhme, c'est-à-dire dépouillé de sa volonté personnelle est, tout au plus, un instrument (*Werkzeug*) de Dieu<sup>107</sup>. Or, pour Eckhart, ainsi que l'indique la mention de la pureté ou du dénuement de la nature où se tient l'homme délaissé, nous sommes toujours dans le domaine d'une doctrine de l'intellect : c'est parce que l'homme délaissé connaît toutes choses en leur essence, c'est-à-dire en Dieu, l'intellect divin, que toutes

<sup>102</sup> Id., p. 94, 39 : « Wann der eigene Wille der Selbheit abstirbet, so ist er der Su(e)nden frey ».

<sup>103</sup> Id., p. 90, 24 : « Wann die a(e)ussere Vernunft im Lichte triumphiret, und spricht : Ich habe das wahre Kind ; so soll sie der Wille der Begierde zur Erden beugen, und in die ho(e)chste Demuth und albern Unverstand einfu(e)ren, und zu ihr sagen. Du bist na(e)rrisch, und hast nichts, als nur Gottes Gnade ; du must ... ganz in dir zu nichte werden, dich auch weder kennen noch lieben ». Id., p. 95, 46 : « Darum ist alles Fabel und Babel, was aus Schlu(e)ssen der menschliche selbheit ohne go(e)ttliche erkenntniß und Willen geschiehet ».

<sup>104</sup> Sur la *devotio moderna*, cf. l'étude centrée sur Gérard Grote, de Georgette Epiney-Burgard, *Gerard Grote (1340-1384) et les débuts de la dévotion moderne*, Wiesbaden 1970 ; sur la réception de la pensée éthique eckhartienne par ce mouvement de piété, cf. Maria Alberta Lückner, *Meister Eckhart und die devotio moderna*, Leyde 1950.

<sup>105</sup> Rm 8, 17 : « Si autem filii, et heredes : heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et glorificemur ».

<sup>106</sup> Jn 15, 15 : « Vos autem dixi amicos, quia omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis ». Cf. *In Gen. II* : LW I, p. 551, n. 88.

<sup>107</sup> De aequanimitate : SS IV, p. 94, 37 : « Dann Gott hat uns nicht zur Eigen-Herrschaft geschaffen, sondern zum Werkzeug seiner Wunder, durch welchen Er will seine Wunder selber offenbaren ». On trouvera une théorie équivalente développée dans les *Quarantes questions de l'âme* : pour Böhme, l'homme ici-bas n'est qu'un serviteur ou un valet de Dieu (*Knecht*). Ce n'est que dans le royaume de Dieu, dans l'au-delà, qu'il est dit être libre. Il n'y a donc pas de béatitude possible en ce monde pour Böhme. Cf. *40F* : SS III, p. 87, 25-29 ; p. 152, 7.

choses sont égales et lui sont égales<sup>108</sup> : on veut ainsi le même bien à l'inconnu au delà des mers qu'à l'ami intime :

« swer in der blôzheit dirre natüre âne mitel sol bestân, der muoz aller persônen ûzge-  
gangen sîn, alsô daz er dem menschen, der jensît mers ist, den er mit ougen nie gesach,  
daz er dem alsô wol guotes günne als dem menschen, der bî im ist und sîn heimlich  
vriunt ist »<sup>109</sup>.

L'image de la mer, illustration du processus visuel et en fin de compte noétique de la perception, réapparaît encore comme illustration de la nécessaire unité de Dieu et de l'âme délaissée : lorsque Dieu et l'âme opèrent la même œuvre, il y a unité. De même, si l'on pouvait éliminer du bois la matière qui le constitue, il serait un avec l'œil qui le voit, ou plutôt, leur réalité (*würklichkeit*) à tous deux serait en un seul être (*in einem wesene*)<sup>110</sup>. Ainsi, si l'unité gît dans l'identité de l'opération, mon œil a plus d'unité avec un autre œil qu'avec mon oreille, dont l'opération diffère : « Ir sult daz wizzen, daz mîn ouge vil mê einicheit hât mit eines schâfes ougen, daz jensît mers ist und daz ich nie gesach, dan mîn ouge habe einicheit mit mînen ôren, mit den ez doch ein ist in dem wesene »<sup>111</sup>.

En réalité, pour cet homme qui s'est laissé lui-même, le reste de la création n'est rien, n'a pas plus d'importance qu'un petit bateau ballotté sur la mer :

« Der sich selben læzet und sînen eigenen willen, dem sint lihte ze lâzenne alliu liplichiu dinc. Als ich ouch mê gesprochen hân, wie ein meister lêrte sînen jûnger, wie er dar zuo kæme, daz er geistlichiu dinc bekente. Dô sprach der jûnger : < meister, nâch dîner lêre sô bin ich erhaben und bekenne, daz alliu liplichiu dinc sint als ein klein schif, daz dâ swebet in dem mer, und als ein vogel, der dâ vliuget in dem luftē »<sup>112</sup>.

<sup>108</sup> *Pr. 12* : DW I, p. 199, 1-5 : « Got gibet allen dingen glich, und als sie von gote vliezent, alsô sint sie glich ; jâ engel und menschen und alle créatûren die vliezent von gote glich in irm êrsten ûzvluzze. Der nû diu dinc næme in irm êrsten ûzvluzze, der næme alliu dinc glich. Sint sie alsô glich in der zit, sô sint sie in gote in der êwicheit vil glîcher ».

<sup>109</sup> *Pr. 5b* : DW I, pp. 87, 9-88, 2, trad. de Libera, p. 254 : Pour pouvoir subsister sans intermédiaire dans le dénuement de cette nature, il faut être sorti de tout ce qui est sa personne, ce, au point de vouloir autant de bien à celui qui est au-delà des mers, et qu'on n'a jamais vu de ses yeux vu, qu'à celui qui est à côté de nous, et qui est notre ami intime.

<sup>110</sup> *Pr. 48* : DW II, p. 416, 10-12.

<sup>111</sup> *Id.*, p. 417, 1-3 : il vous faut savoir ceci, que mon œil a une unité bien plus grande avec l'œil d'un mouton qui est au-delà des mers et que je n'ai jamais vu, qu'il n'a d'unité avec mes oreilles, avec lesquelles il est pourtant un en être (ma trad.).

<sup>112</sup> *Pr. 58* : DW II, p. 612, 2-7 : Pour celui qui se laisse soi-même ainsi que sa volonté propre, il est simple de laisser toutes les choses corporelles. Ainsi ai-je déjà souvent raconté qu'un maître en-

Comme la suite du sermon le montre, la mer n'est pas à comprendre comme une métaphore du monde, mais ici elle est à prendre, ainsi que l'indique l'adverbe comparatif *als*, comme une image des choses spirituelles, dont la grandeur englobe les choses corporelles, comme la mer le fait du navire qu'elle porte sur son immensité. De fait, la différence entre le spirituel et le corporel ne peut être comblée. Eckhart souligne le fait que ce qui est spirituel est *lûterer ... an dem wesene*<sup>113</sup>, expression qui fait comme un écho à l'idée de *puritas essendi* de la première *Quaestio Parisiensis*. L'avis ici n'est pas à comprendre en un sens ontologique, à savoir que l'être de ce qui est spirituel serait plus pur que celui des objets corporels ; car dans ce cas, cela n'en demeurerait pas moins le même être, s'exprimant avec plus ou moins de perfection dans des sujets, ou comme Thomas d'Aquin le concevait : il y aurait des degrés de l'être que rattacherait un être commun (*esse commune*)<sup>114</sup>. Au contraire, comme pour l'intellect divin, l'attribution de l'être ne convient pas au spirituel, ou plutôt les objets de la raison humaine ayant toujours une part de créé, à la différence de ce qui ressort du divin, la pureté de l'être qui leur est attribué n'est qu'hyperbolique, ainsi que le montre le comparatif *lûterer* : elle augmente à mesure que l'intellect humain se passe du corporel, de tout ce à quoi l'être (au sens de la raison du créé) inhère.

Au contraire, la création se distingue d'un côté en ce qu'on peut lui prédiquer l'être. Mais d'un autre côté, c'est paradoxalement ce qui la rejette du côté du néant : son être n'est pas d'elle : il ne lui est que prêté<sup>115</sup>. En réalité, elle possède son être sur le mode du non-avoir. C'est dans ce contexte que le Maître thuringien recourt encore à trois reprises, dans les Sermons 49, 73 et 80, à une nouvelle image, celle de la goutte d'eau dans la mer pour exprimer le néant ontologique de ce qui est créé.

---

seignait à son disciple comment il pouvait en arriver à connaître les choses spirituelles. Alors le disciple répondit : « Maître, grâce à ton enseignement je suis élevé et je reconnais que toutes les choses corporelles sont comme un petit navire qui flotte sur la mer et comme un oiseau qui vole dans le ciel »(ma trad.).

<sup>113</sup> Ibid., p. 612, 7-10 : « Wan alliu geistlichiu dinc sint erhaben über diu liplichen ; ie sie mê erhaben sint, ie sie sich mê witent und besliezent diu liplichen dinc. Dar umbe sint diu liplichen dinc kleine wider diu geistlichen ; und ie diu geistlichen dinc hœher sint, ie sie groezer sint ; und ie kreftiger sie sint an den werken, ie lûterer sie sint an dem wesene ».

<sup>114</sup> Cf. Norbert Winkler, op. cit., p. 52.

<sup>115</sup> *BgT* : DW V, p. 36, 14-17 : « Allez, daz guot ist und gûete, daz hât im got gelihen und niht gegeben. Wan, swer bekennet wârheit, der weiz, daz got, der himelsche vater, dem sune und dem heiligen geiste gibet allet, daz guot ist ; aber der créature engibet er kein guot, sunder er verlihet ez ir ze borge ».

Le premier sermon traite des deux genres de corruption, celle corporelle et celle spirituelle. Le terme lui-même de corruption (*verderben* : corruption, altération) est à manier avec délicatesse. Il n'est pas en effet à entendre comme signifiant la nature finie, destructible de l'homme, ni au sens éthique d'une corruption de l'âme. Mais il repose sur une interprétation de la parabole du grain de blé tirée de Jn 12, 24-25<sup>116</sup> : la destruction ou la corruption du grain tombé en terre est nécessaire à sa fructification :

« Dirre Menschen ..., diu wîse sînes verderbennes muoz ouch sîn zweier hande. Diu eine wîse muoz sîn lîplich, diu ander muoz sîn geistlich. Die lîpliche sol man alsô verstân : swaz er lidet von hunger, von durste, von kelte, von hitze und daz man in versmæhe und vil unverdientes lidennes, in swelcher hande wîs ez got verhenge, daz sol er willicliche enpfâhen und vrœliche, rehte als ob in got niene zuo habe geschaffen dan ze lidenne und ze ungemache und ze arbeit, und ensol des sînen niht darane suochen noch begern in himel noch in erde, und alles sînes lidennes sol in dûnken als kleine, rehte als ein troffe wazzers gegen dem wilden mer »<sup>117</sup>.

L'idée de corruption est donc ici à comprendre dans le contexte de la théorie du détachement, de la *Gelassenheit* eckhartienne. Eckhart interprète en effet le grain de blé comme l'âme humaine ou l'intellect (*geist*), la terre symbolisant l'humanité de Jésus-Christ. Le mouvement qui fait que l'âme se détache d'elle-même est identique au détachement qu'accepte Jésus-Christ crucifié : identique et non pas imité de.

Si Eckhart développe également sa théorie de la *Gelassenheit* autour de Jn 12, 24-25, le motif même de la goutte d'eau dans la mer a sa source dans la combinaison de deux autres citations bibliques. Pour le fragment suivant, Quint renvoie en effet à un double lieu scripturaire : Eccli 18, 10<sup>118</sup> et Sg 11, 23<sup>119</sup>, qui mettent en scène la petitesse

<sup>116</sup> Cf. la traduction de ce verset biblique par Eckhart dans la *Pr.* 49 : DW II, p. 438, 3-5 : « daz weizenkorn envalle in die erde und ez enverderbe dar inne, sô blîbet ez aleine und enbringet niht vruht. Vellet ez aber in die erde und verdirbet dar inne, sô bringet ez hundertveltige vruht ».

<sup>117</sup> Id., pp. 444, 10-445, 8 : Quant à cet homme ..., le mode de sa corruption doit également être de deux sortes. L'un des modes doit être corporel, l'autre doit être spirituel. C'est ainsi qu'il faut comprendre celui corporel : quand il souffre de la faim, de la soif, du froid, de la chaleur, et quand on l'humilie, et qu'il souffre de bien d'autres souffrances non méritées, quelle que soit la manière dont Dieu inflige cela, il faut que cet homme accueille cela volontiers et joyeusement, tout à fait comme si Dieu ne l'avait pas créé que pour souffrir, pour la peine et le labeur, et il ne doit rien chercher pour lui ni désirer au ciel et sur la terre, et toute sa souffrance doit lui sembler aussi petite qu'est vraiment petite une goutte d'eau face à la mer déchainée (ma trad.).

<sup>118</sup> Eccli 18, 9-10 : « Le nombre des jours de l'homme est, au plus, de cent ans ; Comme une goutte d'eau venant de la mer ou un grain de sable, ainsi ces quelques années dans le jour de l'éternité ».

<sup>119</sup> Sg 11, 22 : « Oui, le monde entier est devant toi comme ce qui fait pencher la balance, comme la

du monde et de l'homme face à l'infinité divine. Ce serait là le contexte auquel Eckhart emprunte cette image. Il ne s'agit donc pas ici d'une réinterprétation de l'image de l'abîme adaptée au besoin de la langue allemande, mais de l'application exacte de tout autres passages scripturaires mettant en scène le néant de la création et qu'Eckhart, en les réinterprétant dans le sens d'une doctrine du détachement, accommode à sa thèse de l'unité sans différence de l'âme et de Dieu, et non de leur union, ainsi que l'avait précisé ailleurs le Sermon 15 et comme le réaffirme le Sermon 80 : « Dâ von sprichet ein wîssage, daz alliu dinc sint als kleine wider gote als ein tropfe wider dem wilden mer. Der einen tropfen wûrfe in daz mer, sô verwandelte sich der tropfe in daz mer und niht daz mer in den tropfen. Alsô geschihet der sêle »<sup>120</sup>.

Détachée, l'âme est Fils de Dieu. Mais cette unité n'est possible que sous l'action de la grâce divine, précise encore Eckhart en une prise de position anti-thomiste renvoyant à la dispute sur la possibilité de la vision de Dieu<sup>121</sup>. Car cette connaissance, cette lumière, que Dieu allume en l'âme, et à laquelle le savoir que produit la raison est incomparable, n'est justement possible qu'en vertu de cette unité de Dieu et de l'âme : l'âme humaine est plus qu'à l'image de Dieu (*ad imaginem*), ce qui renvoie à une simple similitude, et donc une dualité (de l'image et du modèle), elle est divine : « Daz got mit gnâden in der sêle ist, daz treget mê liehtes in im, dan alliu vernünfticheit geleistet müge ; und alles daz lieht, daz vernünfticheit geleisten mac, ist gegen disem lichte als ein einiger tropfe ist gegen dem mer und noch tûsentmâl kleiner »<sup>122</sup>.

Une première conséquence est donc que le terme de *mer* ne renvoie jamais à l'idée biblique d'*abyssus*. Ou bien Eckhart se contente d'une utilisation au premier degré de ce terme, qu'il comprend donc spatialement, quand bien même il l'insère au sein d'une comparaison. Ou alors, c'est un tout autre texte biblique qu'il met à la base de l'image de la mer. Enfin une ultime variation fait de l'image de la goutte d'eau dans la mer une

---

goutte de rosée matinale qui descend sur la terre ».

<sup>120</sup> *Pr.* 80 : DW III, pp. 386, 5-387, 2 : À ce propos, un prophète dit que toutes choses sont aussi petites par rapport à Dieu qu'une goutte d'eau par rapport à la mer déchaînée. Si quelqu'un versait une goutte d'eau dans la mer, la goutte se transformerait en la mer et non la mer en la goutte. C'est ce qui arrive à l'âme (ma trad.).

<sup>121</sup> Cf. N. Winkler, pp. 83-84.

<sup>122</sup> *Pr.* 73 : DW III, p. 262, 4-7 : Que Dieu soit par grâce dans l'âme, cela porte plus de lumière en soi, que tout ce que la raison pourrait atteindre ; et toute la lumière que la raison peut atteindre est, face à cette lumière, comme une unique goutte est face à la mer et encore mille fois plus petite (ma trad.).

métaphore de la relation de l'âme à Dieu : ici la mer est certes une image de l'infinité divine, mais son emploi repose sur une analyse d'autres passages de l'Écriture.

On retrouvera dans le Sermon 7 l'idée d'une infinité divine, d'un abîme, que rend l'expression de mer, mais cela toujours dans sa jonction avec l'adjectif *ungrüntlich* ou le nom de *gruntlôsicheit*. Dans ce sermon, la pensée eckhartienne semble quitter non seulement les chemins traditionnels de la psychologie, mais encore, se renier elle-même dans ce qu'elle a de plus innovateur : en effet, au schéma consacré de la dualité de l'amour (la volonté) et de la connaissance (l'intellect), à celui développé dans la première *Question Parisienne* de la définition de l'être de Dieu comme intellect, Eckhart rajoute un troisième terme qui surplombe les deux précédents : la miséricorde (*barmherzicheit*) : « Daz hœhste werk gotes ist barmherzicheit und meinet, daz got die sêle setzet in daz hœhste und in daz lûterste, daz si enpfâhen mac, in die wîte, in daz mer, in ein ungrüntlich mer : dâ wûrket got barmherzicheit »<sup>123</sup>.

Trois points sont ici d'importance. Tout d'abord, ce que l'âme peut recevoir de plus pur est évidemment Dieu. Les indications spatiales (*die wîte, daz mer*) et leur surenchère par l'adjectif *ungrüntlich* sont donc une métaphore de l'essence divine.

Deuxièmement, on pourrait alléguer que *mer*, appariée à l'adjectif *ungrüntlich*, rend bien ici l'idée d'abîme au sens d'essence divine et est donc une possible traduction de l'*abyssus* latine. Mais c'est alors que le fossé avec Luther se creuse, pour qui l'abîme est toujours à comprendre en un sens spatial et non allégorique, l'image de mer se voulant la matérialisation, la clarification de ce terme. On constate un mouvement inverse chez Eckhart : lorsque l'abîme comme image de Dieu ou de l'âme est rendue par mer, mieux encore dans sa juxtaposition avec l'idée d'insondabilité, son sens n'est jamais spatial. Et, on l'a vu avant, la mer au sens spatial ne renvoie pas à l'abîme biblique mais à la conception grégorienne de l'inconstance humaine.

Enfin, on soulignera le tournant que subit la pensée eckhartienne dans ce sermon : ce n'est plus ici par l'intellect que Dieu se voit défini, mais par la miséricorde, dont Eckhart dit bien qu'elle est l'œuvre la plus haute de Dieu. Mais ceci présuppose d'autres œuvres divines. Or : Dieu n'opère qu'une seule œuvre, et cette opération est son essence même. Il n'y a pas en lui, comme en l'homme, une différence entre son être et son opération. Donc si Dieu opère une œuvre de miséricorde, c'est qu'il est miséricorde. Faut-il distinguer ici un changement radical dans la pensée eckhartienne ? On

<sup>123</sup> *Pr. 7* : DW I, p. 121, 10-12, trad. de Libera, p. 267 : l'œuvre la plus haute de Dieu, c'est la miséricorde ; ce qui signifie que Dieu place l'âme dans le plus élevé et le plus pur qu'elle puisse recevoir, dans la grandeur, dans la mer, dans une mer sans fond ; c'est là qu'il opère l'œuvre de miséricorde.

pourra lever en partie cette contradiction avec la thèse soutenue en d'autres occasions du suprat de l'intellect en considérant ce qu'est cette œuvre de miséricorde : poser l'âme dans ce qu'elle peut recevoir de plus haut, c'est la poser en Dieu : nous somme toujours dans le champs de l'unité, c'est-à-dire de la réflexivité, où sujet et objet, actif et passif, donneur et récepteur sont identiques : or cette réflexivité est en dernier ressort la marque de l'intellect.

Paradoxalement, on trouvera confirmation de ceci dans la suite de ce sermon, où les puissances de l'âme, amour et intellect humains, sont définies dans leur capacité à connaître par rapport à l'acte divin qui est miséricorde. Le mot clef est ici le verbe opérer, *würken*. Ainsi, ni l'amour ni la connaissance ne prennent Dieu dans son essence. L'amour le prend sous le manteau de la bonté, l'intellect ne peut le connaître que par le biais du concept, instrument de connaissance :

« Minne nimet got under einem velle, under einem kleide. Des entuot vernünfticheit niht ; vernünfticheit nimet got, als er in ir bekannt ist ; dâ enkan si in niemer begrîfen in dem mêr sîner gruntlôsicheit : ich spriche : über disiu beidiu, bekantnisse und minne, ist barmherzicheit ; dâ wûrket got in dem hœhsten und in dem lûtersten, daz got gewûrken mac »<sup>124</sup>.

L'on peut donc par ailleurs présumer que son sens comme son importance philosophique lui seront échus par l'intermédiaire d'une tradition patristique d'interprétation. Dans le Dieu d'Eckhart, que celui-ci définit un peu plus haut presque à l'identique comme une mer insondable, « *ungrüntlich mer* », ce Dieu que l'intellect même ne peut saisir dans la « *mer de son insondabilité* » ne peut-on reconnaître celui qu'y voyait Jean Chrysostome. Celui-ci constate en effet :

« Nous admirons aussi l'étendue et l'abîme infini de la mer, mais ceci avec crainte, lorsque nous nous penchons sur cet abîme. De même l'écrivain sacré, s'étant penché sur l'océan infini et béant de la sagesse de Dieu, a été pris de vertige et, ayant admiré avec une grande crainte, il a reculé en criant ces mots : « Je te bénirai, parce qu'on t'admire avec crainte ; admirables sont tes œuvres ». »<sup>125</sup>

<sup>124</sup> Id., pp. 122, 10-123, 4, trad. de Libera, p. 267 : L'amour prend Dieu sous un voile, sous un vêtement. L'intellect, lui, ne fait pas de même ; l'intellect saisit Dieu tel qu'il est connu en lui, mais il ne peut jamais le saisir dans la mer de son insondabilité. Au-dessus de la connaissance, au-dessus de l'amour, je dis moi qu'il y a la miséricorde. Dieu opère la miséricorde dans le plus haut et le plus pur qu'il puisse opérer.

<sup>125</sup> Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu : Homélie I-V*, introd. Jean Danielou, trad. Robert Flacelière, texte critique et notes de Anne-Marie Malingrey, Paris <sup>2</sup>1970, I, pp. 204-210, pp. 117-119.

Sinon le sermon lui-même est à replacer dans le contexte sur la controverse entre franciscains et dominicains quant à la suprématie de l'amour sur la connaissance<sup>126</sup>. Mais Eckhart entend ici surmonter la disjonction de l'amour et de la connaissance, dans la mesure où ces deux facultés lui semblent encore pécher par défaut de pureté, du fait qu'elles saisissent toutes choses et Dieu en particulier non dans leur essence, mais toujours sous un mode. Au contraire, la miséricorde implique une sortie de tout mode, et la résidence de l'âme dans ce qui est son essence, Dieu. Lorsque Dieu opère son œuvre de miséricorde en l'âme, l'âme est miséricorde, elle est Dieu, dans l'essence. Seule la miséricorde, en ce qu'elle indique une unité de Dieu et de l'âme, permet de saisir Dieu jusque dans son infinité. En réalité, il semble que ce tournant de la pensée eckhartienne ne soit qu'apparent, puisque les deux motifs principaux de sa construction métaphysique se retrouvent ici : la nécessité qui lui apparaît d'établir un concept de Dieu et d'une âme saisissant Dieu échappant à tout mode et l'idée que Dieu et l'âme sont un. Autrement dit, qu'il attribue à ce concept le nom d'intellect, ou renchérisse encore sur sa propre conceptualité, de miséricorde, il s'agit toujours pour lui d'établir une certaine *puritas essendi*.

Les extraits qui suivent sortent du rang, soit du fait de leur thématique, soit parce que l'emploi de l'image de la mer se caractérise surtout par sa neutralité. Dans la première citation, *mer* est encore à prendre dans son sens premier et son utilisation n'est que parabolique :

« Wir müezen diu dinc wol liep haben, diu uns ze gote vürdernt ; daz ist aleine liebe mit gotes liebe. Hân ich die liebe, daz ich über mer will, und hæte ich gerne ein schif, ez wære aleine, daz ich gerne über mer wære ; als ich über mer kume, sô enbedarf ich des schiffes niht »<sup>127</sup>.

Le passage suivant est tiré de la Bible et rappelle par sa thématique le traité *De l'homme noble*<sup>128</sup> :

<sup>126</sup> Voir à ce sujet la question disputée par le maître franciscain Gonzalve d'Espagne, et contenant les arguments eckhartiens, les *rationes equardi* : *Quaestio utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*, publié par A. de Libera dans : *Maître Eckhart à Paris*, op. cit., pp. 200-223, ainsi que le commentaire qui y est fait, p. 109 seq.

<sup>127</sup> *Pr. 57* : DW II, p. 602, 5-6 : Il faut bien que nous aimions les choses qui nous transportent jusqu'à Dieu ; c'est seulement l'amour avec l'amour de Dieu. Si j'ai l'amour d'aller en mer, si j'avais volontiers un bateau, ce serait seulement parce que j'aimerais être en mer. Si j'arrivais sur la mer, je n'aurais plus besoin du bateau (ma trad.).

<sup>128</sup> Cf. la première phrase, traduction de Lc 19, 12, ouvrant *VeM* : DW V, p. 109, 1-2 : « Ein edel mensche vuor ûz in ein verrez lant enpfâhen im ein rîche und kam wider ».

« Einez ist, daz wærlîche ein guot, götlicher mensche sölte sich gar übel und grœzliche schamen, daz in iemer leit bewegete, sô wir daz sehen, daz der koufman durch gewin eines kleinen geltes und ouch ûf ein ungewis sô verre lendes, so pinliche wege, berge und tal, wiltnisse und mer, rouber, morder libes und guotes dicke vert »<sup>129</sup>.

Ici, la mer est prise au sein d'un exemple reposant sur la juxtaposition d'opposés : les montagnes et la vallée, le désert et la mer, le bon comme le mauvais. C'est là le principe d'un passage entendant illustrer la noblesse de celui qui risque tout, laisse tout en vue de l'unité divine. Prise au sein de ces contradictions, la mer n'a pas de valeur propre.

Il n'en va pas de même pour notre dernier emprunt à Eckhart, emprunt qui, sur le plan thématique, dépare certes du reste, mais au sein duquel la mer assume en plein son rôle d'image au sein d'une définition métaphorique de l'Écriture sainte : « Es spricht mein herr sant Augustin, das die geschrift sey ein tieffes mo(e)r »<sup>130</sup>.

En réalité, Eckhart commet ici une erreur d'attribution, puisque, selon une proposition des éditeurs du Maître, c'est chez Grégoire et Ambroise que l'on pourra lire l'équivalent de cette image<sup>131</sup>. Cette correction apportée au texte eckhartien livre cependant le référent de *mo(e)r* : il s'agit du latin *mare*. Il n'y a donc pas ici travail métaphorique mais simple traduction littérale d'une image devenue commune.

Si l'on récapitule à présent les différentes situations où il est fait usage de *mer*, c'est sur un paradoxe qu'il faudra conclure. Lorsque Luther traduit *abyssus* par *meer*, il vise une explicitation, une matérialisation d'une image biblique prêtant à confusion. La dimension symbolique, allégorique de l'abîme disparaît donc derrière celle « naturaliste » : *meer* est à prendre en son sens premier. Or, pour Eckhart, lorsque *mer* est utilisée au sens littéral, et cela toujours au sein d'une illustration voulant concrétiser ce que sa théorie de la connaissance peut avoir d'abscons, son référent latin n'est pas

<sup>129</sup> *BgT* : DW V, p. 59, 24, trad. de Libera, pp. 169-170 : D'abord ceci : un homme bon et divin devrait se sentir vraiment honteux que quelque souffrance puisse encore l'émouvoir. Ne voyons-nous pas le commerçant qui, souvent pour un petit bénéfice et dans l'incertitude du résultat, part pour des pays lointains, s'engage dans des chemins difficiles, passe par monts et par vaux, franchit les déserts et les mers, affronte les brigands qui volent les biens et tuent le corps, se prive de boire, de manger et de dormir, et souffre encore bien d'autres incommodités, et qui, cependant, oublie tout cela pour ce bénéfice minime et incertain.

<sup>130</sup> *Pr*. 59 : DW II, p. 465, 4 : Mon seigneur saint Augustin dit que l'Écriture est une mer profonde (ma trad.).

<sup>131</sup> *Id.*, note 2, p. 466 pour la référence exacte de ces deux renvois. Pour Ambroise, « mare est scriptura divina, habens in se sensus profundus » et Grégoire considère que « nec immerito mari similis scriptura sacra dicitur ».

*abyssus*, ou plutôt elle n'a d'autre référent ici qu'elle-même ; utilisée au plan symbolique, elle est la traduction du latin *mare*, ainsi quand elle renvoie à l'idée grégorienne de l'inconstance du monde, ou quand elle illustre la profondeur du sens de l'Écriture ; lorsqu'elle renvoie à l'idée de l'abîme, c'est alors, contrairement à Luther, au niveau métaphorique, en évoquant l'infinité divine.

b. *Tieffe*

Nous ne traitons ici que les citations qui contiennent exactement ce terme et négligeons les passages où il n'apparaît que sous sa forme adjectivale. Le nom de *tieffe* ou *tiefe* apparaît dans un contexte légèrement différent, ou plutôt dans une variation à ce thème de l'unité de l'âme et de Dieu, celui de l'humilité comme moment de cette dynamique reliant l'âme à Dieu : offre et don, sortie et entrée, ici abaissement et élévation. Cette thématique même laisse dès l'entrée apparaître que *tieffe* a certes bien une origine scripturaire et que celle-ci est double, à savoir Mt 23, 2 et Lc 14, 11, mais qu'elle n'est à l'évidence jamais un équivalent moyen-haut-allemand d'*abyssus*. *Tieffe* est donc ici la traduction du latin *profunditas* ou l'équivalent dans sa forme nominale du neutre *profundum*, ainsi que le prouve non seulement l'origine biblique du terme, mais également des parallèles au sermon suivant dans l'œuvre latine :

« Er [der mensche] sol sich selber nidern, und daz selbe enmac niht genuoc sin, got der entuo ez ; und er sol erhœhet werden, niht daz diz nidern einez si und daz erhœhen ein anderz ; sunder diu hœhste hœhe der hœcheit liget in dem tiefen grunde der dêmüeticheit. Wan ie der grunt tiefer ist und niderr, ie ouch diu erhœhung und diu hœhe hœher und unmæzider ist, und ie der brunne tiefer ist, ie er ouch hœher ist ; diu hœhe und diu tiefe ist einez »<sup>132</sup>.

Le couple adjectif *tiefer-hœher* ou nominal *tiefe-hœhe* a son parallèle dans celui verbal *nidern-erhœhen*. Enfin l'utilisation juxtaposée et dans leur forme comparative des deux adjectifs *tiefer* et *niderr* fait du second le synonyme du premier et du nom verbal *nidern* (ici *diz nidern*) l'homologue du substantif *tiefe*. Or, dans ce contexte précis, *nidern* n'apparaît jamais chez Luther. Enfin, si une utilisation semblable, et de cette thé-

<sup>132</sup> *Rdu* : DW V, pp. 293, 3-294, 1, trad. de Libera, p. 122 : Il doit s'abaisser lui-même, et c'est précisément ce qu'il ne peut faire complètement, à moins que Dieu ne le fasse. Et il sera élevé ! Non pas que cet abaissement soit une chose et l'élévation une autre ; au contraire, le plus haut point de l'élévation se trouve au plus profond de l'abaissement. Car plus l'abîme [*der grunt*] se creuse, plus haute, plus démesurée est l'élévation ou la hauteur ; plus le puits est profond, plus il va haut : hauteur et profondeur ne font qu'un !

matique et du concept de profondeur, se répète dans l'œuvre allemande du Thurin-  
gien<sup>133</sup>, la dernière phrase en particulier a son exact parallèle aussi bien dans le com-  
mentaire à l'Exode (*profundum enim et altum idem*<sup>134</sup>) que celui à la Sagesse (*altum  
enim et profundum idem est*<sup>135</sup>). Pour justifier cet axiome, Eckhart recourt à deux au-  
tres autorités scripturaires, plus particulièrement Eccli 7, 25<sup>136</sup>. On se rappelle l'expo-  
sition des principes exégétiques eckhartiens que nous avons fait plus avant : une ex-  
plication valant pour plusieurs passages de la Bible, il ne faut pas s'étonner que l'ori-  
gine d'un concept puisse également être multiple, ou inversement que son emploi se  
retrouve appliqué indifféremment à maintes citations.

Eckhart donne un autre tour métaphysique à cette thématique de l'humilité en ex-  
primant la nécessité pour Dieu de descendre avec toute son essence dans l'âme qui  
s'est ainsi abaissée :

« Die sine antwurtend got nach sinem ho(e)chsten tail in siner grundlosen tieffi in si-  
ner tieffen der demu(e)tikait. Ja, der demu(e)tig mensch bedarf dar umb nit bitten,  
sunder er mag im wol gebieten. wan die ho(e)hi der gothait kann es anders nit an ge-  
sehen denn in der tieffen der demu(e)tikait ; wan der demu(e)tig mensch vnd got sind  
ain vnd nit zwai »<sup>137</sup>.

Ce qu'il faut ici retenir, c'est par delà la ressemblance des formulations, la différence  
des théories : chez Eckhart comme chez Böhme, on peut lire en substance un prin-  
cipe identique, à savoir que le haut est le bas<sup>138</sup>. Mais ce qui, chez Eckhart, renvoie à

<sup>133</sup> Ainsi la *Pr. 14* : DW I, p. 235, 5-9 : « dat alre hoegesten in syner grondoesser gotheit antwert dem alrer nedersten in der doifden der oitmoedicheit. Der geware oitmodege mynsche der in darff got neit byden, hey mach gode gebeden, want de hoede der gotheit in suit neyt anders an den de doifde der oitmoedicheit ».

<sup>134</sup> *In Ex.* : LW II, p. 198, n. 242.

<sup>135</sup> *In Sap.* : LW II, p. 374, n. 48.

<sup>136</sup> « Alta profunditas, quis inveniet eam ? » Les autres citations invoquées par Eckhart ne contiennent pas le terme de *profundum*, s'appliquent donc moins bien à notre perspective.

<sup>137</sup> *Pr. 15* : DW I, p. 246, 9-13, trad. de Libera, p. 312 : Il en va de Dieu comme du soleil : le plus haut de son insondable hauteur répond au plus bas de son insondable humilité. Oui ! C'est pourquoi l'homme n'a pas besoin de demander (à Dieu), au contraire : il n'a qu'à Lui commander, puisque la hauteur de la déité ne peut regarder qu'à la profondeur de l'humilité, l'homme humble et Dieu étant un et non pas deux. Sur la traduction de *sine* par soleil, c'est-à-dire son remplacement par *sonne* en parallèle avec *Pr. 14* : DW I ; 1, p. 233, 5, cf. de Libera, note 423, p. 475.

<sup>138</sup> Sur le sens à accorder à la théorie de l'unité du haut et du bas chez Eckhart, on consultera avec profit les notes aux sermons d'Alain de Libera sur ce qu'il appelle la « loi de l'humilité » ou « dialectique de l'humiliation et de l'élévation », *Traité*s, op. cit., pp. 470-475, notes 393-412.

une théorie de l'unité comme divinisation humaine prenant sa source dans Mt 23, 2 et Lc 14, 11, devient chez Böhme l'utilisation du principe hermétique, à partir duquel se développe la conception du microcosme et du macrocosme, ou encore des correspondances, ainsi que la théorie, allant de pair avec la première, des signatures. Plus précisément, la spéculation sur le fond de l'âme chez le Thuringien est aussi une théorie de l'unité ou de l'identité et non de la ressemblance.

À l'inverse, la théorie böhmiennne du *grund* et de l'*Ungrund* repose sur un système émanatiste des correspondances. Chez Maître Eckhart, on trouve une sursomption des catégories du sujet et de l'objet dans le processus de la connaissance, si tant que l'on puisse encore parler de processus, là où principe et fin, début et réalisation coïncident, où c'est l'unité dans l'acte de connaître qui prime, du connaissant et du connu, de Dieu et de l'âme. Bien au contraire, chez Böhme, le jeu dialectique repose sur la différenciation du sujet et de l'objet se déployant au cours d'un mouvement de réalisation. Si cette idée même de mouvement perd toute relevance philosophique pour Eckhart, on constate chez Böhme l'établissement métaphysique de la catégorie du devenir.

Mais on notera également la différence entre la nécessité métaphysique pour Dieu de se communiquer à l'âme telle que la comprend Eckhart, – et qui est un tour rhétorique reposant sur le mariage de l'idée néoplatonicienne d'un Dieu *dives per se*, et du précepte dionysien d'un *bonum diffusivum sui* –, et l'inéluctable besoin poussant L'*Ungrund* à se manifester dans le *Grund*, nécessité ou loi qui est réelle.

Eckhart emprunte également le concept de *tiefe* à un passage du Nouveau Testament, Eph 3, 18. Dans un emploi différent de la thématique de l'élévation et de l'abaissement, bien que toujours dévidant le thème de la naissance de Dieu dans l'âme, l'idée que Dieu devient le lieu de l'âme, sans laisser de place à un autre que lui, est ici mise en scène : *tiefe* y a donc le même référent en latin, *profunditas*, encore que sa connotation soit différente, puisque ce n'est ni l'abaissement, ni l'infinité divine qui sont suggérés par là, mais le fait que Dieu, défini paradoxalement par les quatre dimensions, emplît tout :

« Swenne ander dinc sint ûz und vol, sô geschihet disiu geburt. Swaz vüllet, daz rüeret an allen enden und sîn engebristet niergen ; ez hât breite und lenge, hœhe und tiefe. Hæte ez hœhe und niht breite noch lenge noch tiefe, sô envülte ez niht. Sant Paulus der sprichet : < bitet, daz ir begrifen müget mit allen heiligen, welhez sî diu breite, diu hœhe, diu lenge und diu tiefe > »<sup>139</sup>.

<sup>139</sup> Pr. 11 : DW I, p. 182, 1-4, trad. de Libera, p. 291 : Quand toutes les choses sont sorties, et pleinement, alors cette naissance a lieu. Ce qui remplit touche à tous les bouts et ne fait défaut nulle part ; cela a

Cette expression réapparaît dans le contexte dionysien de la sortie (*ekstasis*), qu'Eckhart rend par le verbe d'*uzvliezzen*, et proclusien du retour à l'Un, là où l'image éternelle de l'âme a son origine, image (*bilde*) étant ici à comprendre comme le modèle (*Urbild, exemplar, ratio*) et non la copie. En ce sens, cette image est divine, elle est Dieu, et se définit donc en termes d'infinité. Mais elle a également pour synonyme le concept de *grunt*. On voit donc par extrapolation que, si à ce vocable s'applique également l'idée de *wîte* et de *tiefe*, ces différents termes ne se confondent pas, comme c'est le cas chez Luther :

« Diu sêle, diu alsô alliu dinc überkommen hât, die erhebet der heilige geist und underhebet sie mit in den grunt, dâ er uzgevlozzen ist. Jâ, er bringet si in ir êwic bilde, dâ si ûzgevlozzen ist, in daz bilde, nâch dem der vater alliu dinc gebildet hât, in daz bilde, dâ alliu dinc al ein sint, in die wîte und in die tiefe, dâ alliu dinc wider in endent »<sup>140</sup>.

Le lexique dimensionnel trouve enfin une utilisation au sein d'un autre paradigme illustrant la naissance de Dieu dans l'âme, celui portant entre tous le sceau de la pensée eckhartienne du juste et de la justice. À mots couverts, Eckhart met ici en avant le fait que c'est Dieu qui accomplit l'œuvre de justice dans le juste, et que cette œuvre est autant possession de Dieu en qui elle se consomme, que du juste qui l'accomplit, si bien que sa petitesse est cependant à la mesure de l'infinité divine :

« (A)lle di tugent / der gerehten ist anders niht, dan / daz der vater sein svn gebirt in / dem gerehten vnd den gerehten / sein svn. niht allein die tugent / der gerehten hat alle di werch, / di in der gerehticheit geworht / werden, wie clein si sint, da von wirt / got erfrewet in seim tieffe vnd / in sein weit »<sup>141</sup>.

Ainsi l'origine scripturaire de *tiefe*, – Eckhart, s'il utilise chacun de ses concepts de manière indépendante, prenant toujours soin d'indiquer cette double dimension philoso-

---

largeur et longueur, hauteur et profondeur. Si cela n'avait que la hauteur sans avoir la largeur, la longueur et la profondeur, cela ne remplirait pas. Saint Paul dit : « Priez, afin de comprendre avec tous les saints quelle est la hauteur et la largeur, la longueur et la profondeur » (Eph 3, 18).

<sup>140</sup> Pr 23 : DW I, pp. 395, 5-396, 6 : L'âme qui a ainsi dépassé toutes choses, l'Esprit-Saint l'élève et l'abaisse avec lui dans le fond d'où il a flui. Oui, il la porte dans son image éternelle d'où elle a émané, dans l'image d'après laquelle le Père a formé toutes choses, dans l'image où les choses sont toutes une, dans la largeur et dans la profondeur, là où toutes les choses reviennent (ma trad.).

<sup>141</sup> Pr. 39, appendice : DW II, p. 267, 7-10 : Toute la vertu du juste n'est rien d'autre que le fait que le Père engendre son Fils dans le juste et le juste (comme) son fils. Ce n'est pas seulement la vertu des justes qui possède toutes les œuvres qui sont opérées dans la justice, aussi petites soient-elles, Dieu s'en réjouit dans sa profondeur et dans sa largeur (ma trad.).

phique et biblique suivant le modèle mis en place dans les *Prologues* –, est quadruple : Mt. 23, 2 ; Lc 14, 11 ; Eph 3, 18 et Eccl 7, 25. *Tiefe* n'est jamais la traduction d'*abyssus*.

c. *Seen*

Le terme apparaît par deux fois, toujours au singulier, d'abord sous la forme de *sê* au Sermon 13, puis sous celle de *sêwe* dans le Sermon 32. Pour le Sermon 13, on relèvera sa proximité thématique avec le Sermon 5b : Eckhart y traite de la perfection de l'amour du prochain et de sa forme inférieure qu'est la préférence accordée à l'ami. Dans l'exemple qu'il donne du voyage en mer, *sê* y est synonyme de *mer* et est ici également à prendre en un sens premier :

« Hast dû dich selben liep, sô hast dû alle menschen liep als dich selben ... Nû sprechent etliche liute : ich hân mînen vriunt, von dem mir guot geschihet, lieber dan einen endern menschen. Im ist unreht, ez ist unvolkomen. Doch muoz man ez liden, als etliche liute, die varnt über sê mit halben winde und koment ouch über »<sup>142</sup>.

La deuxième occurrence de *sê*, ici orthographiée *sêwe*, est également à prendre au niveau littéral. Mais c'est l'origine même de la parabole la contenant qui est riche de sens, en ce qu'elle présuppose, par delà son ancrage dans une réflexion éthique, une certaine tradition noétique albertinienne :

« Ein man der hâte einen igel, dâ wart er rîche von. Er wonte bî der sêwe. Swenne der igel pruoftte, wâ sich der wint hine kêrte, dâ bôzte er sîne hût und kêrte sînen rücken dâ hine. Sô gienc der man ze dem sêwe und sprach ze in : < waz wöltet ir mir geben, daz ich iuch wîse, wâ sich der wint hine kêre ? > und verkoufte den wint und wart dâ von rîche »<sup>143</sup>.

En effet, on considérera qu'Eckhart fait également usage dans son commentaire sur l'Évangile de saint Jean de cette même parabole, où elle est attribuée à Avicenne<sup>144</sup>,

<sup>142</sup> *Pr. 12* : DW I, p. 195, 1-9, trad. de Libera, p. 296 : Si tu t'aimes toi-même, tu aimes tous les hommes comme toi-même ... Mais d'aucuns disent : Mon ami qui me fait du bien m'est plus cher qu'un autre homme. C'est mal, c'est imparfait. Mais il faut le tolérer. Il en est ainsi des gens qui vont sur la mer et qui, avec un demi-vent, arrivent à traverser.

<sup>143</sup> *Pr. 32* : DW II, pp. 139, 4-140, 1, trad. de Libera, p. 35 : Un homme avait un hérisson et s'enrichit grâce à lui. Il habitait près de la mer. Quand l'animal sentait où le vent tournait, il faisait le dos rond et pointait dans ce sens. Alors l'homme allait sur la berge [*ze dem sêwe* = à la mer] et disait aux gens : « Que me donnerez-vous si je vous indique dans quel sens le vent va tourner ? » Il leur vendait le vent. Et c'est ce qui le rendit riche.

<sup>144</sup> Cf. *In Ioh* : LW III, p. 227, n. 270 : « Ad hoc exemplum est quod ponit Avicenna in libro De ani-

quand bien même c'est Albert le Grand qui en assure sans doute la transmission. C'est donc là un exemple commun à son école. L'interprétation en est également la même, bien que son poids se déplace ici chez Eckhart à un niveau éthique : c'est la capacité, liée à la puissance de l'intellect humain, à saisir le lien entre la cause (le vent qui tourne) et la conséquence (la réaction du hérisson), puis à en tirer, à son avantage, la conclusion qui s'impose<sup>145</sup>.

#### d. *Quelle*

Son équivalent *gequelle* n'apparaît comme tel qu'une seule fois dans la prose eckhartienne, dans le Sermon 6. Nous négligeons ici la forme verbale, plus fréquente, traduction du latin *ebullire*. Dans le court passage suivant, on se heurtera à cette « loi d'échange et de compensation » dégagée par Alain de Libera : la sortie de l'âme d'elle-même en Dieu implique un mouvement à la fois identique et inverse de la part de Dieu, qui se verse tout entier dans l'âme, si bien qu'il ne reste plus qu'un unique : cet un est identique à la source la plus intime de l'âme, et qu'Eckhart nomme ailleurs le fond de l'âme (*grunt der sêle*), c'est-à-dire le lieu dans l'âme où Dieu, engendrant son Fils, est lui-même l'essence de l'âme divinisée, et engendre cette âme comme son Fils<sup>146</sup> :

« Eyâ, lieber mensche, waz schadet dir, daz dû gote gûnnest, daz got got in dir si ? Ganc dîn selbes alzemâle ûz durch got, sô gât got alzemâle sîn selbes ûz durch dich. Dâ disiu zwei ûzgânt, swaz dâ blibet, daz ist ein einvaltigez ein. In disem ein gebirt der vater sînen sun in dem innersten gequelle »<sup>147</sup>.

---

malibus, ubi ait : « ericii sentiunt ventum septentrionalem et austrinum, antequam fiant, et intrant petras, ne percutiantur a vento. Et erat quidam homo apud Constantinopolim et habebat ericium et per ipsum praedixit ventos et per ipsum factus est dives » ». Dans l'apparat de notes, cet emprunt à Avicenne, qui ne fait lui-même que reprendre Aristote, est identifié comme suit : *De animalibus*, VIII c. 4 (38va 31-35).

<sup>145</sup> Cf. Albertus Magnus, *De animalibus* VIII tr. 2 c. 2 n. 50 (éd. Stadler, p. 591, 7-11) cité dans *Pr.* 32 : DW II, p. 140, note 1. Nous ne redonnons que le commentaire final albertinien, qui précise le sens, intellectualiste, à accorder à cette parabole : « *Cuius signum est, quod quidam civium Constantinopolitanorum fertur habuisse yricium, cuius absconsiones et prodiones ex caverna ipse solus intellexit, alii autem non intellexerunt* ».

<sup>146</sup> *Pr.* 6 : DW I, p. 109, 7-10 : « Der vater gebirt sînen sun âne underlâz, und ich spriche mêr : er gebirt mich sînen sun und den selben sun. Ich spriche mêr : er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr : er gebirt mich sich uns sich mich und mich sîn wesen und sîn natûre ».

<sup>147</sup> *Pr.* 5b : DW I, pp. 93, 5-94, 1, trad. de Libera, p. 256 : Et bien, cher homme, en quoi cela peut-il te nuire de permettre à Dieu d'être Dieu en toi ? Sors entièrement de toi pour Dieu, et Dieu sortira

Le terme de *gequelle* est presque un équivalent du latin *bullitio* ou bouillonnement, et trouve son parallèle dans un passage du commentaire latin au Livre de l'Exode, où Eckhart commente comme suit la reduplication de l'affirmation d'être du verset 3, 14 : il y faut voir une pureté de l'affirmation à l'exclusion de toute négation, ce qui ne s'applique qu'à Dieu, toute affirmation dans la créature contenant également une négation. Cette pure affirmation enfin est elle-même révélatrice de la nature réflexive de l'être en Dieu, qui seul est sa propre cause. C'est ce processus qu'entend rendre le terme technique de *bullitio*<sup>148</sup> : autrement dit pour le terme latin comme son équivalent allemand, le contexte demeure inchangé, à savoir l'engendrement de Dieu. Mais dans un cas, il s'agit de décrire un processus, dans l'autre le lieu, *gequelle*, où Dieu engendre son Fils. La différence n'est cependant qu'apparente, si l'on se rappelle qu'il n'y a en Dieu qu'une opération, en vertu de sa simplicité et du fait que son être c'est son agir, si bien que s'engendrer lui-même et engendrer son Fils dans l'âme et l'âme comme son Fils ne sont qu'une seule œuvre : de même le processus de son opération et son lieu sont inséparables.

#### e. Conclusion

Quelques paroles justifiant le paradoxe de toute cette reconstruction serviront de conclusion : on pourrait en effet arguer de sa fragilité. Elle est à l'image d'une pyramide inversée, dont le sommet serait large et la base étroite. Ainsi, de l'examen de la formation et de la transmission d'un unique concept chez quelques auteurs, est généreusement déduite l'intransmissibilité de ce concept. Aussi y-a-t-il dissonance apparente entre l'ampleur de la thèse sous-tendant cette première partie, – à savoir la coupure, sur le plan historique et philologique, entre la tradition scolastique issue de la patristique et, non pas tout le XVII<sup>e</sup> siècle, mais du moins l'œuvre de Böhme, œuvre écrite et pensée en allemand – et l'étroitesse de son fondement. Il suffirait par exemple d'agiter le spectre de la longue liste des auteurs patristiques dont se sert également Maître Eckhart pour peut-être saper la force de notre reconstruction. Mais prétendre dans un tel cadre à l'exhaustivité relève tout autant de l'impossible. Il semble donc ici suffisant de recourir au principe tout logique de la preuve par défaut en essayant d'invalider notre thèse.

---

entièrement de Lui pour toi. Et quand ces deux sont sortis, ce qui reste alors, c'est un Un simple. Dans cet Un, le Père engendre son Fils, dans la source la plus intime.

<sup>148</sup> Cf. *In Ex.* : LW II, p. 21, n. 16 : « Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait : sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat ; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem ; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui ».

Notre hypothèse de départ était donc que la formation conceptuelle de l'abîme, d'origine biblique, n'avait pu parvenir à Böhme. Nous avons pris pour cela un unique objet d'étude, la Bible, par le biais d'une double transmission : l'interprétation patristique d'*abyssus* et sa transcription dans la traduction en *frühneuhochdeutsch* de l'Ancien et du Nouveau Testament par Luther. Un regard sur l'analyse eckhartienne de Gn 1, 2 a montré que le Maître thuringien avait ô combien pris acte de l'interprétation augustinienne du même passage. Par là, on se risquait à affirmer la conceptualisation en latin de l'image de l'abîme, mais aussi sa complexification, puisque un seul référent se voyait porteur de plusieurs sens. Or, c'est au mouvement inverse que l'on assiste chez Luther : à un élargissement sur le plan lexicographique, à travers la traduction, correspond une simplification sur le plan du sens. L'*abyssus* latine se pouvait rendre, pour Luther et ses collaborateurs, de sept manières différentes et se décomposait en deux niveaux de sens : la mer et l'enfer. Autrement dit, là où le langage métaphorique biblique laisse place à une exégèse variée, le Réformateur procède au contraire à l'explicitation de cette image. À plus forte raison la possibilité même d'une conceptualisation de l'abîme se défait-elle. La traduction luthérienne marque donc non pas une transition ou une transmission conceptuelle, mais une coupure. C'est ce que le paradoxal examen des occurrences du septuple luthérien dans l'œuvre allemande de Maître Eckhart vient confirmer. Chacune de ces possibilités de traduction renvoie en effet à un autre référent que l'abîme et à d'autres passages bibliques que ceux étudiés précédemment. L'échec de cette tentative équivaut donc à une preuve, négative certes mais par là d'autant plus péremptoire. C'est presque Eckhart qui parle ici : la négation est supérieure à l'affirmation.

## Chapitre II

### La diffusion des œuvres de Maître Eckhart malgré la condamnation

#### 1. Les héritiers directs

Le procès lancé contre Eckhart en 1326 saisit ce dernier en pleine gloire : chargé des plus hautes responsabilités au sein de son ordre – il est alors directeur du chapitre des provinces allemandes – reconnu et lu de son vivant, la mesure de cette renommée

peut se prendre à trois fait : il a été avec Thomas d'Aquin le seul dominicain allemand à se voir octroyer par deux fois une chaire parisienne en théologie ; de plus, comme pour Albert le Grand, une légende se forme autour de lui, alimentée d'histoires plus ou moins crédibles<sup>149</sup> contribuant à l'aura de ce maître à lire et à vivre (*Lesemeister* et *Lebemeister*<sup>150</sup>). Enfin et surtout, on trouvera une autre preuve du poids philosophique du Maître thuringien si l'on considère la composition du *Paradis der Fornuftigen sele* (*Paradisus anime intelligentis*)<sup>151</sup>, patchwork de divers sermons se regroupant plus ou moins autour du thème de l'union de l'âme à Dieu : sur les 64 sermons rassemblés,

<sup>149</sup> Cf. *Daz ist Swester Katrei Meister Ekehartes Tohter von Strâzburc* : Pfeiffer II, pp. 448-475, ou bien le déjà cité *Diz ist Meister Ekehart, dem got nie niht verbarg* : Pfeiffer II, pp. 597-627. Ces apocryphes disent bien l'aura qui entourait le Thuringien. Voir également le traité, certes critique mais néanmoins révélateur de la notoriété de Maître Eckhart ainsi mis en scène, composé par « l'ami de Dieu » Rulman Merswin (1307-1382), *Dis ist das buoch von den drien durchbrûchen*, publié sous le numéro 2 par Auguste Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Âge et au seizième siècle*, Paris 1875, Francfort/Main 1964, pp. 215-230 : à l'issue de sa rencontre avec un prêtre fort érudit lui faisant remontrance de ses erreurs, Eckhart se voit corrigé et amélioré. Cf. Jundt, p. 215 : « Dar us er [ le prêtre éclairé ] meister Ekeharten, den grossen lerer, stroffete und groesliche gebersserte ». L'erreur en question est le fait qu'Eckhart a certes enseigné de vraies et bonnes choses, mais qu'il aurait dû les réserver pour l'École, et non disperser cette haute connaissance devant un public de laïcs. Ce reproche est un reflet précis des raisons, officieuses, pour lesquelles le Maître thuringien fut condamné par Jean XXII. Cf. Merswin, op. cit., p. 220 : « Do sprach der guote pfaffe : ... Das ich do gerne von uch hoerte, das worent die grossen behenden wort die ich ouch von der gnoden gottes wol verstonde was ; so ich aber in dem selben gedohte an das wort das da sprichet : man sol die margariten nût under die swin werfen, so wurden mir úwere bredigen verdrutzig, und gedohte denne : dise hohen behenden wort, der solte men das meiste teil in grossen schuolen us rihten, und, nût entzurnent es, wanne es het mich ettewas froemed, an uch das ir es dem gemeinen groben volke offentliche an den bredigen sagen ». On trouvera une autre mise en scène du personnage d'Eckhart dans le dialogue anticlérical publié par Franz Josef Schweitzer, *Meister Eckhart und der Laie : ein antihierarchischer Dialog des 14. Jahrhundert aus den Niederlanden*, Berlin 1997.

<sup>150</sup> Expression eckhartienne tirée des *Dits de Maître Eckhart* : Pfeiffer II, III, p. 599, n. 8 : « Ez sprichet meister Ekehart : wêger wêre ein lebemeister denne tûsent lesemeister ». On trouvera une traduction en langue française de ces *Dits* par E. Zum Brunn, dans *Voici Maître Eckhart*, op. cit., pp. 53-77 : *Voici Maître Eckhart à qui Dieu jamais rien ne cela*, ici spécialement p. 54.

<sup>151</sup> *Paradisus anime intelligentis* (*Paradis der fornuftigen sele*), éd. Philipp Strauch, Berlin 1919. La date de composition du Paradis est incertaine. Philipp Strauch, s'appuyant entre autre sur une remarque de son éditeur anonyme (on sait uniquement de lui qu'il est noble et appartient au cloître d'Erfurt) le situe dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, et fixe comme date limite 1300, autrement dit, si l'on considère la biographie d'Eckhart, pendant son premier séjour à Erfurt, en tant que prieur du couvent et vicaire de Thuringe, comme l'atteste l'en-tête de ses *Rede der underscheidung* composées entre 1294 et 1298. Or, plusieurs raisons viennent à l'encontre de cette datation, qui la repoussent après le second séjour parisien du Thuringien : tout d'abord la dénomination de maître, *mester*,

31, presque la moitié donc, sont formellement attribués à Eckhart par l'auteur, un dernier, le numéro 56, étant, contrairement aux autres sermons tous authentifiés, anonyme mais pris dans un bloc exclusivement eckhartien. Quant aux autres auteurs, à défaut de constituer une véritable école philosophique fondée positivement, l'on peut cependant voir en eux « un cercle erfurtien d'élèves d'Eckhart<sup>152</sup> ».

Mais outre le manuscrit du *Paradis*, il est d'autres sources qui ont contribué à rendre caduc l'effet négatif de la condamnation de 1329. Ainsi que le constate Alain de Libera :

« L'axe de la condamnation est clair et l'enjeu explicite : il s'agit d'arrêter la diffusion des idées eckhartiennes dans le cœur des gens simples. Son point d'application géographique aussi : Cologne et le Niederrhein. Ce sera, de ce point de vue, un échec. La prédication eckhartienne de la vraie pauvreté sera reprise là même où elle s'est épanouie : à Strasbourg et par un strasbourgeois – Jean Tauler. elle se continuera aussi en Alsace chez les Amis de Dieu »<sup>153</sup>.

Nous avons ici plusieurs indications qui lèvent un coin du voile sur cette énigme. Tout d'abord, le climat spirituel qui entourait la prédication eckhartienne, voire que celle-ci a

---

*meister, meistir*, dignité qu'il n'a acquise qu'à ce moment ; de même la présence du très important et très beau sermon *Quasi stella matutina* (n. 33 du *Paradisus*, n. 9 dans l'édition Quint), dans lequel on trouve une référence indirecte et deux directes aux thèses qu'il a soutenues lors de questions disputées à Paris : ainsi, *Par. an.*, p. 74, 13-15 : « daz ich gesprochen habe, Got ensi nicht ein wesin und si pobin wesin, hi mide han ich ume nicht wesin abgespröchin, ich habe ez ume gehöbit ». Il faut voir là une référence à la *Quaestio Parisiensis I*. De même, *Par. an.*, p. 74, 9 : « groze [grobe] meistere sprechin got si ein lutir wesin » et *Par. an.*, p. 75, 34-35 : « ich sprach in der schole daz furnuhtkeit edilir were dan wille. si gehorint doch beide in dit licht. Du sprach ein meister in einir anderin schule : wille were edilir danne furnuht, < wan wille nimet di dinc >, sprach he, < also si in un selbin sint, und furnuht nimit daz dinc also iz ist in ur > ». La première des deux citations fait allusion aux thèses franciscaines (cf. par exemple les *Reportata Parisiensis* de Duns Scot, *Reportata Parisiensis*, I, d. VIII, q. 1, cité dans Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, op. cit., p. 11-12, note 1 : « *Intelligere non est primo in Deo nec primum dans esse divinum, sed primum dans esse divinum est ipsum esse* ») ; la seconde se rapporte directement à la question disputée sur le primat de l'intellect sur la volonté, soutenue contre le maître de l'ordre franciscain Gonzalve d'Espagne et que ce dernier rapporte dans ses *Rationes Equardi*. Une autre raison est qu'Eckhart est par trois fois présenté comme Maître Eckhart le vieux (« *der alde* » : *Par. an.*, pp. 1 ; 4 ; 8). Enfin, la période fructueuse de la prédication eckhartienne se situe précisément lors de son second séjour à Erfurt, alors qu'il est Provincial de *Saxonia*, entre 1303 et 1311, année où il est rappelé comme professeur à Paris. C'est donc à peu près à cette période qu'il conviendrait de situer la date de composition du *Paradisus*.

<sup>152</sup> Ingeborg Degenhardt, op. cit., p. 19.

<sup>153</sup> Voir Eckhart, *Sur l'humilité*, texte français et postface d'Alain de Libera, Strasbourg 1988, p. 75.

contribué à engendrer, n'a rien perdu de sa vigueur : Jean Tauler, disciple reconnu du Maître, le cercle alsacien des *Amis de Dieu* (nous pensons en particulier à Rulman Merschwin) ont repris à leur compte bien des idées du Thuringien. D'autre vont même jusqu'à s'en approprier l'œuvre sermonnaire en l'incorporant à leurs propres écrits<sup>154</sup>, y compris lorsque ce plagiat est travaillé secrètement par des intentions critiques, comme on peut le lire chez un contemporain plus jeune de Maître Eckhart, Jordan von Quedlinburg. Ce dernier, tout en s'élevant contre la pensée eckhartienne déjà condamnée, – mais sans pour autant préciser quel adversaire il vise – en reprend l'exposition telle qu'elle est formulée dans le commentaire sur l'Évangile de saint Jean du Thuringien<sup>155</sup>.

Un témoin encore de cette spiritualité devenue commune est un autre livre, anonyme lui aussi, et qui, par l'intermédiaire de Luther, a exercé une influence décisive sur le XVI<sup>e</sup> siècle et la spiritualité protestante : nous pensons bien sûr à la *Deutsch Theologia* de l'Anonyme de Francfort, si bien marquée au sceau de la spiritualité du XIV<sup>e</sup> siècle (pour ne pas dire plus brièvement eckhartienne), que Luther a pu la tenir, avant qu'il n'en possède un manuscrit complet où le nom de Tauler est cité, pour un épitomé des œuvres de ce dernier<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> Ainsi, le dominicain Johannes von Dambach (1288/89-1372), retravaille plus ou moins librement dans sa *Consolatio theologiae* latine des extraits du *Buoch der goetlichen troestunge* de Maître Eckhart. Le franciscain Marquard von Lindau (†1392) fait une utilisation très libre, dans son exposition en allemand de l'Évangile de saint Jean, de l'*Expositio sancti evangelii secundum Johannem*. Le cistercien Nikolaus von Landau intègre à ses propres sermons des morceaux voire des sermons entiers tirés de l'œuvre allemande du Maître, à laquelle il a sans doute eu accès par l'intermédiaire du *Paradisus* : ainsi, de celui-ci, il réutilise le sermon n. 1 (*Pr. 87* : DW IV, 1, pp. 20-28). Enfin, parmi une série de textes livrés anonymement, il convient encore de citer de nouveau le *Granum Sinapis*, ce poème allemand dont Eckhart est probablement l'auteur, et suivi d'un savant commentaire latin issu de son entourage : cf. *Le grain de Sénevé*, op. cit., intr. pp. 7-8. Pour plus de détails, nous renvoyons une fois de plus à l'étude d'I. Degenhardt, op. cit., pp. 18 à 58. Cela dit, la lecture de ces noms suffit à suggérer l'impossibilité d'y voir pour Böhme une source eckhartienne.

<sup>155</sup> Jeremiah Hackett, *The use of a text Quotation from Meister Eckhart by Jordan of Quedlinburg (Saxony)*, O.S.A., dans *Proceedings of the PMR conference*, t. 2, Villanova 1977, pp. 97-102.

<sup>156</sup> C'est en 1516, un an après avoir fait connaissance avec la mystique taulerienne, que Luther se fait envoyer le manuscrit, d'abord à l'état de fragment, de la *deutsch theologia*. La proximité des thèmes, de son style, dans lesquels « vivent encore ... l'esprit et la méthode de la scolastique » (*Der Frankfurter, Eine deutsche Theologie*, op. cit., introd. p. 84) font en effet écrire Luther à son ami le docteur Spalatin, dans une lettre du 14 décembre 1516 : « So magst du Dir die Predigten des Johannes Taulers vom Predigerorden verschaffen, aus dessen Ganzen ich Dir hiermit etwas wie einen Auszug übersende » [cuius totius velut epitomen ecce hic tibi mitto], *Dr. Martin Luthers Briefe*, éd. W. M. L. De Wette I, 46. Nr. 25 ; voir surtout *Luthers Werke in Auswahl*, op. cit., t. 5, éd. Erich Vogelsang, Berlin <sup>3</sup>1963 : *Aus den Randbemerkungen zu Tauler, 1516*.

Or, nous pouvons dire que l'enthousiasme contagieux de Luther pour Tauler et la *Deutsch Theologia* est l'une des clefs de la pérennité, sinon de la redécouverte de l'œuvre et de l'influence eckhartienne. Il utilise en effet tout d'abord l'édition de 1508 faite à Augsbourg ; or, celle-ci, sur 84 sermons attribués à Tauler, en contient au moins 5, les n. 1, 2, 6, 8 et 9, dont l'auteur n'est en réalité personne d'autre que Maître Eckhart. Puis, il se fait envoyer l'édition de Tauler publiée à Bâle en 1521, contribuant à son succès et par là à sa réédition en 1522. Celle-ci contient outre les 84 sermons de l'édition primitive, 42 autres dont l'authenticité est incertaine, mais dont on a plus tard confirmé l'origine eckhartienne. Parmi ceux-ci, un petit nombre de sermons, dont la paternité eckhartienne est avouée, se trouve d'ailleurs rassemblé en annexe. Sont présents en particulier les deux très importants Sermons n. 9 (*Quasi stella matutina*) et 52 (*Beati pauperes spiritu*), qui donnent à comprendre, dans leur structure serrée, toute la particularité de la conception eckhartienne du divin, en ramassant, dans leur quintessence, les thèses que la Bulle entendait condamner. Au cours des nombreuses republications de l'édition d'Augsbourg, cette annexe est parfois reprise telle quelle – avec son attribution à Eckhart – parfois laissée pour compte ou bien encore réduite<sup>157</sup>. En bref, l'œuvre sermonnaire du Thuringien continue de circuler en sous-main, sous le manteau rassurant de la paternité taulerienne !

Observons maintenant brièvement ce qui, chez Tauler, attire Luther : sa théologie des œuvres d'abord et son augustinisme ensuite (et celui d'Eckhart, par conséquent, qui distingue un maître dans l'auteur des *Confessions*). A. V. Müller remarque à ce propos que tout ce que Luther dit sur le pardon, la grâce, la justice, l'imputation, a son parallèle chez Augustin, le Lombard, et les professeurs du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>158</sup>.

Quant à sa théologie des œuvres, Müller remarque qu'elle forme le fondement de la conception luthérienne, motivant la guerre qu'il entreprend contre la notion médiévale de pénitence et le système des indulgences, l'observantisme, la hiérarchie, la prononciation des vœux, etc.<sup>159</sup> Or, il se trouve que l'un des textes les plus critiques quant à la théologie des œuvres et des vœux de l'édition de 1522 est en réalité un sermon eckhar-

---

<sup>157</sup> Ainsi, le jésuite Pierre Canisius, dans son édition colonaise de Tauler, parue en 1543, ne reprend que deux textes du Maître, que Surius traduira à son tour en latin en 1548, en les attribuant à un *Eccardus senior*. La présence dans le corps de cette édition comme dans celle de Bâle, de sermons eckhartiens faussement attribués à Tauler, fait cependant monter leur nombre à 6.

<sup>158</sup> Alphons Victor Müller, *Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht*, Berne 1918, p. 11.

<sup>159</sup> A. V. Müller, op. cit., p. 25.

rien<sup>160</sup>. Quand aux autres, bien que formellement attribués à Tauler, ils n'en portent pas moins la marque eckhartienne : il suffit pour s'en rendre compte de lire les exemples employés par Tauler, largement plagiés sur son maître à penser<sup>161</sup>. De même Tauler reprend le thème augustinien et eckhartien du primat de l'intériorité sur l'extériorité, avant que Luther ne se l'approprie, et fait également sien, tout en la coupant certes du fondement philosophique (noétique) et scolastique sur lequel l'avait assise Eckhart, la théorie de la *Gelassenheit*, du délaissement.<sup>162</sup> Mais surtout – ce qui, dans l'optique générale que nous nous sommes fixés, est important – Tauler transmet la conception eckhartienne de l'abysse divine, si ce n'est de son non-être. Nous citons ici quelques sermons où ce jeu des concepts du *grund* et de l'*abgrund*, du fond et de l'abîme, se développe avec le plus d'élan et dans toute sa polysémie :

« Diser gerecht mann wollt von seiner schuld wegen, faren in den allertieffsten grund des abgrunds, in das allerpeinlichst und in das finster der helle »<sup>163</sup>.

« Des gleichen sprach einer über brüder ..., der bekant als ferr sein nicht, dasz er sein stat neyndert finden, dann in dem allertieffsten grund der hell unterlaufen ... Gregorius spricht, dasz diese menschen suchen den todt und finden seyn nicht. Diser liebe in diser grundlosen vernichtigkeit antwortet das leben in der warheit unbegeret und ungesucht und ungemeinet, wann so ye niderer, so ye höher, und so ye minder, so ye merer »<sup>164</sup>.

<sup>160</sup> Le Sermon n. 9 de l'édition de Bâle (BT<sup>b</sup> n. 14) se trouve être le sermon eckhartien n. 104 de la grande édition colonaise : DW IV, 1, pp. 565-610.

<sup>161</sup> Ainsi Tauler reprend-il l'exemple caractéristique de Maître Eckhart du bois qui perd sa forme pour gagner celle du feu, exemple qui entend illustrer le processus de divinisation de l'homme : cf. BT<sup>a</sup> n. 34, AT n. 60c, BT<sup>b</sup> n. 82 : « Soll holz feuer werden, so muss es von not seiner holzheit entwerden. Solt du in gott werden, so musst du dein selbs entwerden ». Eckhart, *Pr. 11* : DW I, p.180, 13 : « *Sol daz viur daz holz in sich drücken, sô muoz al unglîcheit ûz sîn* ». Id., *Pr. 6* : DW I, pp. 114, 5-115, 2 ; *Pr. 22* : DW I, pp. 379, 11-380, 4. On insistera chez Tauler sur l'idée d'*Entwerden*, dédevenir, qui n'est malheureusement pas traduisible dans ce contexte, le jeu vital des concepts philosophiques du devenir et du dédevenir restant ainsi propre à l'allemand). De même, dans le sermon 12 de la première édition de Bâle (BT<sup>b</sup> n. 40), il reprend à son compte la manière caractéristique qu'a Eckhart d'utiliser la parabole des marchands du temple dans la *Predigt 1* : DW I, pp. 4-20.

<sup>162</sup> Voir par exemple le sermon 94 de l'édition bâloise (AT n. 64, BT<sup>b</sup> n. 98).

<sup>163</sup> BT<sup>a</sup> n. 72, AT n. 46, BT<sup>b</sup> n. 125 : Ce juste, à cause de sa faute, voulait aller dans le fond le plus profond de l'abîme, au plus douloureux et dans les ténèbres de l'enfer (ma trad.).

<sup>164</sup> BT<sup>a</sup> n. 65, AT n. 76, BT<sup>b</sup> n. 105 : de même, l'un d'entre eux raconta sur un frère ... que celui-ci reconnaît que rien n'est assez loin qu'il y puisse jamais trouver sa place, si ce n'est en s'enfonçant dans le fond le plus profond de l'enfer ... Grégoire dit que ces gens cherchent la mort sans la

« Hie wirt der mensch beraubt seyn selbs in rechter warer gelassenheit und versincket in den grund des göttlichen willen »<sup>165</sup>.

« Nu als bald sy sich demütiglich ergab zu grundt dem ewigen gott gelassentlich in ewigkeit, alsbald ward sy gezogen ferr über alle mittel zu hand in dem lieblichen abgrund der gotheit inn geschlossen »<sup>166</sup>.

Les deux significations négatives d'*Abgrund* – tout aussi bien la dimension grégorienne de l'abysse infernale que la profondeur de l'infini divin – sont bien représentées, de même que l'on ne peut couper au paradoxe de la polysémie du *Grund*, qui peut tout aussi bien renvoyer dans un sens littéral au fond (compris dans sa finitude), à la cause (la *ratio* du monde médiéval latin) qu'à son contraire, l'*Abgrund* : le « fond de la volonté éternelle », sans fond, se confondant avec « l'aimable abîme de la déité ». Cependant, notons dès à présent que Tauler a laissé la dimension ontologique de la réflexion eckhartienne pour n'en plus garder que celle « mystique » de la *Gelassenheit*, qu'il lie ailleurs à cette théologie des œuvres que Luther a repris.

Cette tendance à la réinterprétation – qui aboutit à une subtile réécriture plus orthodoxe des théories eckhartiennes de la part de Tauler – se fait particulièrement sensible à la lecture de la première citation, où il est bien question de l'homme juste et de son union à Dieu, mais où l'on ne trouve plus trace de cette métaphysique de la grâce, – l'homme est par grâce ce que le Fils est par nature ou sur le plan ontologique, mon être et l'être de Dieu ne sont qu'un –, qui chez Eckhart trouvait son expression dans le paradigme du rapport de la justice et du juste. Et par là, c'est toute la noétique élaborée par le Maître thuringien qui retombe dans l'oubli – celle des *Questions Parisiennes* posant le primat de l'intellect sur l'être même.

---

trouver. À cet amour du néant sans fond, la vie répond dans la vérité, sans désir, sans recherche et sans réflexion, que plus c'est bas, plus c'est haut, et moins c'est, plus c'est (ma trad.). On notera ici le recours au principe hermétique déjà cité de la correspondance de l'inférieur et du supérieur.

<sup>165</sup> BT<sup>a</sup> n. 30, AT n. 26, BT<sup>b</sup> n. 66 : Là, l'homme est dérobé à lui-même dans le vrai détachement et se noie dans le fond de la volonté divine (ma trad.).

<sup>166</sup> BT<sup>a</sup> n. 13, AT n. 9, BT<sup>b</sup> n. 33 : Et alors, aussitôt qu'elle se rendit totalement [fondamentalement] au Dieu éternel sur le mode d'un éternel délaissement, elle fut soulevée loin au-dessus de tout mode et enfermée à l'intérieur, dans l'abîme aimable de la Déité (ma trad.).

## 2. Eckhart et Weigel

En réalité, ces sources que nous avons identifiées, et qui ont sans aucun doute assuré la survie de la pensée de Maître Eckhart, se révèlent décevantes : d'une part, elles ne livrent qu'une image fragmentée du Maître, amputant précisément de son œuvre la dimension noétique qui nous intéresse ; d'autre part, si Böhme a pu tenir dans ses mains la *Theologia Deutsch*, sans doute encore très répandue, il est par contre aussi improbable qu'il ait jamais eu accès à ces autres épigones eckhartiens qu'au Maître lui-même.

Duquel auteur pourrait-on alors dire qu'il a subi une influence eckhartienne de taille et affirmer expressément qu'il fut lu par le Philosophe Teutonique – eu égard à la presque totale absence de référence que ce dernier fait ? Or, il n'est que trois auteurs dont on sait que Böhme les a abondamment travaillés : il s'agit d'une part de Paracelse, qui n'est certes pas cité, mais auquel Böhme puise sans retenue – n'en reprend-il pas certains des titres comme *Morgenröthe* ou *De signatura rerum*<sup>167</sup> ? L'on sait cependant de lui qu'il rejetait la tradition le précédant. Le deuxième est Ambrosius Siebmacher et son traité d'alchimie « *Wasserstein der Weise* »<sup>168</sup> que Böhme mentionne dans l'Épître 28<sup>169</sup>. Quant à l'autre, il s'agit du seul auteur auquel Böhme renvoie sinon expressément : Valentin Weigel<sup>170</sup>. Or, si l'on se réfère d'une part à l'apparat des notes bibliographiques contenu dans l'édition des œuvres complètes du spiritualiste réalisée par Will-Erich Peuckert et Winfried Zeller<sup>171</sup>, et d'autre part à l'essai de Zeller sur la

---

<sup>167</sup> Paracelse, *Aurora Philosophorum* : *Werke*, éd. W. E. Peuckert, Darmstadt 1968, t. 5, pp. 3-12 ; Id., *De signatura rerum naturalium* in : *De natura rerum*, liber nonus, t. 5, pp. 101-133.

<sup>168</sup> Ambrosius Siebmacher, *Wasserstein der Weisen*, Francfort/Main 1661, Freiburg/Bresgau 1977.

<sup>169</sup> Cf. *Ep.* 28 : SS IX, p. 104, n. 14 : « Der Herr lese deen Wasser-Stein der Weisen, darinnen ist viel wahrheit ».

<sup>170</sup> Böhme ne cite qu'une seule fois Weigel, pour critiquer les conceptions mariologiques et christologiques de ce dernier ; cela dit, ce seul fait montre l'importance de Weigel pour Böhme : cf. *Ep.* 12, p. 59 : « So will Weigel haben, Maria sey nicht Joachims und Anne Tochter und Christus habe nichts von uns angenommen, sondern sie sey eine Edle Jungfrau ». Mais l'épître 10 mentionne également l'emprunt qu'il a fait d'une autre œuvre de Weigel, à savoir son *Gnoti seauton*. Cf. *Ep.* 9 : SS IX, p. 29, n. 14. Sur le « petit maître mystique » et son œuvre, on consultera avec profit la monographie d'Alexandre Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, Paris 1955.

<sup>171</sup> Valentin Weigel, *Sämtliche Schriften*, éd. Will-Erich Peuckert et Winfried Zeller, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977-1978.

présence de Maître Eckhart chez Weigel<sup>172</sup>, il semble que cette influence d'Eckhart sur Weigel ait été immense : outre quelques brèves citations ici et là, avouées ou non, ce que l'on retrouve, c'est une thématique propre à Eckhart et à ses épigones, devenue avec le temps et par le jeu de transmissions qui la banalisent, un héritage commun – les thèmes conjoints de la *Gelassenheit* et de la pauvreté spirituelle par exemple. Pour reprendre les termes de Zeller : « on peut considérer la renaissance mystique du XVI<sup>e</sup> siècle comme un retour à Tauler, la « Deutsche Theologie » et les « héritiers du Christ » (Nachfolge Christi) étant également ici de quelque importance »<sup>173</sup>.

Et surtout, Zeller a vu qu'une œuvre au moins de Weigel ne témoigne pas seulement d'une influence plus ou moins diffuse de Maître Eckhart, mais n'est par endroit rien de plus qu'un collage de divers sermons allemands mis bout à bout, sans que Weigel, bien sûr, signale systématiquement ce travail d'appropriation. Il s'agit du petit traité, très symboliquement intitulé : « *Von Armut des Geistes oder wahrer Gelassenheit* », composé en 1570<sup>174</sup>, dont le troisième et le cinquième chapitre ne sont qu'un patchwork composé des Sermons allemands 12 et 52, choix qui n'est pas seulement dû à une préférence marquée de Weigel, mais renvoie aussi à la source dont celui-ci dépend, ainsi identifiée : ces deux sermons sont absents aussi bien du *Paradisus* que de l'édition colonaise plus tardive de Tauler; par contre, l'édition bâloise de 1522 les contient<sup>175</sup>. L'on peut en outre en conclure que celle-ci est toujours lue à la fin du XVI<sup>e</sup>, et avec elle les 42 sermons eckhartiens qui l'accompagnent.

Nous redonnons ici l'exemple le plus caractéristique du travail de marqueterie effectué par Weigel. Comme il serait fastidieux, voire inutile de reproduire ici le troisième chapitre dans son entier, nous en privilégierons quelques moments plus essentiels, – dont la lecture justifiera amplement le choix. Mais il convient dès l'abord d'en souligner la construction identique. Comme la *Predigt* 52 de Maître Eckhart, la para-

<sup>172</sup> Winfried Zeller, *Meister Eckhart bei Valentin Weigel. Eine Untersuchung zur Frage der Bedeutung Meister Eckharts für die mystische Renaissance des sechzehnten Jahrhunderts*, dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 3. VIII, t. 57, Stuttgart 1938, pp. 309-355.

<sup>173</sup> Id., p. 311.

<sup>174</sup> Valentin Weigel, *Zwei nützliche Tractate, der erste von der Bekehrung des Menschen, der ander von Armut des Geistes oder wahrer Gelassenheit*, éd. W. Zeller, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

<sup>175</sup> *Pr. 12* : BT 312vb et DW II, pp. 192-203 ; *Pr. 52* : BT 306vb et DW II, pp. 486-506. Zeller remarque à propos du Sermon 52, op. cit. p. 221, qu'il était très apprécié au XVII<sup>e</sup> siècle. Angelus Silesius par exemple le cite à plusieurs reprises dans son *Pelerin chérubinique* : *Cherubinischer Wandersmann*, Paris 1964, Livre II, pp. 14-15, p. 132, p. 148 ; IV, p. 210 seq. Et plus généralement, il constate que Weigel « se considérait comme appartenant à la mouvance de Maître Eckhart ».

phrase weigelienne s'ouvre sur une référence scripturaire à Mt 5,3 : *Seelig seindt die Armen im Geiste (Beati pauperes spiritu)* et sur une citation, signalée typographiquement à défaut de renvoyer expressément au Maître, clef de la structure de ce sermon puisqu'elle en explicite le découpage en trois parties : « Waare Armut des Geistes ist, do der Mensch < nichts will, nichts weiß und nichts hat >. Inn diesen dreyen Puncten wirdt begriffen die rechte Armut, von welcher wir itzundt reden wollen »<sup>176</sup>.

Maître Eckhart formule ainsi ce triptyque négatif : « daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât. Von disen drin puncten wellen wir nû sprechen »<sup>177</sup>.

<p>Valentin Weigel : Chapitre 3 :</p> <p>Nun ist eine Frage, woran Seeligkeit allermeist liege ?</p> <p>Ettliche sagen, ann Liebe. Die andern sagen, Seeligkeit liege ann Erkenntnus und Liebe.</p> <p>Aber ich sage (<i>sic!</i>), das es nicht liege ann Erkenntnus noch Liebe. Sondern ein Ding ist inn der Seele, von welchen fleußet Erkenntnus und Liebe, das erkennt selber nichts noch hat nichts lieb, also als die Kreffte der Seelen. Der diß erkennt, der erkennt, woran Seeligkeit liege. Diß hat weder vor noch nach und es wartet keines zukunfftigen Dinges, denn diß mag weder gewinnen noch verliehren. Darumb so ist es beraubt, das es nichts weiß inn ihme zu wirkende, mehr, es ist selbst dasselbe, das sein selbst gebraucht nach der Weise Gottes. Also spreche ich, das der Mensch soll quitt und ledig stehen, das</p>	<p>Maître Eckhart : <i>Sermon 52</i></p> <p>Nû ist ein vrâge, war ane sælicheit allermeist lige. Etliche meister hânt gesprochen, daz si lige an bekennenne, etliche sprechent, daz si lige an minnenne; ander sprechent, si lige an bekennenne und an minnenne, und die sprechent baz. Aber wir sprechen, daz si niht enlige an bekennenne noch an minnenne; mêt : einez ist in der sêle, von dem vliuzet bekennen und minnen ; daz enbekennet selber niht noch enminnet niht alsô als die krefte der sêle. Der diz bekennet, der bekennet, war ane sælicheit lige. Diz enhât weder vor noch nâch, und ez enist niht wartende keines zuokomenden dinges, wan ez enmac weder gewinnen noch verliesen. Her umbe sô ist ez beroubet, daz ez niht enweiz got in im ze wûrkenne ; mer : ez ist selbe daz selbe, daz sîn selbes gebrûchet nâch der wîse gotes.</p>
---	---

<sup>176</sup> V. Weigel, *Von wahrer Armut des Geistes oder gelassener Gelassenheit*, dans : *Zwei nützliche Tractate*, op. cit., chp. 3, p. 62 : La vraie pauvreté de l'esprit est lorsque l'homme « ne veut rien, ne sait rien et n'a rien. Par ces trois points, on entend la vraie pauvreté (ma trad.).

<sup>177</sup> Maître Eckhart, *Pr. 52* : DW II, p. 488, 5-7, trad. de Libera, p. 349 : Celui-là est un homme pauvre qui ne veut rien, ne sait rien et n'a rien. Voilà les trois points que je me propose de développer. Cornelia Rizek-Pfister, dans son étude sur le Sermon 52 et sur sa réception, ne mentionne pas cette appropriation de Weigel, cf. : Cornelia Rizek-Pfister, *Ein Weg zu Meister Eckharts Armutspredigt : Grundlagen einer Hermeneutik seiner deutschen Predigten*, Berne 2000, pp. 43-54, surtout p. 54, où elle reprend l'analyse de A. M. Haas.

er nichts wisse noch erkenne, was Gott inn ihme wircke. Und also mag der Mensch Armut besitzen <sup>178</sup> .	Alsô sprechen wir, daz der mensche sol quit und ledic stân, daz er niht enwizze noch enbekenne, daz got in im wûrke : alsô mac der mensche armuot besitzen <sup>179</sup> .
---	---

Ce que Valentin Weigel transmet ici, c'est, par delà le motif de la vraie pauvreté et du détachement, toute l'atmosphère de la controverse des *Rationes Equardi* de la supériorité de l'intellect sur la volonté, ainsi que la doctrine eckhartienne, d'origine arabe mais devenue un classique de la scolastique, ou tout au moins de la pensée spéculative allemande, de l'intellect acquis, uni à Dieu, – donc transcendant la dualité du sujet et de l'objet dans l'acte de connaissance. La mention que la béatitude a son lieu au-delà de la disjonction du connaître et du vouloir n'est pas en contradiction avec la théorie prônée sinon par Eckhart de la supériorité de l'intellect. Il s'agit ici de différencier entre un connaître divin et une connaissance rationnelle certes, mais discursive et sensible, puissance de l'âme, tout comme la volonté. Le Sermon 71 nous avait livré plus haut une doctrine semblable bien que plus explicite, avec sa mention d'une raison (*vernünffticheit*) liée au temps, augmentant et diminuant, toujours en quête, que surplombait une autre *vernünffticheit* ne cherchant plus, mais étant dans son être pur, une avec Dieu et en Dieu<sup>180</sup>. Weigel employant l'homonyme *gebrauchen* (avoir besoin ou utiliser qui implique la recherche de quelque chose) pour le moyen-haut-allemand *gebrûchen* (jouir, qui indique un état) ne s'aperçoit pas du glissement de sens opéré ici.<sup>181</sup>

<sup>178</sup> V. Weigel, *Von wahrer Armut des Geistes*, op. cit., pp. 63-64. Nous ne traduisons que le texte eckhartien.

<sup>179</sup> *Pr. 52* : LW II, pp. 495, 7-497, 3, trad. de Libera, pp. 351-352. les variantes weigeliennes sont indiquées entre crochets, les passages eckhartiens correspondants sont en italiques : Or une question litigieuse se pose : sur quoi se fonde avant tout la béatitude ? *Quelques maîtres ont dit qu'elle est fondée sur la connaissance* [passage oublié], d'autres disent qu'elle repose sur l'amour, d'autres qu'elle repose sur la connaissance et l'amour ; *ces derniers parlent déjà mieux* [passage oublié]. *Quant à nous, nous disons* [quant à moi, je dis] : elle ne repose ni sur la connaissance ni sur l'amour ; mais il y a quelque chose dans l'âme d'où émanent la connaissance et l'amour. Cela ne connaît pas et n'aime pas ; ce sont les puissances de l'âme qui connaissent et aiment. Celui qui connaît cela sait sur quoi repose la béatitude. Cela n'a ni avant ni après, cela n'attend rien qui puisse s'y ajouter, car cela ne peut ni gagner ni perdre. C'est pourquoi cela ne peut non plus savoir que c'est Dieu qui agit en lui ; il est lui-même le même qui *jouit de lui-même* [s'utilise lui-même], comme le fait Dieu. C'est dans ce sens, disons-nous, que l'homme doit rester quitte et libre de Dieu, afin qu'il ne sache, ni ne connaisse que Dieu agit en lui. C'est, pour l'homme, le seul moyen de posséder la pauvreté.

<sup>180</sup> Cf. *Pr. 71* : DW III, pp. 215, 29-216, 1.

<sup>181</sup> Le verbe employé avec l'accusatif par Eckhart de *gebrûchen* signifie encore au Moyen âge « jouir

## Chapitre II

Dans cette unité, Dieu et l'âme – l'intellect acquis – sont au-delà de l'être. Dieu est en effet *dans l'âme* mais non pas *de* l'âme, non pas puissance de l'âme, critique implicite de la théorie de l'intellect de Thomas d'Aquin, et que les censeurs de Maître Eckhart, s'ils ne se sont pas arrêtés à ce passage du Sermon 52, ont néanmoins ailleurs mis à l'index<sup>182</sup>. Autrement dit un des piliers de la révolution ontothéologique eckhartienne est ici transmis tel quel ! Valentin Weigel enchaîne aussitôt – et Maître Eckhart également :

<p>Die Meister sprechen, Gott sey Wesen und ein vornunfftig Wesen und erkenne alle Ding etc. Aber ich spreche : Gott ist weder Wesen noch Vernunfft noch erkennt nichts, diß noch das. Hierumb ist Gott ledig aller Ding und hierumb ist er alle Ding. Der nur arm soll sein des Geistes, der muß arm sein alles seines eigenen Wesens, der nichts weiß noch kein Ding, weder Gott noch Creatur noch sich selber<sup>183</sup>.</p>	<p>Die meister sprechent, got der si ein wesen und ein vernünftic wesen und bekenne alliu dinc. Sô sprechen wir : got enist niht wesen noch vernünftic noch enbekennet niht diz noch daz. Her umbe ist got ledic aller dinge, und her umbe ist er alliu dinc. Der nû arm sol sîn des geistes, der muoz arm sîn alles sînes eigenen wizzennes, daz er niht enwizze dehein dinc, weder got noch créature noch sich selben<sup>184</sup>.</p>
---	--

L'importance de ce passage est indéniable : tout l'univers des *Questions Parisiennes* est ici transmis. Dans la première phrase il faut voir une critique à la conception thomasienne d'un Dieu dont l'être est le fondement de l'intellect, dans la seconde peut-être l'idée, marquée au sceau de l'apophatisme dionysien, qu'on ne peut rien dire de Dieu, même pas qu'il est intellect. Quant à la remarque que Dieu est vide de toutes choses, elle est une évidente allusion à la non-mixité de l'intellect, thèse défendue par

---

de » et est donc une exacte traduction du *frui* augustinien issu de la doctrine de l'amour propre à Dieu. Or, *gebrauchen*, certes l'héritier du moyen-haut-allemand *gebrûchen*, mais dont le sens s'est modifié, signifie quant à lui utiliser (*uti*) et ne s'applique donc, dans la perspective augustinienne, qu'à l'homme. Pour Eckhart critique d'Augustin, l'homme en Dieu ou divinisé n'est plus prisonnier d'une relation caractérisée par le besoin, mais, un en Dieu, il s'aime sur un mode divin. Weigel inverse ici l'affirmation eckhartienne et détruit ainsi le sens de son argumentation.

<sup>182</sup> Voir *Processus Coloniensis I* : LW V, p. 218, n. 59 ; *Processus contra mag. Ehardum* : LW V, p. 227, n. 47, a. 3 et l'article 27 de la bulle *In agro dominico*, trad. de Libera, p. 414.

<sup>183</sup> V. Weigel, op. cit., p. 64.

<sup>184</sup> *Pr. 52* : DW II, pp. 497, 3-498, 1, trad. de Libera, p. 352 : Les maîtres enseignent que Dieu est un être, un être intellectuel, et qu'il connaît toutes choses. Mais *nous disons* [je dis] : Dieu n'est ni être ni *intellectuel* [raison], et il ne connaît ni ceci ni cela. C'est pourquoi Dieu est vide de toutes choses et c'est pourquoi il est Lui-même toutes choses. Celui qui est pauvre en esprit doit être pauvre de tout *savoir* [être] propre, de telle sorte qu'il ne sache rien d'aucune chose, ni de Dieu, ni de la créature, ni de lui-même.

Aristote via Anaxagore, son indétermination en garantissant la fonction, tout comme l'œil ne peut voir que parce qu'il est incolore<sup>185</sup>. On remarque là encore que le remplacement de *wizzen* par *Wesen* (« der muoz arm sîn sînes eigenen wizzenes ») témoigne de l'incompréhension par Weigel de la pensée eckhartienne et ici plus précisément de la structure du sermon qu'il plagie pourtant. Le passage présent se rapporte en effet au deuxième membre du triptyque concernant le dépouillement du vouloir, du connaître et de l'avoir. Il s'agit pour l'homme voulant être un avec Dieu d'accéder au même mode sans mode de connaître que celui divin. L'irruption ici d'un vocabulaire propre à l'ontologie n'a aucun sens.

Cependant, la preuve est faite qu'il était au moins possible à Böhme d'accéder aux surprenantes réflexions de la première *Question Parisienne*, – base indispensable de notre travail de comparaison –, qui posait non seulement la supériorité du connaître sur l'être, mais aussi et surtout déniait l'être – ou du moins, si l'on prend en compte les corrections des sermons<sup>186</sup>, une certaine forme d'être – à Dieu.

Weigel réutilise encore quelques lignes du Sermon 52, en les adaptant plus ou moins, pour passer enfin directement au troisième point de l'analyse eckhartienne de la pauvreté spirituelle : « Zum dritten ist dieser arm, der nichts hat »<sup>187</sup> – Maître Eckhart : « Ze dem dritten mâle ist daz ein arm mensche, der niht enhât »<sup>188</sup> – et le suit à la lettre jusqu'à « Allhier erfolget der Mensch inn dieser Armut das ewige Wesen, des er hat geweset und das er nun ist und das er ewiglich leben soll »<sup>189</sup>. L'importance de ce passage tient sans doute à la surenchère que fait Eckhart sur sa précédente affirmation que l'âme doit, à l'instar de Dieu, être libre de toutes choses afin que Dieu ait en elle son propre lieu. Il lui faut aller plus loin et être vide ou libre (*lêdic*) au point qu'il n'y reste même plus un lieu où Dieu puisse pénétrer<sup>190</sup>, un tel lieu étant encore une différenciation<sup>191</sup>, un obstacle à l'unité. C'est là une entrée en matière de la thèse pronant l'abandon même par l'homme du « Dieu » créateur, relationnel par conséquent.

<sup>185</sup> Nous réduisons ici tout ce point à son minimum, dans la mesure où il recevra un plus ample développement dans la troisième partie, au chapitre II de ce travail.

<sup>186</sup> *Pr.* 9, DW I, p. 148, 4-6 : « Daz ich aber gesprôchen hân, got ensî niht ein wesen und si über wesen, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mër : ich hân ez in im gehœhet ».

<sup>187</sup> V. Weigel, op. cit., p. 65.

<sup>188</sup> *Pr.* 52 : DW II, p. 498, 4, trad. de Libera, p. 352 : En troisième lieu est pauvre l'homme qui n'a rien.

<sup>189</sup> V. Weigel, op. cit., p. 66, et *Pr.* 52, p. 501, 4-5, trad. de Libera, p. 353 : Ici, dans cette pauvreté, l'homme retrouve l'être éternel qu'il a été, qu'il est maintenant et qu'il demeurera à jamais.

<sup>190</sup> *Pr.* 52 : DW II, p. 500, 3-8.

<sup>191</sup> Id., p. 502, 5-6 : « Dâ der mensche stat beheltet, dâ beheltet er underscheit ».

## Chapitre II

De là, Weigel laisse de côté un court passage sur saint Paul, pour reprendre immédiatement à « Alsô soll der Mensch nicht wollen ... »<sup>192</sup> C'est ici que nous renouons le fil d'un texte transmettant des éléments essentiels non seulement à la compréhension de la pensée eckhartienne, mais aussi à notre recherche et à son optique :

<p>Also soll der Mensch nicht wollen, nicht haben, noch keine Stadt habe, dorinn Gott möge wircken. Da der Mensch Stadt behaltet, da beheldt er Unterscheidt. Darumb so bitte ich Gott, das er mich quit mache Gottes, wann unwesentlich Wesen ist über Gott [oubli] und [oubli] über Unterscheidt. Da was ich selber, da woltte ich mich selber und erkannte mich selber, zu machende diesen Menschen, und hierumb so bin ich mein selbst Sache nach meinen Wesen, das ewig ist, und meinen Wesen, das zeitlich ist, und hierumb so bin ich gebohren, und nach meiner Geburt Weise, die ewig ist, so mag ich nimmer ersterben. Nach meiner ewigen Geburt Weise so bin ich ewiglich gewesen und bin nun und soll ewiglich bleiben. Das ich bin nach der Zeit, das soll sterben und soll zu nichts werden, denn es ist täglich, darumb so muß es mit der Zeit verterben. Inn meiner Gebuhr wurden alle Dinge gebohren, und ich war Sache meiner selbst und aller Dingen, und wollte ich, ich were noch nicht alle Ding. Wehre ich nicht, so wehre nicht Gott<sup>193</sup>.</p>	<p>Alsô sagen wir, daz der mensche alsô arm sül sîn, daz er niht ensî noch enhave deheine stat, dâ got inne müge wirken. Dâ der mensche stat beheltet, dâ beheltet er underscheit. Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan min wesentlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nemen begin der créatûren ; wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ was ich selbe, dâ wolte ich mich selben und bekante mich selben ze machenne disen menschen. Her umbe sô bin ich min selbes sache nâch minem wesene, daz êwic ist, und niht nâch minem gewerdenne, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeborn, und nâch minner ungebornen wise sô enmac ich niemer ersterben. Nâch minner ungebornen wise sô bin ich êwicliche gewesen und bin nû und sol êwicliche bliben. Daz ich bin nâch gebornheit, daz sol sterben und ze nih-te werden, wan ez ist tœtlich ; her umbe sô muoz ez mit der zît verderben. In minner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache min selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht ; und enwære ich niht, sô enwære ouch ›got‹ niht. Daz got ‚got‘ ist, des bin ich ein sache; enwære ich nicht, sô enwære got niht ‚got‘<sup>194</sup>.</p>
--	--

<sup>192</sup> V. Weigel, *ibid.*, et *Pr.* 52, p. 502, 1.

<sup>193</sup> V. Weigel, *id.*, pp. 66-67.

<sup>194</sup> *Pr.* 52 : DW II, pp. 502, 4- 504, 3, trad. de Libera, p. 354 : *Nous disons donc que l'homme doit être tellement pauvre qu'il ne soit pas un lieu et n'ait pas en lui un lieu* [donc l'homme ne doit rien vouloir, rien n'avoir ni n'a de lieu] où Dieu puisse opérer. Tant que l'homme conserve encore en lui un lieu quelconque, il conserve en lui quelque distinction. C'est pourquoi je prie Dieu de me libérer de

On reconnaît ici le thème de la différence sans différence ou de l'indistinction divine, amplement développé dans les commentaires eckhartiens sur l'Exode et la Genèse. Mais l'on retrouve ici surtout deux thèmes également porteurs de toute la métaphysique eckhartienne et liés l'un à l'autre, la causalité et l'analogie : la doctrine de la causalité essentielle implique d'une part, en ce qu'elle repose sur la pensée de l'analogie, la relation non relationnelle du principe premier à la création : ce qui donne l'être n'a pas l'être et est différent de l'être, ou en termes surréminents, est au-dessus de l'être et au-dessus de la différence ; l'être du créé dépend complètement de la cause première. Par conséquent être et essence diffèrent dans la créature, qui n'est ce qu'elle est par essence qu'avant la création, dans le principe premier, lequel est incréé, non-être. Mais cela implique que « Dieu » est tout au plus un concept relationnel. Le terme « *got* » signifie l'activité créatrice du principe ou de la cause première qui, en créant, se trouve également pris dans une relation analogique avec le créé : Dieu n'est Dieu que pour ceux qui doivent se tourner vers lui comme vers leur cause première et dépendent de lui dans leur être. Un peu plus loin Eckhart déclare : « Lorsque je sortis de Dieu, toutes les choses dirent : Dieu est »<sup>195</sup>. C'est l'idée même de la parole qui implique la relation, la discursivité de la pensée, l'être créé.

L'incompréhension dont fait montre Weigel de la pensée eckhartienne atteint ici son paroxysme : oubli d'arguments clefs, inversion de négations en positions, remplacement de termes par ce qu'il croit être des synonymes mais qui trahissent l'intention du Maître, – par exemple le remplacement du participe passé *ungeborn*, indiquant que l'être de l'homme est pris dans sa cause, dans son essence, là où il n'est pas être, est incréé, par la périphrase d'un mode de naissance éternel –, rendant incompréhensible

---

Dieu ; car mon être essentiel est au-dessus de Dieu, dans la mesure où nous concevons Dieu comme l'origine des créatures ; en effet, dans ce même être de Dieu où Dieu est au-dessus de l'être et de la distinction [car l'être non essentiel est au-dessus de Dieu et de la distinction], j'étais moi-même, je me voulais moi-même et je me connaissais moi-même, pour faire cet homme (qu'ici-bas je suis). Et c'est pourquoi je suis cause de moi-même selon mon être qui est éternel, mais non pas selon [et selon] mon devenir qui est temporel. C'est pourquoi je suis non-né [né] et selon mon mode non-né [selon mon mode de nativité qui est éternel] je ne puis plus jamais mourir. Selon mon mode non-né [mon mode de nativité éternel], j'ai été éternellement, je suis maintenant et je demeurerai éternellement. Ce que je suis selon ma nativité [le temps] doit mourir et s'anéantira, car cela est mortel [quotidien] et doit se corrompre avec le temps. Mais dans ma naissance naquirent toutes choses ; ici je fus cause de moi-même et de toutes choses. Si je l'avais voulu alors, je ne serais pas et le monde entier ne serait pas [je ne serais pas toutes choses] ; et, si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus ; que Dieu soit Dieu, j'en suis une cause. Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas Dieu [passage oublié].

<sup>195</sup> Id., p. 504, 5, trad. de Libera, p. 354.

sible la doctrine néoplatonicienne de l'unité de la cause et du causé dans la cause et de la nécessité pour l'âme du retour dans l'un ; permutation constante des perspectives anthropologiques et divines, des perspectives de l'être et de l'essence : ainsi le remplacement de « *mîn wesenlich wesen* » par « *unwesentlich Wesen* ».

L'escamotage de deux passages en particulier ampute la démonstration eckhartienne d'une importante restriction éclairant la véritable intention du Thuringien, ainsi que d'une conséquence de son argumentation. Par là, Weigel fausse la démonstration eckhartienne.

La restriction est introduite par la conjonction *als*, équivalent du latin *inquantum* : « *als wir got nemen begin der créatûren* » et indique qu'il convient de différencier entre l'idée de Dieu en soi, au delà de l'être, et le Dieu principe de la création, pris dans un rapport à l'être. Autrement dit, les assertions d'Eckhart ne disent rien sur l'essence de Dieu, mais simplement sur le rapport de la créature à Dieu : créateur et créature sont pris dans une relation d'interdépendance.

Enfin, Weigel laisse de côté l'indispensable et révolutionnaire conclusion de la réflexion eckhartienne, certes sous-tendant ces lignes mais néanmoins informulée et découlant du principe restrictif énoncé. Dans le contexte très précis de cette interdépendance du créateur à la créature dans l'acte même de créer, et si l'on considère que toute connaissance humaine est discursive, faite de concepts, je suis cause de ›Dieu‹, ou plutôt du fait que Dieu (en soi) est ›Dieu‹ en tant que créateur (pour nous) : « *Daz got ›got‹ ist, des bin ich ein sache; enwære ich niht, sò enwære got niht ‹got›* ».

Du caractère nouveau et paradoxalement inquiétant de cette conception, Eckhart a parfaitement conscience : « *Diz ze wizzene des enist niht nôt* »<sup>196</sup>, à savoir que l'homme, ou plus précisément l'intellect est cause de ›Dieu‹, lequel est un concept (discursif) issu d'un acte de connaître, et un concept relationnel en rapport avec l'acte de créer. Nous reprenons ici le cours de nos textes, que nous écouterons cependant. Weigel suit en effet ici Eckhart exactement jusqu'à la conclusion de son sermon, ne négligeant, en le comprimant, qu'une partie de l'avertissement final :

Do ich aus Gott floss, do sprachen alle Ding : Gott der ist. Nun das mag mich nicht seelig machen, denn hie erkenn ich mich Creatur. Mehr inn dem Durchbrechen, da ich ledig stehen will inn dem Willen Gottes und ledig	Dô ich üz gote vlôz, dô sprâchen alliu dinc : got der ist ; und diz enmac mich niht sælic machen, wan alhie bekenne ich mich créatûre. Mêr : in dem durchbrechen, dà ich ledic stân mîn selbes und des willen gotes
--	---

<sup>196</sup> Ibid., p. 504, 3, trad. de Libera, p. 354 : Il n'est pas nécessaire de savoir cela.

<p>stehen des Willen Gottes und aller seiner Werck und Gottes selber, so bin ich über alle Creaturen und bin weder Gott noch Creatur, sondern ich bin, das ich was und das ich bleiben soll nun und immerdar. Da entpfahē ich einen Druck, der mich bringen soll über alle Engel. Inn diesen Druck empfahē ich also große Reichheit, das mir nicht genug mag sein Gott inn allem dem, das er Gott ist, nach allen seinen göttlichen Wercken. Denn ich entpfahē inn diesen Durchbrechen, das ich und Gott eins seindt. Da bin ich, das ich was, und do nehme ich weder abe noch zu, denn ich bin da ein unbewegliche sache, die alle Ding beweget<sup>197</sup>.</p>	<p>und aller sīner werke und gotes selben, sō bin ich ob allen créatūren und enbin weder got noch créatūre, mēr : ich bin, daz ich was und daz ich blīben sol nū und iermemē. Dā enpfāhe ich einen indruk, der mich bringen sol über alle engel. In disem indrucke enpfāhe ich sōgetāne rīcheit, daz mir niht genuoc enmac gesīn got nāch allem dem, daz er ›got‹ ist, und nāch allen sīnen götlichen werken; wan ich enpfāhe in disem durchbrechen, daz ich und got einz sīn. Dā bin ich, daz ich was, und dā nime ich weder abe noch zuo, wan ich bin dā ein unbeweglichiu sache, diu alliu dinc beweget<sup>198</sup>.</p>
---	---

Contre toute logique, après avoir amputé le Sermon 52 de sa sulfureuse conclusion, il redonne la suite d'une argumentation visant toujours à faire de Dieu un concept relatif, venu après coup qualifier la relation unissant Dieu et sa créature, le sujet et l'objet, le supérieur à l'inférieur, la cause à son effet. Cette relation est de l'ordre de l'ontologie et définit ce Dieu qui est, pour reprendre les termes du *Liber*, riche par soi-même, « *dives per se* »<sup>199</sup>, s'épanchant au dehors<sup>200</sup>, mais qui ne qualifie pas proprement la nature divine. Pour comprendre Dieu tel qu'il est, comme « celui qui est », il faut l'atteindre comme « *negatio negationis* », « *verzagen des verzagens* », être au-delà d'un être-cause

<sup>197</sup> V. Weigel, id., pp. 67-68.

<sup>198</sup> *Pr. 52* : DW II, pp. 504, 5-505, 6, trad. de Libera, pp. 354-355 : Lorsque je sortis de Dieu, toutes les choses dirent : Dieu est. Et cela ne peut me rendre bienheureux, car par là je me reconnais créature. Mais dans la percée où *je suis libéré de ma propre volonté, libre même de la volonté de Dieu* [je veux être libre dans la volonté de Dieu et libre de la volonté de Dieu], de toutes ses opérations et de Dieu Lui-même, là je suis au-dessus de toutes les créatures ; et je ne suis ni Dieu ni créature, mais je suis ce que j'étais et ce que je demeurerai maintenant et à tout jamais. Là je reçois en moi une impression qui doit m'élever au-dessus de tous les anges. Dans cette impression je reçois une si grande richesse que Dieu ne peut me suffire avec tout ce qu'il est comme Dieu, ni avec toutes ses opérations divines ; car dans cette percée je reçois ceci : que Dieu et moi nous sommes un. Là je suis ce que j'étais et là je ne crois ni ne décrois, car là je suis une cause immobile, qui fait mouvoir toutes choses.

<sup>199</sup> *La demeure de l'être*, autour d'un anonyme, étude et traduction du LIBER DE CAUSIS, éd. Pierre Magnard, Olivier Boulnois, Bruno Pinchard, Jean-Luc Solère, Paris 1990, prop. 162, chp. 20, p. 71. Dans la suite de notre étude, nous le citons toujours sous son titre originel de *Liber de Causis*.

<sup>200</sup> Id., prop. 165, p. 70 : « Illa ergo res est dives majus quae influit, et non fit influxio super ipsam per aliquem modorum ».

relatif à son effet, dans une union surmontant la séparation du sujet et de l'objet, de l'être (du créé) et de l'essence (en Dieu, divine). ›Dieu‹ ne suffit pas ; ce qu'il faut c'est être un avec Dieu, pour le connaître tel qu'il « est », au-delà de ›Dieu‹, au-delà de l'être. Ainsi Weigel transmet-il la théorie de la connaissance d'Eckhart, comprise comme connaissance des causes, de et dans l'être, et non dans leur effet, ainsi que sa théorie d'une unité en Dieu de l'âme et de Dieu, – le versant de la théorie analogique caractéristique du rapport du créateur à la créature – que le Maître avait bâties sur l'univers du *Liber de causis*. Autrement dit, par l'intermédiaire de Weigel, le Néoplatonisme – celui du *Livre des causes* et par conséquent celui proclusien des *Éléments de Théologie* auquel il prend sa source – a ici voie d'entrée. Que le Sermon 52 – et donc la « pensée » weigelienne – soit marqué au sceau du Néoplatonisme est indéniable. L'évocation des propositions 27 et 28 sur l'âme noble du *Liber de causis*<sup>201</sup> est ici suffisante.

Pour compléter cette peinture de la survivance de Maître Eckhart à travers Weigel, il conviendrait sans doute de se livrer à une analyse semblable du chapitre 5 du traité *de la pauvreté*. mais l'accent qu'il fait porter, en reprenant tout aussi intégralement le Sermon 12, sur la théorie de l'homme délaissé, est ici hors-contexte. Pour faire bonne mesure, et prendre les dimensions exactes de la présence eckhartienne chez le petit maître mystique, on se référera au tableau dressé par Zeller des équivalences existant entre Eckhart et Weigel<sup>202</sup>.

Dans tous les cas, l'on ne peut ici que rejoindre les affirmations de Solms-Rödelheim : que ce soit Weigel en particulier qui ait joué un rôle médiateur entre le Haut Moyen-âge, sinon Maître Eckhart, et Jacob Böhme est indéniable<sup>203</sup>. Et pourtant c'est justement ce caractère médiat qui en relativise l'importance. Tout se joue sur le mode de l'indirect, et l'on peut douter que Böhme, qui a donc pu lire Eckhart tel que Weigel

<sup>201</sup> *Liber de causis*, op. cit. chp. 3, prop. 27-28, p. 43 ; prop. 27 : « Omnis anima nobilis tres habet operationes ; nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina » ; prop. 28 : « Operatio autem divina est quoniam ipsa praeparat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima ».

<sup>202</sup> Cf. W. Zeller, op. cit., p. 340.

<sup>203</sup> Cf. G. G. zu Solms-Rödelheim, op. cit., p.125 : « Au XVI<sup>e</sup> siècle, Weigel se réapproprie les anciennes pensées et formulations mystiques, et les rattache à la philosophie de la nature de son temps, qui vient de Paracelse et de l'alchimie. Valentin Weigel constitue le sommet de la mystique de l'après-réforme ; aussi est-il compréhensible qu'il subsiste entre Weigel et Böhme de nombreux liens. Weigel partage ses pensées avec la mystique médiévale dans une mesure beaucoup plus grande que Böhme, et nous pouvons supposer que c'est par l'intermédiaire de Weigel qu'il en a pris connaissance. C'est en particulier Weigel qui tentera de relier la mystique à cette spéculation sur la nature qui a influencé Böhme ».

l'a transmis sans pourtant jamais le citer, ait distingué là un maître à penser. Certes, il a bien été identifié un chaînon rattachant le Silésien à la pensée du Moyen-âge : ainsi se voit expliquée la présence chez Böhme de théories dont l'origine est indéniablement médiévale, et sans doute eckhartienne : l'idée d'une déiformité de l'homme, l'équivalence de la connaissance de soi (ou de la nature) et de la connaissance de Dieu, sa christologie. Mais, la fragmentarité même de ce que Weigel tout comme Luther ont pu lui transmettre, et le fait que tout cela a été retravaillé, fondu dans d'autres théories, voire détourné d'un sens plus original, nous incite à rejoindre les conclusions du précédent chapitre : De même qu'une parenté existe, qui relie le *grunt* à l'*Ungrund*, de même, de même le rôle que Weigel joue dans l'histoire de la transmission de la pensée eckhartienne à Böhme est établi. Et pourtant, si ces hypothèses sont exactes, elles manquent singulièrement de force : elles ne sont des causes que secondaires et déformantes. C'est d'ailleurs que Böhme a reçu l'impulsion le menant à la théorie de l'*Ungrund*, dans son fond comme dans sa forme.

### Chapitre III

#### Un courant de transmission parallèle : La Cabale chrétienne

L'hypothèse qui fait de Weigel l'acteur principal dans le jeu transmettant la pensée médiévale, sinon eckhartienne, est sans doute la plus séduisante que nous ayons trouvée. Elle reste cependant insatisfaisante. Certes c'est tout un héritage, tant conceptuel que philosophique, que le petit maître mystique a transmis au XVII<sup>e</sup> siècle et à Böhme. Cependant, a-t-il accompli plus qu'un travail de recopiage, élaguant ce qu'il ne comprenait pas, manquant le caractère audacieusement novateur des thèses eckhartiennes, comme leurs conséquences ?

Ainsi supprime-t-il, au cours même du plagiat le plus fidèle, certaines propositions par trop « malsonnantes », sans s'apercevoir qu'il en reproduit les conclusions une ligne après. De même, l'univers noétique et métaphysique dans lequel la pensée eckhartienne est enracinée est-il pour ainsi dire passé à la trappe, ou bien reproduit par à-coups, sans plus de logique interne. Assurément, Weigel n'a nulle conscience de cette critique d'Eckhart « *cinglante à l'égard d'une certaine interprétation de la tradition ontologique* », pour reprendre les termes d'Émilie Zum Brunn<sup>204</sup>. Seule l'intéresse la di-

<sup>204</sup> E. Zum Brunn, « Dieu n'est pas être » dans : *Maître Eckhart à Paris*, op. cit., p. 89.

mension « mystique » de la naissance du Fils dans l'âme, avec les théories de l'homme noble et du détachement qui l'accompagnent. De même Luther, adoptant une attitude également réductrice, ne reprend-t-il à son compte que la théologie des œuvres du Thuringien, dont la réinterprétation taulerienne avait déjà fléchi le sens. Et certes, ce sont bien là des contenus que l'on retrouvera dans les petits écrits d'édifications mystiques ou même plus philosophiques de Böhme.

Mais, si les thèses eckhartiennes forment un ensemble à la structure logique et philosophique si serrée que chaque élément ne prend son sens qu'éclairé par tous les autres, il faut bien remarquer que ces écrits plus brefs du philosophe cordonnier, dont certains prennent la forme de dialogues se prêtant à l'intention pédagogique de l'auteur, se démarquent des plus grandes œuvres – *Aurora*, *Mysterium Magnum*, *Les trois principes de l'essence divine* – et de leur audace philosophique. Elles n'ont pas non plus la densité des petits traités tel les *Six points théosophiques*. Et même – si l'on nous passe cet argument subjectif – le lecteur ne retirera pas la même impression d'unité portée par une pensée puissamment personnelle. Plus profondément, au cours des précédents chapitres, la différence conceptuelle séparant le *grunt* eckhartien de l'*Ungrund* böhmien a été mise en évidence.

Or, on a pesé le poids de ces deux concepts au sein des philosophies de Maître Eckhart et Jacob Böhme. Ils en sont un axe principal, en ce qu'en eux viennent se croiser les divers moments de ces deux pensées : pour Eckhart, son ontologie comme sa noétique, que l'idée d'une interdépendance sur le plan causal, doublée d'une théorie d'origine néoplatonicienne de la non-relationalité, vient exemplariser ; pour Böhme, le fait que *grund et Ungrund* sont les principes et termes de toute sa théosophie.

Ainsi, les résultats acquis jusqu'à présent mettent en exergue, plutôt qu'une continuité, une profonde coupure, qu'un bref regard sur l'Histoire vient corroborer : l'épisode luthérien a fait table rase de la conceptualité travaillée par la patristique et restée en partie de mise au Moyen-âge.

### 1. Alchimie et Cabale au siècle du Baroque

En réalité, c'est un autre courant de pensée qui imprègne l'écriture – l'appareil conceptuel – et la réflexion böhmienne : la Cabale chrétienne, née de la rencontre de la Cabale juive et du Néoplatonisme chrétien, deux pensées qu'après l'humaniste Pic de

la Mirandole, on a pu tenir pour correspondantes<sup>205</sup>. Elle prend surtout son essor avec l'ouvrage de Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia*<sup>206</sup>, né d'une décisive rencontre avec Johannes Trithemius (Jean de Tritheim), auquel il est d'ailleurs dédié<sup>207</sup>. Notons au passage que ce dernier est un fidèle admirateur d'Eckhart, dont il dresse le catalogue des œuvres<sup>208</sup>.

Qu'est-ce au juste que la Cabale chrétienne ? Susanne Edel la définit comme la réunion d'éléments néoplatoniciens et de l'enseignement théosophique sur la création tiré du *Zohar*, chef d'œuvre de la Cabale juive espagnole d'un XIII<sup>e</sup> siècle lui-même déjà travaillé par des influences néoplatoniciennes<sup>209</sup>. Là dessus vient se greffer la réflexion théiste de la nouvelle école cabaliste d'Isaac Louria et les spéculations philosophiques de son élève Abraham Herrera<sup>210</sup>. Ainsi Cornelius Agrippa, lorsqu'il entend définir la nature de la « magie », enchaîne-t-il une série de philosophes et de penseurs, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est impressionnante : pour « *les plus nobles d'entre eux* », Zoroastre, Hermès Trismégiste, Porphyre, Jamblique, Platon, Empédocle, Démocrite, etc<sup>211</sup>.

<sup>205</sup> E. Benz, *Die christliche Kabbala*, Zurich 1958, p. 10.

<sup>206</sup> Cornelius Agrippa, *De occulta philosophia*, op. cit.

<sup>207</sup> Id., p. 3.

<sup>208</sup> Le moine bénédictin Johannes Trithémus ou Jean Tritheim (1462-1516) a peut-être eu accès aux œuvres eckhartiennes par l'intermédiaire de Nicolas de Cuse, qui en possédait de nombreux manuscrits et était également un ardent défenseur du Thuringien. Cf., I. Degenhardt, op. cit., p. 75. On remarquera ici les tours et détours qu'aura emprunté la réception de la pensée eckhartienne : ici la « lignée » composée de Tauler (Suzo), Luther, Weigel ; là le courant humaniste formé, peut-être, de Pic de la Mirandole, en tous les cas de Nicolas de Cuse et de Trithémus. Notons encore que Weigel a lui-aussi subi une influence de la Cabale, dont il a repris certains éléments, il est vrai en leur faisant subir une profonde transformation. Cependant, l'on sait aujourd'hui que Böhme a eu des sources plus directes que celle weigelienne très affadie pour accéder à la pensée cabalistique. Sur les liens subsistant entre Trithemius et Cornelius Agrippa von Nettesheim, cf. Wolf-Dieter Müller-Jahncke, *Johannes Trithemius und Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, dans : *Johannes Trithemius : Humanismus und Magie im vorreformatorischen Deutschland*, éd. Richard Auernheimer, Frank Baron, Munich 1991, pp. 29-37.

<sup>209</sup> Cf. S. Edel, *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1995, p. 47. De même, G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Francfort/Main 1970, p. 9 seq., voit dans la théologie rationnelle juive médiévale une lutte entre Platon et Aristote, et dans la Cabale la tentative d'identifier le Dieu de la Bible avec celui de Plotin.

<sup>210</sup> S. Edel, op. cit., p. 18.

<sup>211</sup> Cornelius Agrippa, op. cit., livre I, chp. 2, p. 88.

Si l'on s'étonne de la variété des penseurs ici rassemblés, il faut se représenter le fait que l'idée même de Cabale à l'époque baroque est une notion générique renfermant sous elle de multiples sciences, ou plutôt que toutes ces sciences n'en sont en réalité qu'une seule. Ainsi, on lira cette diversité sous la plume du biographe de Böhme, Abraham von Frankenberg, qui voit entre autres dans la Cabale un synonyme de la théosophie, équivalence qui en réalité ne s'éloigne pas de la compréhension médiévale de la Cabale juive. Cabale, magie, chimie et théosophie se confondent<sup>212</sup>.

Il faut ici encore souligner que par le terme « magie », on n'entend nullement le recours à une quelconque sorcellerie telle qu'on le conçoit aujourd'hui, distinction que l'on peut d'ailleurs lire en toutes lettres chez Böhme<sup>213</sup>. Au XVI<sup>e</sup> comme au XVII<sup>e</sup> siècle, en tant qu'elle se confond avec l'alchimie, elle a un statut scientifique bien défini, qui reçoit même une sanction officielle lorsqu'un institut d'alchimie ou « laboratoire public », *laboratorium chymicum publicum*, proposant un cycle normal d'étude, est fondé en 1609 à l'université de Marbourg par le Landgrave Moritz von Hessen-Kassel<sup>214</sup>. Cette même équivalence entre Cabale et magie, autrement dit entre théosophie et alchimie est également assumée par Böhme. Vouloir mettre le Philosophe Teutonique sous l'influence de l'alchimie, ou encore disputer de sa dépendance envers la Cabale est en réalité un faux problème au XVII<sup>e</sup> siècle, ce que la citation suivante met bien en évidence. Mais elle témoigne également de la conception de la science de Böhme, qui réalise la fusion entre le savoir et l'objet du savoir, l'étude du processus de révélation divin et ce processus lui-même. Très exactement, la Cabale, prise dans son fond, est le mystère révélé dans la sixième qualité du bien et du mal, du corps et de l'esprit, du feu matériel et du feu d'amour : « Und ist der Grund der gantzen CABALA und Magia in diesem Grunde begriffen »<sup>215</sup>.

<sup>212</sup> Abraham von Frankenberg, *De vita et scriptis Jacobi Böhmii*, dans J. Böhme, SS X, p. 18 : « [was] man sonst Kabbalam, Magiam, Chymiam, oder auch in rechtem Verstande Theosophiam nennet ».

<sup>213</sup> Böhme différencie en effet la magie qui a pour synonyme la notion de « *go(e)ttliche Imagination* », magie et imagination étant ainsi mis sur le même plan étymologique, et la sorcellerie, *Zauberey*, d'inspiration diabolique, appelée également *Nigromantia* (cf. *Aur*, pp. 283-284). Böhme consacre tout un point des *sex puncta mystica* à la différenciation de la magie par rapport à la nigromancie cf. *KE* : SS IV, point V, pp.93-96, particulièrement p. 95, n. 19. Ainsi que le prouve l'emploi du terme de nigromancie, cette distinction est d'origine paracelsiste, cf. Paracelse, *De occulta Philosophia* : Werke, op. cit., t. V, p. 133.

<sup>214</sup> Cf. *Alchymia*, op. cit., pp. 51-52.

<sup>215</sup> *BgO* : SS IX., question 3, p. 12, n. 34 : Et le Fond de la Cabale toute entière et de la magie est contenu dans ce Fond.

Ainsi, s'il n'existe aucune preuve de l'influence directe d'Agrippa sur Böhme, de même qu'il est improbable qu'il ait pu avoir une connaissance directe du *Zohar*<sup>216</sup>, il n'en demeure pas moins que Böhme, qui est si avare de ses sources, emploie à maintes reprises le terme de « Cabale » comme un équivalent au concept de théosophie, en particulier dans ses *Quæstiones Theosophicæ*. La science de la Cabale est ainsi un descriptif de la naissance de Dieu :

« Und hierinnen stehet die H. Cabala der Vera(e)nderungen, und die grosse Freudenreich, darinnen die Go(e)ttliche Weisheit und Wissenschaft durch die centralischen Feuer- und Lichts-Geister gebildet und formiret wird »<sup>217</sup>.

De plus, l'on sait avec certitude qu'il a subi l'influence, soit directe soit médiata, d'un autre cabaliste, dont la dépendance à Cornelius est indéniable, à savoir Johannes Reuchlin. Or, on retrouve chez celui-ci la mise en avant d'une galerie de philosophes tout aussi importante<sup>218</sup>. Reuchlin accorde par ailleurs à l'antiquité une autorité suprême<sup>219</sup>. Ainsi, S. Edel constate-t-elle que le Philosophe Teutonique aurait fait sienne la définition de la philosophie de ce dernier, qui voit en celle-ci une traduction grecque du mot « kabbala »<sup>220</sup> en lieu et place de celle exacte de « tradition ». Mais la ressemblance des premières pages D'*Aurora* que nous avons déjà citées en introduction<sup>221</sup>, – où philosophie (de la nature, autrement dit la physique), astrologie et théologie sont définies –, avec le chapitre 2 du *De occulta philosophia*, dans lequel Agrippa procède à une tripar-

---

<sup>216</sup> Celui-ci ne devint en effet vraiment répandu qu'à partir de 1677, sous l'influence de Knorr von Rosenroth et de sa *Kabbala denudata*.

<sup>217</sup> BgO : SS IX, question 6, p. 21, n. 11 : Et c'est là que se tient la Sainte Cabale des changements et le grand royaume, dans lequel la sagesse et la science divine est structurée (imagée) et formée. Id., question 3, p. 12, n. 34.

<sup>218</sup> Ainsi Reuchlin déclare-t-il dans son *De Verbo Mirifico* au sujet de la nature de l'âme, dans : *Ars Cabalistica*, éd. Johannes Pistorius, Bâle 1587, Francfort 1970, p. 886 : « Epicurus enim, quem uisus es imitari, mixtam ex igni & aëre speciem dicit esse animam ... Xenophanes ex terra & aqua, Parmenides ex terra & igne, Empedocles & Critias sanguinem, Anaximenes aërem, Hipparchus ignem, Critolaus Peripateticus ex quinta essentia constare, Democritus spiritum mobilem atomis insertum, Zenon concretum corpori spiritum. Heraclitus physicus scintillam stellaris substantiæ. Heraclitus ponticus lucem. Hippocrates flatum tenuem per corpus omne diffusum ... Pythagoras & Philolaus harmoniam, Xenocrates numerum se mouentem, Plato essentiam sui motricem, Aristoteles entelechiam nouum nomen gloriosus inuenit ». La liste continue avec la mention des Pères de l'Église.

<sup>219</sup> Id., p. 19 : « Antiquitas ipsa cuius summo semper in honore fuit autoritas ».

<sup>220</sup> S. Edel, op. cit., p. 12.

<sup>221</sup> Cf. *Aur*, Vorrede, pp. 42, 6-43, 12.

tition de la philosophie en physique (étude du temps, du lieu, du mode, de ce qu'est le monde, des causes), mathématique (étude entre autres du mouvement du ciel) et théologie (dont l'objet est le Verbe), donne également à penser<sup>222</sup>, outre le fait, bien sûr, que cette tripartition de la connaissance chez Böhme prend une autre résonance du fait de sa correspondance avec le ternaire divin. En effet, à les étudier de plus près, on verra que la compétence de chaque domaine scientifique, leur objet étant de cerner le tout de la réalité divine, renvoie pour Böhme à chacun des trois principes intra-divins.

Ainsi, la philosophie étudie Dieu en tant que cause de la nature ; on retrouve là le premier principe. L'astrologie, qui traite des forces de la nature, non en tant que temporelles mais bien en ce qu'elles sont des principes éternels et immuables, autrement dit la nature éternelle, a donc pour objet le second principe. Enfin la théologie ne se préoccupe que de cerner ce qu'est le Verbe, c'est-à-dire le Fils, en lui-même et en tant qu'il agit ici-bas.

Bien sûr, la frontière entre ces trois domaines est faible, fluctuante comme toujours chez Böhme. On pourrait aussi bien voir dans l'astrologie le reflet du troisième monde ou principe, – le nôtre – et dans la théologie celui du second principe, le principe de la lumière, du Fils. Cela est aussi dû à ce que la doctrine développée dans l'*Aurora* est elle-même encore imprécise, et l'influence de la Cabale encore faible, tout du moins brouillée. Mais ce rapport existe bien.

Ce même passage de l'*Aurora*, nous l'avions d'ailleurs mis auparavant en parallèle avec la notion de science défendue par Paracelse. Au moment de l'écriture de l'*Aurore naissante*, à l'aube du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est certes l'influence paracelsiste qui prévaut sur Böhme directement, comme en témoigne le titre de sa première œuvre<sup>223</sup>. Mais le mé-

<sup>222</sup> Nous redonnons en bref ce second chapitre, encore agrémenté de nombreuses citations de Virgile, Cornelius Agrippa, op. cit., livre I, chp. 2, pp. 86-88 : « Nam, cum omnis philosophia regulativa divisa sit in physicam, mathematicam et theologiam, physica docet naturam eorum quae sunt in mundo illorumque causas, effectus, tempora, loca, modos, eventus, integritates et partes investigat ... Mathematica vero docet nos planam et in tres porrectam dimensiones naturam cognoscere motusque ac coelestium progressus suspicere ... Theologiam autem quid Deus ipsa docet, quid mens, quid intelligentia, quid angelus, quid denique daemon, quid anima, quid religio, quae sacra instituta, ritus, phana, observationes sacraque mysteria ; instruit quoque de fide, de miraculis, de virtute verborum et figurarum, de arcanis operationibus et mysteriis signaculorum ». Les différences entre Agrippa et Böhme sont indéniables, mais le ton, la démarche restent les mêmes. Et s'il est impossible d'établir une dépendance directe du premier sur le second, la région d'influence qui s'est exercée sur le Silésien, le tour général de pensée qui est ici révélé, ne peuvent être ignorés.

<sup>223</sup> F. van Ingen indique une autre source pour le titre de *Morgenröte*, à savoir Luther, la dimension apocalyptique de l'*Aurora* étant à comprendre dans le contexte de la métaphore des *Miles christiani* (la

decin de Hohenheim, contemporain d'Agrippa comme de Reuchlin, se situe dans une mouvance identique et son œuvre opère déjà la conjonction des structures cabalistique et alchimiques, que Böhme portera à sa perfection.

En réalité, le contact décisif de Böhme avec la Cabale se rattache à un épisode bien précis de sa biographie : sa rencontre en 1617 avec le docteur Balthasar Walter, versé dans l'ésotérisme et la « magie » – toujours au sens que lui donne le XVII<sup>e</sup> siècle. Sans cette précision, il serait délicat de dire laquelle, de la définition paracelsiste de la science ou de celle d'Agrippa, s'approprie le cordonnier. Mais dans cette hésitation, il faut voir la preuve paradoxale de l'importance de la Cabale : jusque dans sa transcription alchimique, celle-ci est comme un motif filigranant les structures d'un certain courant de pensée allemand au XVII<sup>e</sup> siècle. La compréhension de la réalité comme un ternaire que dynamise l'idée des correspondances la conditionne. C'est dans cette tradition que se situe l'œuvre de Böhme. L'en couper serait s'en fermer les portes.

C'est là enfin l'explication de la sonorité néoplatonicienne qu'adopte parfois la théosophie böhmiennne. Elle va de pair avec le rôle important que joue l'ésotérisme cabalistique dans l'évolution de la théosophie böhmiennne, où la place que la Cabale y possède va en s'étendant. Si elle est faible dans les premiers écrits de Böhme, qui n'a d'elle que la vision affadie que lui transmet Weigel, ou celle profondément bouleversée qu'il peut lire chez Paracelse, elle grandit au rythme de l'amitié de Böhme pour Walter, grâce auquel il a certainement pu accéder alors à une connaissance directe des quelques textes déjà parus ou traduits en allemand ou sinon profiter, au hasard des conversations surgies lors du séjour de trois mois de Walter chez Böhme, du savoir immense autant qu'exact que le médecin en possédait. En tous cas, l'on ne peut nier une telle influence : il n'est que de lire les œuvres de Böhme à partir de 1620 ; les petits écrits surtout – les *Six points théosophiques*, le *Mysterium Pansophicum* – font montre d'un tour résolument ésotérique, renforcé par de nombreux emprunts à la Cabale juive.

---

nécessité de résister à Lucifer), l'image même de l'aurore comme une allusion au jugement dernier : cf. Jacob Böhme, *Werke*, op. cit., p. 819. On notera que les amis les plus proches de Böhme le situent, tout au moins sur le plan conceptuel, dans la mouvance de Paracelse. On renvoie ici à la *Clavis specialis*, œuvre de Johann Sigmund von Schweinitz, qu'il intitule ainsi : « *Clavis Specialis, oder Erkla(e)rung unterschiedlicher theils eigener, theils Paracelsischer Wo(e)rter, die der Autor [Böhme] seinen vertrautesten Freunden besonders mitgetheilet* ». Cf. *Cl* : SS IX, point XIV, p. 110.

## 2. Source directes et indirectes de Böhme

Il est donc deux points qu'il faut résoudre : qui a ouvert à Böhme un accès à la pensée cabalistique ? Que lui a emprunté le Philosophe Teutonique ? Quant à la première de ces interrogations, il suffit d'approfondir la piste déjà mentionnée de Balthazar Walter.

### a. Walter et Frankenberg

Le savoir que Böhme a de la Cabale reste en majeure partie dépendant de ce que Balthazar Walter lui en livre. Nous avons déjà mentionné la marque de deux ouvrages cabalistiques sur la théosophie böhmiennne : le *Zohar* avec sa doctrine des *Sephiroth*, commentaire de la Genèse à l'égal du *Mysterium Magnum*, et la Cabale lourianique mettant en scène le drame de la contraction, *Zimsum*, de la brisure des vase, et du processus de réparation (*Tiqoun*). L'identification de ces deux sources s'explique autant par des précisions biographiques quant à Walter, que par l'examen du jeu de transmission des ouvrages clef de la Cabale.

D'abord, Walter a pu, au cours de ses nombreux voyages en Arabie, en Syrie, en Égypte pour trouver la « vraie sagesse », c'est-à-dire la Cabale, avoir accès aux théories de Louria, si ce n'est directement, du moins par l'intermédiaire d'un élève de ce dernier, Chaïm Vital, qui en a fixé l'enseignement oral, et dont les manuscrits circulent avant 1620<sup>224</sup>. Enfin et surtout, Walter est un émule de Reuchlin<sup>225</sup>.

Que le docteur de Glogau, qui réapparaît aux alentours de 1620 en qualité de directeur du laboratoire alchimique de Dresde<sup>226</sup> ait eu une connaissance très exacte du *De arte cabalistica* et qu'il ait transmis son savoir à Böhme, on en trouvera la preuve dans la reprise presque mot pour mot par le théosophe d'une simple anecdote redonnée par Reuchlin, faisant figure de détail dans l'œuvre foisonnante de celui-ci : les cabalistes rapportent que, après le bris des tables de la loi, Dieu aurait à nouveau transmis sa loi à Moïse inscrite sur une boule de feu<sup>227</sup>. On lira chez Böhme ces mêmes mots au chapitre

---

<sup>224</sup> S. Edel, op. cit., p. 115.

<sup>225</sup> Id., p. 116.

<sup>226</sup> Sur B. Walter, cf. Will-Erich Peuckert, *Das Leben Jacob Böhmes* : SS. X, pp. 136-140.

<sup>227</sup> Reuchlin, *De Arte Cabalistica*, op. cit, III, p. 705 : « Hanc esse conijcimus legis meditationem, quae Moysi pos datam in igne legem, & fractis iam reparatisque lapideis tabulis tandem ab ore deo tradita est. Primò namque, ut asserunt Cabalæi, Deus legem suam in globum igneum conscripsit per ignem fuscum super ignem candidum : ait enim Ramban Gerundensis : [hébraïque] Quod

18 de son *Mysterium Magnum*. Voulant justifier sa théorie d'un séjour de quarante jours d'Adam, avant qu'il ne succombe à la tentation et que Dieu brise l'unité de son corps en tirant Ève d'une de ses côtes, il précise que cette affirmation n'est pas tirée de sa fantaisie mais qu'elle lui a été donnée par d'autres (Walter ?) et qu'on en trouvera confirmation dans un autre exemple, à savoir l'épisode du veau d'or :

« Weil sie aber ein Kalb und ein Abgott machten, und von Gott abfielen, so mußte Moses die ersten tafeln zerbrechen, deutet an den ersten Adam in Go(e)ttlichem Gesetze, welcher davon abfiel : So ward ihm dasselbe abgebrochen, und fiel er in Zerbrechung seines Leibes, gleichwie Moses die Tafeln zerbrach, und Gott Mose eine andere Schrift auf eine Kugel gab »<sup>228</sup>.

L'argument est typique de la méthode exégétique de Böhme qui lit chaque épisode de la Bible en miroir et considère d'une manière générale le Nouveau Testament comme précontenu dans l'Ancien. Ce système d'explication insistant sur la dimension prophétique et non historique des Écritures est l'axe sur lequel le *Mysterium Magnum*, en soi uniquement commentaire de la Genèse, est construit.

Une deuxième rencontre est décisive pour l'accession de Böhme au savoir cabalistique, celle de son ami Abraham von Frankenberg, à qui il dédie le *Mysterium Magnum*. La biographie de celui-ci sur Böhme témoigne déjà d'un tour d'esprit influencé par la Cabale : Certaines des anecdotes racontées sont en effet tellement extraordinaires, que l'on ne peut que les considérer comme relevant d'un code dont le sens ne peut être percé que par des initiés. Et de son œuvre, *Notae Mysticae & Mnemonicae*<sup>229</sup>, sorte de clef de ses lectures mystiques, on tire la certitude qu'il connaissait le travail de Johannes Pistorius<sup>230</sup>, qui rassemble divers écrits cabalistiques : entre autres choses des écrits cabalistiques et alchimiques du médecin et philosophe juif converti au

---

apparet nobis per Cabalam, quod fuerit scriptura in igne fusco super dorsum ignis candidi. Vnde illud extat Deuteronomio. 33. De dextera eius ignea lex eis ». Sauf en ce qui concerne le non de Yahvé en Yiddish, nous avons pris le parti de ne pas retransmettre les formules hébraïques qu'emploie Reuchlin, ceci étant d'autant plus inutile qu'il les traduit pour la plupart.

<sup>228</sup> J. Böhme, *MM* : SS VII, p. 121, n. 20 : Mais parce qu'ils [le peuple d'Israël] firent un veau et une idole, et se détachèrent de Dieu, Moïse dut briser les premières tables de la loi, cela renvoie au premier Adam dans la loi divine, et qui s'en détacha. Si bien que celle-ci fut également fracassée pour lui, et il chut dans la brisure de son corps, tout comme Moïse brisa les tables, et Dieu redonna à Moïse un autre écrit sur une boule.

<sup>229</sup> Abraham von Frankenberg, *Notae mysticae et mnemonicae ad Bechinas Olam*, 1673.

<sup>230</sup> Johann Pistorius, *Ars Cabalistica*, op. cit.

christianisme Paul Ricius, traducteur de Gikatilia, un épitomé de la *Porta Lucis*<sup>231</sup> de Joseph Gikatilia dans la traduction latine de Ricius, les *De Verbo Mirifico* et *De arte cabalistica*<sup>232</sup> de Reuchlin, enfin une traduction latine du *Sefer Jezira*, sous le titre de *Liber de creatione*<sup>233</sup>, dont on suppose qu'elle est un travail de Reuchlin et de Ricius.

Si l'on accepte l'hypothèse de la double influence de Walter et Frankenberg sur Böhme, on peut aussi en partie rétablir la liste des auteurs cabalistiques qui ont influencé, en seconde main pour ainsi dire, le Philosophe Teutonique. Et là encore, on pourra trouver un dénominateur commun, à savoir Joseph Gikatilia, dont Frankenberg avait une connaissance directe, et qui structure également l'œuvre de Reuchlin, transmise à son tour par Walter et Frankenberg. Or, dans la personne du « Rabbi Joseph Castillan d'Espagne » se croisent la pensée du *Sefer Jezira*, dont il fait un usage abondant, et la « tradition » du *Zohar*, en réalité sans doute composé par un contemporain et ami du Rabbi Joseph : Moïse de Léon<sup>234</sup>.

Un premier point d'influence de la Cabale sur Böhme se lit dans sa théorie des deux principes du Mal et du bien, et dans l'idée concomitante de la création comme libération des puissances obscures, deux thèses que l'on peut lire également chez Gikatilia, dont Reuchlin transmet la pensée métaphysique, et cela de la manière la plus directe, en citant puis en traduisant un passage de la *Portae lucis* :

« Initio creationis mundi diuina cohabitatio erat descendens in inferiora, et cum esset diuina cohabitatio inferius, reperti sunt cœli, et terra uniti, et erant fontes et cannales actiui in perfectione, et trahebantur a superiore ad inferius, et inueniebatur deus complens superne et inferne. Venit Adam primus et peccauit et diruti sunt descensus, et

<sup>231</sup> Id., pp. 138-192. Ricius rattache sa traduction (incomplète) de la *Portae Lucis* au quatrième et dernier livre de son propre ouvrage, *De coelesti agricultura*. On trouve à la page 181 un schéma des dix Sephiroth.

<sup>232</sup> Id., *De arte*, pp. 609-730 ; *De verbo*, pp. 873-979.

<sup>233</sup> Id., pp. 869-872. Une traduction du *Sefer Jezira*, due à Guillaume Postel, également traducteur du *Zohar*, avait aussi parue à Paris en 1552.

<sup>234</sup> Ainsi on trouve dans le *Zohar* la trace d'une première œuvre de Gikatilia, *Le jardin de noix*, écrit en 1274, alors que dans la *Porte de la lumière*, que Reuchlin pouvait déjà consulter dans la traduction latine de Paul Ricius, Gikatilia retravaille à son tour, mais en la systématisant, la matière du *Zohar*. C'est donc à l'œuvre de Gikatilia que Reuchlin, qui ne connaît le *Zohar* que de nom, a pu puiser, transmettant par là ces éléments au XVI<sup>e</sup> siècle et à Böhme. Et c'est encore Gikatilia qui ouvre à Reuchlin l'accès au *Sefer Jezira*. Sur la datation du *Zohar*, son attribution à Moïse de Léon, et l'influence « croisée » à laquelle ont été soumis Moïse de Léon et Joseph Gikatilia, voir Léon Gorny, *La Kabbale, Kabbale juive et Cabale chrétienne*, Paris 1977, pp. 93-95.

contractæ cannales, et desiit aquæductus, et cessauit diuina cohabitatio, et diuisa est societas »<sup>235</sup>.

Nous sommes en réalité pris dans un rapport d'identité et de différence. Chez Louria / Gikatilia / Reuchlin comme chez Böhme, tout mouvement signifie la fin de l'harmonie entre les principes contraires, et la libération des forces obscures. Le Mal prend sa source dans le *Zinzum*, le mouvement de contraction divine. On se rappellera également que le rôle d'Adam dans l'accomplissement de cette tragédie divine est également le même chez Böhme que dans la Cabale : par le péché, Adam déränge l'ordre divin. Mais la différence est ici d'autant plus importante qu'elle est métaphysique : ce n'est que chez Böhme que ce processus se fait intra-divin, encore que quelque chose d'approchant peut-il se lire dans la traduction de Ricius du *Sefer Jezira*, où jeu des principes et émanation des Sephiroth sont mis en relation, mais où l'intention de l'auteur est en fait de mettre en scène l'indicible infinité de Dieu, dont les émanations sont dites être le premier et le dernier, le mal et le bien, le haut et le bas, l'orient et l'occident, Dieu lui-même étant dit superlativement Un, au-delà de cette série de dualités<sup>236</sup>.

On est loin de la confusion sur le problème du Mal dont témoignait encore l'*Aurora*, où Böhme hésitait encore à situer le Mal en Dieu, se perdant en des affirmations contradictoires. La transposition du processus de développement de la nature au niveau même divin balaye les scrupules du Philosophe Teutonique à voir en Dieu le lieu même où Bien et Mal, tous deux hissés au niveau de principes métaphysiques, se combattent.

<sup>235</sup> Reuchlin, *De Arte Cabalistica*, I, p. 628 : Au début de la création du monde, la cohabitation divine descendit dans l'inférieur et comme la cohabitation divine était au-dessous, les cieus furent inventés et unis à la terre et les canaux et les sources étaient actifs dans la perfection, et exerçaient une attirance du supérieur à l'inférieur et Dieu fut trouvé remplissant en haut et en bas. Puis vint le premier Adam qui commit le péché et les descentes furent détruites et les canaux brisés et les aqueducs ne fonctionnèrent plus et la cohabitation divine cessa, et la société fut divisée (ma trad.).

<sup>236</sup> Cf. *Liber de Creatione, Cabalisticis, Hebraice Sepher Jezira, authore Abrahamo*, dans : *Ars Cabalistica*, op. cit., chp. 1, p. 869 : « Decem Sephiroth praeter ineffabile, proprietates illorum decem infinitae. Profundum primum : Profundum ultimum : profundum bonum : profundum malum : profundum superius : profundum inferius : profundum orientale : profundum occidentale : profundum septentrionale : profundum meridionale : & Dominus superlativè unus ». F. Häussermann distingue encore comme source possible, citation à l'appui, le *Livre Bahir*, § 107 seq., dans F. Häussermann, *Theologia emblematica*, dans *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, Stuttgart 1968-69, p. 288, : « Qu'est-ce que le Satan ? Cela enseigne qu'il y a en Dieu une qualité dont le nom est Mal, et elle se trouve au nord de Dieu, ainsi qu'on le dit : du nord vient le Mal » (ma trad.).

Or, ce glissement philosophique d'un processus naturel d'émanation, processus *ad extra*, à un mouvement théogonique intérieur à la Déité est tout aussi bien un héritage de la Cabale. C'est dans ce contexte que la théorie de l'*Ungrund* prend son essor.

### b. La naissance de l'*Ungrund*

Si l'on tente de passer en revue les emprunts que Böhme, par l'intermédiaire de Walter et Frankenberg / Reuchlin, à la Cabale chrétienne comme à la Cabale juive, l'on se heurte tout d'abord à un fait : c'est précisément dans les *Quarante questions de l'âme* que Böhme use pour la première fois du terme *Ungrund* ! L'*Aurora* donne en effet la préférence au terme d'*Abgrund*. Mais cette métaphore de l'infinité divine rend un son trop usé à l'oreille de Böhme. Le changement terminologique auquel il soumet sa conception divine est révélateur de son insatisfaction, mais aussi la preuve que l'entrée de l'*Ungrund* sur la scène théosophique est bien à relier avec la rencontre de Böhme et de la Cabale, via Walter. Dans son second grand œuvre écrit sept plus tard, en 1619, *Les trois principes de l'essence divine*, c'est encore au néologisme d'*Urkund*<sup>237</sup> que Böhme a recours, mot intraduisible en français, mais qui, déjà, a l'avantage de réunir une double dimension : outre la dimension causale, traditionnelle, du Dieu créateur, portée par le préfixe d'origine *ur*, le terme d'*Urkund* construit sur l'allemand *Urkunde* (document, charte, d'une manière générale témoignage officiel écrit), *kund* (dans l'expression *kundgeben* : annoncer, manifester), ou encore *Kunde* (nouvelle, connaissance, savoir), renferme aussi en lui l'idée de manifestation et de mouvement propre à la notion plus tardive d'*Ungrund*.

Ainsi, lorsque Böhme définit la Déité comme *Urkund*, il met en scène l'idée d'un Dieu se manifestant originellement, donc originellement non manifeste, certes à l'origine de tout, mais parce que ce tout est sa manifestation, et qu'il se manifeste en ce tout. Dans le terme d'*Urkund*, c'est déjà la conception, mûrie depuis l'*Aurore*, d'une déité elle-même soumise au mouvement théogonique qui se fait jour. On relèvera avec intérêt que, de même que plus tard Böhme utilise indifféremment le terme d'*Ungrund* ou l'adjectif d'*ungrundlich* pour qualifier ce qui est divin, il construit et emploie à l'identique l'adjectif *urkundlich*<sup>238</sup> dans les *Trois Principes*.

<sup>237</sup> 3P : SS II, chp. 1, p. 10, n. 5 : « So muß man forschen den Quelle der Ursachen, was Prima Materia ist zur Bosheit, und dasselbe in Urkund GOTTes, sowol als in den Creaturen. Denn es ist alles Ein Ding, es ist alles aus GOTT, aus seinen Wesen nach der Dreyheit gemacht » ; id. n. 6 : « Siehe, es sind fu(e)rnehmlich drey Dinge im Urkund, daraus sind worden alle Dinge, Geist und Leben ».

<sup>238</sup> Id., chp. 2, p. 14, n. 3 : « Denn sie [die Teufel] sind auch aus dem ersten Principio GOTTes, welches

Et pourtant, ce changement de conceptualité n'est pas non plus satisfaisant. Il permet certes à Böhme de se libérer d'une certaine tradition théologique que l'*Abgrund* apportait avec elle, et de mieux cerner l'idée même d'un processus intra-divin. Mais, avec le rejet du vocable d'abîme, il lui faut également renoncer à exprimer la dimension d'infinité et de négativité propre à la déité. L'emploi de l'*Ungrund* lui permet donc de réunir les composantes de l'*Abgrund* et de l'*Urkund* tout en tournant le dos à l'Histoire et à la conceptualité médiévale.

Ce n'est donc pas tant du côté d'un héritage « mystique », dont le contenu est de toute façon aussi vague et contradictoire que les chemins qu'il aura emprunté sont labyrinthiques, qu'il faut chercher l'origine de ce concept böhmien, qu'en direction des mouvements cabalistiques où le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle ont puisé sans restriction : en réalité l'*Ungrund*, le Sans-Fond, est l'ingénieuse traduction trouvée par Böhme de l'*En-sof* – littéralement « Sans fin », « Infini » – des cabalistes juifs, l'adaptation à la pensée böhmienne de la conception de la Déité développée plus particulièrement dans le *Zohar*, mais aussi dans la *Portae Lucis* de Gikatilia, dont la réception avait été assurée par Reuchlin.

L'influence des deux cabales ne s'arrête en effet pas à cet emprunt conceptuel. En réalité, Böhme, dans un effort d'expression d'une théosophie dont il n'a fait que sentir l'ampleur au temps de l'*Aurora*, se livre à tout un travail de transcription des catégories cabalistiques dans sa propre compréhension de la Déité. Dans la pensée cabalistique, il trouve en effet une conception semblable à la sienne d'une dualité entre une Déité comprise comme un néant infini et mystérieux, et un Dieu révélé qui la reflète tout en s'en différenciant. Ce sont donc les correspondances entre ces deux mouvements de pensée, comme les moments où ils se séparent, qu'il convient à présent d'étudier. Constatons d'abord que Böhme prête au Sans-Fond les mêmes caractéristiques que l'*En-sof* : l'*Ungrund* est certes un Rien, mais en tant qu'il est la plénitude contenant intérieurement tous les êtres :

« Das ist nun das Auge des Ungrundes, das ewige Chaos, da alles innen lieget was Ewigkeit und Zeit ist, und heisset Rath, Kraft, Wunder und Tugent: dessen eigentlicher Name heisset Gott, oder [hébraïque], oder Jehovah<sup>239</sup> ».

---

ist die Quell der urkundlichsten Natur Gottes ».

<sup>239</sup> *MM*, chp. I, p. 6, n. 8 : Voilà donc ce qu'est l'œil du Sans-Fond, le chaos éternel, où tout ce qui est éternité et temps git intérieurement, et cela s'appelle Conseil, Force, Miracle et Vertu (Qualité) : dont le nom propre s'énonce Dieu, ou bien [Yahvé] ou bien Jehovah.

En effet, le chaos ici n'est pas à comprendre au sens moderne de désordre, mais comme un point contenant toutes choses en germes. Cependant, ce qui frappe avant tout, c'est de lire sous la plume de Böhme le nom hébreu de Dieu, le Tétragramme, avec toutes les possibilités de spéculation sur le nom divin qu'il entraîne avec lui : n'oublions pas que le *De arte cabalistica* est parsemé de citations en hébraïque que Reuchlin a lui-même traduit en latin, permettant ainsi au XVII<sup>e</sup> siècle allemand d'accéder à la tradition abondamment développée par les cabalistes juifs des spéculations onomastiques. Lui-même voit dans ce nom le « *unum hoc nomen ineffabile*<sup>240</sup> » et redonne la substance de cette méditation sur le nom divin :

« ... tamen hoc est uehementer admirabile in hoc nomine ineffabili, quod eius literae quantumcunque hac illaque peruetantur, semper unam et eandem rem significat, uidelicet esse ac essentiam dei quod dixit, Ego tetragrammatus et non mutor. Quod isto uobis usu erit manifestius. Resoluatur tetragrammaton nomen in duodecim uariationem ... tunc quicquid inuentum fuerit alii nisi essentiae deferuiet, cuius symbola sunt haec : [ signes hébraïques ]. Duodecim igitur ista nomina, unum nomen apud Cabalistas censentur, tanquam unius rei significatiuum, quanquam sunt duodecim expositoria »<sup>241</sup>.

Le terme même technique de « Tétragramme » est connu de Böhme, qui en fait l'usage dans sa description du processus théogonique :

« Das Aufthun, als die Eigenschaft im Sensu des empfindlichen Aufthuns, heisset ADONAI, und sind sechs Kräften, daraus das Mysterium Magnum, als der hohe Name TETRAGRAMMATON entspringet, daraus alle Wesen der Sichtbaren und Unsichtbaren entsprossen, und in Form und Bildung kommen sind »<sup>242</sup>.

<sup>240</sup> Reuchlin, *De Arte Cabalistica*, I, p. 637.

<sup>241</sup> Reuchlin, *De Arte Cabalistica*, III, p. 710 : Vraiment ceci est extrêmement remarquable dans ce nom ineffable que ces lettres, pour autant qu'elles soient interverties ici et là, signifient toujours une et même chose, c'est-à-dire l'être et l'essence de Dieu qui a dit, Je suis le Tétragramme et je ne change pas. Ce qui vous sera le plus manifeste dans cet usage. On résout le Tétragramme en douze combinaisons ... Donc ces noms sont au nombre de douze, et sont dénombrés comme un nom chez les cabalistes, comme si elles étaient le signe d'un seul objet, alors qu'elles sont les interprétations de douze.

<sup>242</sup> BgO : SS IX, question 2, p. 5, n. 9 : L'ouvrir, en tant que qualité dans le Sens de l'ouvrir sensible, s'appelle ADONAI, et il y a six forces, d'où le Mysterium Magnum, en tant que le haut nom TÉTRAGRAMME, prend sa source, d'où tous les êtres du visible et de l'invisible sont issus et sont venus à la forme et à l'élaboration. Id., question 3, p. 12, n. 33.

Il y a là donc une preuve indéniable de l'influence du cabaliste allemand sur Böhme, via Walter et particulièrement, dans le cas du *Mysterium*, Frankenberg. Remarquons également, quant à notre citation tirée des *Quaestiones*, que cette réflexion se fait dans le cadre néoplatonicien d'une pensée de l'hénologie. Ainsi Böhme définit-il l'abysse (*Abgrund!*) de toutes choses, l'insondable Rien (*das ungründliche Nichts*) : « *Es ist eine Wohnung der Einheit Gottes* »<sup>243</sup>. Un peu plus loin, pour décrire la naissance des anges et des âmes, il reprend non seulement l'idée spécifiquement platonicienne de la prééminence du modèle sur la copie mais également la terminologie qui s'y attache : les anges et les âmes s'écoulent selon l'intériorité (*Inwendigkeit*) de leur *Idea*<sup>244</sup> : Böhme a pris connaissance du Néoplatonisme et de la Cabale dans leur intrications même.

### c. Spéculations onomastiques chez Eckhart et Böhme

Böhme se livre également, même d'une manière plus fugitive, à des spéculations sur le nom divin, dans le *Mysterium Magnum* en particulier<sup>245</sup>, mais également dans ce même passage des *Quaestiones Theosophicae*, où il médite sur les noms de *Jehovah*<sup>246</sup> et d'*Adonai*<sup>247</sup>. Il développe cette analyse, conjointement à celle du Tétragramme, d'une manière exhaustive et schémas à l'appui dans ses *Tabulae Principiorum*. Dans un premier schéma, il mêle harmonieusement réflexion onomastique, théosophie volontariste et pensée trinitaire<sup>248</sup> :

---

<sup>243</sup> Id., question 2, p. 3, n. 1 : C'est la maison de l'unité de Dieu.

<sup>244</sup> Id., question 2, p. 5, n. 10. De même, 40 F, p. 12, n. 7.

<sup>245</sup> Cf. *MM* : SS VII, chp. 35, pp. 330-332, n. 49-53. De même Reuchlin lui aura-t-il fourni la matière à la spéculation sur les 72 portes, dérivant des quatre lettres sacrées : Cf. *De Arte Cabalistica*, III, p. 698 : « Nam si ex quatuor illis literis [transcription hébraïque de Yāhvē] quater Iod posueritis, sicque descendendo ter he, bis vau, semel he, mox uobis surget septuaginta duorum summa ». Cependant, Böhme, qui part de l'interprétation de *Jehovah*, compte cinq voyelles au nom divin, desquelles découlent les cinq langues sacrées : cf. *MM* : SS VII, chp. 35, p. 331, n. 49 ; Id., *IhM* : SS IV, texte 7, p. 106, n. 11-13

<sup>246</sup> *BgO* : SS IX, question 2, p. 4, n. 7.

<sup>247</sup> Id., question 2, p. 5, n. 10.

<sup>248</sup> *Tab* : SS IX, *Schéma*, p. 59, n. 8. Le français ne rend pas la richesse du terme allemand *Scientz*, jeu de mot recouvrant une double signification : science d'une part et le mouvement de tiraillement, *ziehen*, qui caractérise le rapport des trois premiers principes, d'autre part.

### Chapitre III

AD	Père	Volonté	JE
O	Fils	Désir	HO
N	Esprit	Science	VAH
A	Force	Verbe	Vie
I	Couleur	Sagesse	Vertu

La *Clavis* nous livre une analyse équivalente du nom divin de *Jehovah*, bien que centrée sur la valeur à accorder aux lettres de ce mot dans la langue naturelle<sup>249</sup>. Dans ce passage, Böhme rattache expressément son propre intérêt pour la science onomastique ainsi que sa théorie de *l'Ungrund* à la tradition (cabalistique) juive :

« Die Alten Rabbinen bey den Juden haben etlicher massen dieses verstanden, denn sie haben gesagt, dieser Name [Jehovah] sey der Allerho(e)chste und Heiligste Name GOTTes, damit man die wirckliche Gottheit im sensu versteht ; und es ist wahr ; denn in diesem wircklichen sensu lieget das wahre Leben aller Dinge, in Zeit und Ewigkeit, im Grund und Ungrund »<sup>250</sup>.

À ce schéma tiré des *Tabula* viennent s'ajouter les trois tableaux déjà mentionnés plus haut, les deux derniers définissant ce que sont le microcosme<sup>251</sup> et le macrocosme<sup>252</sup>, et le premier le Tétragramme, « sortie du Verbe divin »<sup>253</sup> selon les deux principes et les sept qualités. Deux points en particulier sont à souligner. On remarquera d'abord la double provenance pour Böhme des concepts de microcosme et de macrocosme, aussi bien paracelsiste que cabalistique (on trouvera dans la Cabale aussi bien le terme de microcosme que celui plus spécifique d'*Adam Cadmon*). Böhme emploie comme synonyme du microcosme la même expression que Cornelius Agrippa : le petit monde, « *die kleine Welt* », « *minor mundus* »<sup>254</sup>.

<sup>249</sup> Cf. *Cl* : SS IX, point 3, p. 82, n. 16.

<sup>250</sup> Id., p. 81, n. 15 : Les anciens Rabbin chez les juifs ont particulièrement bien compris cela, car ils ont dit que ce nom était le nom plus Haut et le plus Saint de Dieu, par lequel on comprend la Dété réelle dans le sens ; et c'est vrai ; car en ce sens réel se trouve la vraie vie de toutes choses, dans le temps et dans l'éternité, dans le fond et dans le Sans-Fond (ma trad.). Les mots *wircklich* et *sensu* sont difficiles à traduire. Il faut prendre le premier dans son sens fort de réalisé, ce que vient corroborer la mention du sens ou de la sensibilité : toute connaissance, toute vie est pour Böhme véritable ou réelle lorsqu'elle est sensuelle.

<sup>251</sup> *Tab.* : SS IX., tab. 3, p. 71.

<sup>252</sup> Id., tab. 2, p. 69.

<sup>253</sup> Id., tab. 1, p. 62.

<sup>254</sup> C. Agrippa, op. cit., Liber tertius, cap. XXXVI, p. 507 : « Creavit Deus etiam hominem ad imaginem suam : nam, sicuti imago Dei mundus est, sic imago mundi homo est ; ... idcirco microcos-

Par ailleurs, ces trois schémas sont la répétition à l'identique du déroulement en trois « actes » de la révélation divine : en elle-même, dans le monde idéal, dans le monde ici-bas, que chaque écrit de Böhme redonne. La différence gît ici dans les intitulés, directement, et l'on peut penser significativement, empruntés à la Cabale. On comparera avec profit ces trois tables, leur esquisse plus brève dans le *Mysterium Magnum*<sup>255</sup>, écrit un an avant les *Tabulae*, et le tableau que dresse Cornelius Agrippa, dans la « *Scala Septenarii* », dans laquelle on retrouve des distinctions semblables à celles que fait Böhme entre le monde divin, la nature éternelle, créée, etc<sup>256</sup>. Chez Agrippa, elles se nomment : « in Archetypo » ; « in mundo intelligibili » ; « in mundo coelesti » ; « in mundo elementalibus » ; « in mundo minore » ; « in mundo infernali ». Pour la description des « qualités » de celui-ci, il renvoie à l'« *Horta Nucis* », au *Jardin de noix* de Gikatilia, « source » böhmienne<sup>257</sup>.

On pourrait certes soutenir l'hypothèse que Böhme eût tout aussi bien pu accéder aux spéculations sur le Tétragramme par des sources plus classiques, l'intermédiaire cabalistique perdant alors de son importance. Aussi bien Maître Eckhart, qui développe lui-même une réflexion sur le nom propre de Dieu s'appuyant sur la culture logique de son temps<sup>258</sup>, rattache également cette étude plus scolastique à la spéculation sur le Tétragramme : « Primo igitur videamus de hoc ipso nomine adonai, et secundo de hoc nomine tetragrammaton sive quattuor litterarum »<sup>259</sup>.

Comme Böhme plus tard, Eckhart traite de concert le nom divin d'*Adonai* et le Tétragramme. Sans doute le hasard de cette ressemblance s'explique-t-il par le fait que la source utilisée ici par Eckhart est le *Dux Neutorum* de Moïse Maïmonide, que les cabalistes connaissent également. C'est en effet Maïmonide que le Thuringien citera pour poser l'équivalence des deux noms divins :

« Quantum ad primum sciendum quod li adonai est < agnominatio alterius nominis simplicis >, < significantis substantiam creatoris significatione puras >, quod est nomen quattuor litterarum sive tetragrammaton »<sup>260</sup>.

---

mus dictus est, hoc est minor mundus ».

<sup>255</sup> *MM* : SS VII, chp. 6, p. 34, n. 21.

<sup>256</sup> Cf. Cornelius Agrippa, *De occulta Philosophia*, op. cit., Liber secundus, Cap. X, p. 282 ; J. Böhme, *Ep 47* : SS IX, pp. 195-196; *Tabulae principiorum* : SS IX, die 1. Tafel, p. 2.

<sup>257</sup> C. Agrippa, op. cit., Liber secundus, cap. X, p. 282.

<sup>258</sup> Cf. Alain de Libera, *Le Problème de l'être chez Maître Eckhart*, op. cit., p. 18.

<sup>259</sup> Maître Eckhart, *In Ex* : LW II, p. 130, n. 144 : Donc nous traiterons tout d'abord de ce nom d'*Adonai* et en second lieu de ce nom de Tétragramme, appelé encore nom des quatre lettres (ma trad.)

<sup>260</sup> *Ibid.*, n° 145, p. 131 : Quant au premier, il faut savoir que cet *Adonai* est « également un nom de

Par ailleurs, Eckhart replace cette réflexion sur le Tétragramme dans le décor apophatique de la théologie dionysienne : la réflexion sur les noms divins est aussi bien d'origine dionysienne que cabalistique :

« Nomen autem tetragrammaton, id est quattuor litterarum, quodcumque sit illud et quae sint illae quattuor litterae, a quibus nomen habet, absconditum est et secretum et ipsum est nomen domini ineffabile. Li enim tetragrammaton non est ipsum nomen, de quo nunc agitur, sed est circumlocutio cuiusdam nominis habentis quattuor litteras, quod est sanctum secretus »<sup>261</sup>.

Mais il n'accomplit ce rapprochement que dans un cadre strictement ontologique, en reliant cette réflexion onomastique à la « Métaphysique de l'Exode » née de l'exposition d'*Ex 3, 14* : dans les quatre lettres d'« *esse* », on peut lire le nom propre de Dieu :

« Et fortassis posset videri alicui quod esse esset ipsum nomen quattuor litterarum. Ad litteram enim li esse habet quattuor litteras, multas proprietates et perfectiones latentes. Ipsum etiam non videtur < sumptum ab opere nec dictum participatione > »<sup>262</sup>.

En réalité, le nom de tétragramme se confond avec le « *sum qui sum* » de l'Évangile<sup>263</sup>. Il est le nom propre de Dieu et ne peut être dit proprement que de Dieu<sup>264</sup>. Quant à la citation que fait Eckhart, on la trouve là encore attribuée, dans l'apparat critique de l'œuvre latine, au passage déjà cité par Eckhart du *Dux Neutorum* de Maïmonide. Eckhart et la Cabale ont certes ici une source commune, puisque celle-ci a également nourri sa réflexion de l'œuvre aristotélisante du « Rabbi Moïse » bien qu'en prenant ses distances précisément avec la tentative maïmonidienne de rationalisation. Mais en réalité, le cadre où la pensée eckhartienne sur le nom divin s'insère – prise dans

---

substitution pour l'autre nom simple désignant expressément l'essence du créateur ». Citation de Maïmonide : *Dux Neutorum*, op. cit., I. chp. 61, p. 146 (24vr).

<sup>261</sup> Id., p. 131, n. 146 : Par ailleurs, le nom de Tétragramme, c'est-à-dire des quatre lettres, quel qu'il soit et quelles que soient ces quatre lettres desquelles il tient son nom, est caché et secret et est le nom ineffable de Dieu. En effet, ce Tétragramme n'est pas le nom dont il est question à présent, mais il est une circonlocution d'un nom ayant quatre lettres et qui est un secret saint (ma trad.).

<sup>262</sup> Id., p. 144, n. 164 : Et ainsi on pourrait dire que l'être est ce nom de quatre lettres. Littéralement, « être » a en effet quatre lettres, sous lesquelles se cachent de nombreuses propriétés et perfections. Et de fait, on ne voit pas qu'il soit pris à partir de l'opération, ni qu'il soit nommé par participation (ma trad.).

<sup>263</sup> Id., p. 25, n. 19 : « ... hoc verbum tractans : sum qui sum, videtur velle quod ipsum est < nomen tetragrammaton > aut proximum illi, < quod est > sanctum et < separatus >, < quod scribitur et non legitur >, et ipsum solum < significat substantiam creatoris nudam et puram > ».

<sup>264</sup> Id., p. 144-145, n. 165, p. 145 : « Igitur li esse est proprium nomen ipsius dei ».

une structure analogique et logique propre à la théologie scolastique – c'est la métaphysique de l'être du *Prologus generalis* à l'*Opus tripartitum*.

### 3. Doctrine des Sephiroth

Si nous revenons en arrière pour reprendre le cours de notre première citation tirée du *Mysterium Magnum*, la différence avec la construction eckhartienne s'affirme. On verra en effet dans la mention des « qualités » de Dieu, « *Rath, Kraft, Wunder, Tugend* », une reprise des premières *Sephiroth* de Dieu. – l'influence de la Cabale sur Böhme étant en effet ici tout aussi évidente. Ainsi, il sera question dans les *Quaestiones theosophicae*<sup>265</sup> du « *wunderthuonden Wort* » et du Tétragramme qui représente chez Böhme la septième qualité, exactement comme dans la théorie cabalistique des émanations.

De même, dans les trois principes intérieurs à la Dété que Böhme distingue, à savoir le principe ténébreux, ou puissance (*Macht*, pour Böhme ici *Kraft*, ailleurs *Wille*), le principe de la lumière ou la sagesse (*Weisheit*, ici *Rath*), et le troisième, aboutissement et réunion des deux premiers, principe de vie, Bonté (*Güte*, ici *Tugend* ou vertu), on reconnaîtra les trois premières *Sephiroth* : *Kether* (la suprême couronne de Dieu), *Binah* (la sagesse ou l'idée primordiale de Dieu), terme que Böhme traduit donc littéralement, *Hokhmah* (la prudence au sens premier de sagesse pratique, l'intelligence de Dieu). On trouvera confirmation de cette identification dans une autre citation plus catégorique encore de Böhme : « In dieser ewigen Geba(e)rung sind uns drey Dinge zu verstehen : Als (1) Ein ewiger Wille. (2) Ein ewig Gemu(e)the des Willens. (3) Der Ausgang vom Willen und Gemu(e)the, welcher ein Geist des Willens und Gemu(e)the ist »<sup>266</sup>.

L'évidente différence entre la Cabale lourianique et sa traduction par Böhme gît dans la réinterprétation dans un sens chrétien trinitaire que fait celui-ci de ces trois *Sephiroth* supérieures : *Kether* devient l'équivalent du Père, *Hokhmah* du Fils, *Binah* étant en conséquence à attribuer à l'Esprit-Saint :

« Der Vater ist erstlich der Wille des Ungrundes, Er ist ausser aller Natur oder Anfa(e)nge der Wille zum Ichts, der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbst-Offenbarung. Und

<sup>265</sup> *BgO* : SS IX, chp. 3, p. 33 seq., et pp. 6-10.

<sup>266</sup> *MM* : SS VII, chp. I, pp. 5-6, n. 3 : Dans cet engendrement éternel, il nous faut comprendre trois choses : À savoir (1) Une volonté éternelle. (2) Un éternel entendement de la volonté. (3) La sortie [le résultat] de la volonté et de l'entendement, qui est un esprit de la volonté et de l'entendement.

die Lust ist des Willens oder Vaters gefasste Kraft, und ist sein Sohn ... Und wird darum ein Sohn genant, daß Er im Willen einen ewigen Anfang nimt, mit des Willens Selbst-Fassung »<sup>267</sup>.

Développant plus avant cette correspondance entre la théosophie issue de la Cabale et la théologie chrétienne, Böhme réinterprète la théorie des Sephiroth dans un sens purement johannique, en se livrant à une exégèse du passage scripturaire « au commencement était le Verbe, etc. », à savoir en allemand : « Im Anfang war das Wort, und das Wort war bey Gott, und Gott war das Wort, dasselbe war im Anfang bey Gott ». Nous nous permettons d'insister sur l'emploi de la préposition « im », à la place de celle plus propre à l'allemand de « am » (tirée de l'expression figée « am Anfang »). Dans ce choix linguistique hérité de Luther – qui, une fois n'est pas coutume, a préféré ici suivre l'original latin plutôt que de sacrifier aux exigences de sa langue maternelle –, il faut en effet voir, lui prêtant justement son tour théosophique, la pièce maîtresse de l'exégèse de Böhme. C'est nous qui soulignons :

« Das Wort *Im* ist der Wille des Ungrundes: *Anfang* ist das Fassen des Willens, da er sich selber fasset, und in einen ewigen Anfang einführet. Das *Wort* ist nun das Gefasste, das im Willen ein Nichts ist, und mit dem Fassen eine Geba(e) rung wird, das war im Anfang bey dem Willen und im Willen ; Aber mit des Willens Lust nimts seinen Anfang in des Willens Fassung, darum heisset *Hertz* als ein Centrum oder Lebens-Circul, darinnen der Urstand des ewigen Lebens ist »<sup>268</sup>.

Si l'on transcrit ceci selon les diverses équivalences établies, on obtient : la volonté du Sans-Fond (*Im*, le Père, *Kether*) se constitue (acte même de se constituer, *Anfang*, Fils, défini ailleurs comme le Verbe parlant, *Hokhmah*) en un « constitué » (i.e. *das Gefassete*, *Wort*, verbe parlé autrement dit esprit, *Binah*). Enfin, ce tour de force s'achève

<sup>267</sup> Id., chp. VII, p. 37, n. 6-7 : Le Père est tout d'abord la volonté du Sans-Fond, Il est en dehors de toute nature ou de tout commencement la volonté du Quelque Chose, qui se constitue en un désir de sa sui-révélation. Et le désir est la force constituée de la volonté, ou bien du Père, et est le Fils ... ; et Il est appelé le Fils parce qu'Il prend un commencement éternel dans la volonté, avec la sui-constitution de la volonté.

<sup>268</sup> Id., chp. II, p. 7, n. 1 : Le mot Dans est la volonté du Sans-Fond : Commencement est [l'acte de se] constituer de la volonté, dans la mesure où elle se constitue elle-même, et s'introduit dans un commencement éternel. Le Verbe est alors le constitué, qui dans la volonté est un Rien, et devient avec l'acte de se constituer un engendrement, qui était au commencement près de la volonté et dans la volonté ; mais avec le désir de la volonté, il prend son commencement dans la constitution de la volonté, aussi s'appelle-t-il Cœur en tant que centrum ou cercle de vie, où se trouve l'origine de la vie éternelle.

d'une manière remarquable sur un rattachement à la conception médiévale de la Dété comme un cercle<sup>269</sup>.

Que l'on ajoute à cela les sept « qualités » (*Quellgeister, Naturgeister, Qualitäten*), et on retrouvera la théorie cabalistique ancrée dans la tradition du *Zohar*<sup>270</sup> et du *Sefer Jezira*<sup>271</sup> des 10 Sephiroth, des « *decem numerationes* », également abondamment développée par Reuchlin, qui la rattache même nommément, en une occasion, à la conception d'un Dieu-abysse, mais aussi à la doctrine aristotélicienne des dix catégories de l'être :

« Eæ sunt decem diuina nomina quæ nos mortales de deo concipimus, et essentialia, uel personalia, uel notionalia, uel communia, uel nominantur sic [hébraïque] id est corona, [hébraïque] id est sapientia, [hébraïque] id est prudentia siue intelligentia [hébraïque] id est clementia seu bonitas [hébraïque] id est grauitas uel seueritas [hébraïque] id est ornatus [hébraïque] id est triumphus [hébraïque] id est confessio laudis [hébraïque] id est fundamentum [hébraïque] id est regnum. Supra coronam uero ponitur [hébraïque] id est infinitudo, et est abyssus »<sup>272</sup>.

Böhme y peut lire ainsi une conception identique d'une Dété dont l'infinité même s'oppose en tant qu'indétermination à ses émanations qu'elle surplombe. L'emprunt de Böhme à la Cabale reste cependant général, l'hypothèse d'une correspondance systématique entre les Sephiroth et chacune des qualités révélant la richesse divine ne pouvant être soutenue<sup>273</sup>. Mais on retrouve le schème général, de provenance lourianique, d'une théorie des 10 Sephiroth divisées en une « trinité » supérieure – les trois principes divins et leur correspondance cabaliste – et sept autres émanations infé-

<sup>269</sup> Voir pour exemple la citation de Mechthild von Magdeburg, à la page 105 de notre travail.

<sup>270</sup> Cf. Friedrich Häussermann, op. cit., p. 282, note 108 qui cite ce passage du *Zohar*, II, 14b : « Nous avons appris une image : le monde fut créé avec 10 mots, et si tu regardes attentivement, avec trois : avec la sagesse, avec l'intelligence et avec la connaissance » (ma trad.).

<sup>271</sup> *Liber creationis*, op. cit., chp. 1, p. 869 : « Creavit Mundum tribus libris ... Decem Sephiroth : id est decem proprietates, praeter id, quod est ineffabile ».

<sup>272</sup> Reuchlin, *De Arte Cabalistica*, III, p. 703 : Il y a dix (choses) divines que nous autres mortels concevons de Dieu, qui sont encore appelées (choses) essentielles ou personnelles ou notionnelles ou commune, et que l'on nomme ainsi : ... couronne, ... sagesse, ... prudence ou intelligence, ... folie ou bonté, ... gravité ou sévérité, ... ornement ou triomphe, ... témoignage des louanges, ... fondation, ... royaume. Cependant au-dessus de la couronne on pose ... l'infinité, et c'est l'abîme.

<sup>273</sup> Pour une comparaison systématique entre les *Sephiroth* et les sept qualités böhmiennes, ou plutôt l'établissement de son impossibilité, voir F. Häussermann, op. cit., pp. 284-285.

rieures et dont la fonction consiste en la « la différenciation de l'unité originelle en vue de la corporéisation de l'esprit<sup>274</sup> ».

À Louria, Böhme emprunte encore sa théorie d'une dialectique de la contraction divine suivie d'une constitution : la doctrine du *Zinzum*. Certes, comme il le fait de tous ses emprunts, en retravaillant celui-ci, il l'intègre à un autre contexte. Il se sert en effet de l'analogie existant entre cette vision cabalistique et la description des processus alchimistes de la transmutation, source à laquelle il avait déjà puisé du temps de l'*Aurora*. Mais l'équivalence subsiste entre la pensée du *Zinzum*, de la contraction divine, et l'idée de la coagulation, étape du processus alchimiste de transformation en un état plus noble, et concept dont Böhme fait un usage abondant.

Mais surtout, à travers cet emprunt à la théosophie lourianique, c'est paradoxalement à la philosophie aristotélicienne que le Philosophe Teutonique se rattache également. En effet dans la théorie du *Zinzum*, il faut voir la contribution de Louria à la pensée d'une créatio ex nihilo, sinon son infirmation : on a pu voir ainsi dans le « ex nihilo nihil posse creari » lourianique la traduction du « nihil ex nihilo fit » d'Aristote<sup>275</sup>. On trouvera la théorie lourianique et « aristotélicienne » de la création affirmée à maintes reprises chez Böhme, comme on l'a déjà vu, et plus particulièrement à l'orée du *Mysterium Magnum*<sup>276</sup>.

## Conclusion

L'on reste étonné devant la distance qui sépare la première œuvre de Böhme, l'*Aurora*, marquée au sceau des lectures alchimistes, – paracelsistes –, de Böhme, et où celui-ci n'a qu'une intuition de sa propre pensée, et les écrits qui suivront, où le cordonnier développe sa théosophie jusqu'à ses conclusions les plus sulfureuses : la dialectique des sept qualités y est certes déjà présente, mais ce n'est que plus tard qu'elle dépasse le domaine de la nature pour être appliquée à la sphère du divin. C'est plus tard également que l'idée d'une naissance divine reposant sur la succession contradictoire d'un mouvement de contraction et de déploiement est développée : ces deux thèses ne se com-

<sup>274</sup> F. Häussermann, op. cit., p. 284.

<sup>275</sup> Aristote, *Met.* IV, 5, 1009a31 (Tricot, p. 140).

<sup>276</sup> *MM* : SS VII, chp. I, p. 5, n. 2 : « [Gott] ist das Eine gegen der Creatur, als ein ewig Nichts ... : Er gebäret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich ». Autres références : par exemple *MM*, chp. IV, p. 19, n. 7 ; chp. VII, p. 37, n. 6, etc.

prennent elles-mêmes que dans leur rapport à la théorie du Sans-Fond. Or, celle-ci ne peut se lire chez Böhme qu'à partir des « *Trois Principes de l'essence divine* ». Quant au nom même d'*Ungrund*, c'est dans les « *Quarante questions de l'âme* » que le théosophe en fait pour la première fois usage. Cette évolution ne peut s'expliquer qu'avec la rencontre que fait Böhme avec la pensée cabalistique juive et chrétienne.

L'exploit de Böhme consiste sans nul doute dans cette harmonie qu'il a su établir entre ces deux courants de pensée si différents que sont l'alchimie dont Paracelse lui a donné la clef, et la Cabale, juive et chrétienne. Dans la pensée cabalistique, il a trouvé l'expression la plus développée de sa propre pensée, et tout son effort consistera à en adapter le fond à la conceptualité alchimique<sup>277</sup>.

On trouve là l'explication de la sonorité néoplatonicienne sinon platonicienne que rend la théosophie böhmiennne, alors même qu'une connaissance et une utilisation directes de ces sources par Böhme est impossible à établir. L'extraordinaire ici subsiste sans doute dans le fait que le lien qui unit l'antiquité et Maître Eckhart au philosophe cordonnier non seulement ne peut être démontré que si l'on suit le chemin sinueux d'une histoire de la transmission, mais encore que cette chaîne d'influence se révèle elle-même être double : d'une part l'« augustinisme avicennisant », ainsi que le nomme Gilson, qu'Eckhart et Weigel transmettent à Böhme : par Weigel, Böhme a pu avoir un accès direct à l'œuvre sermonnaire du Maître thuringien, ainsi qu'aux sources dont ce-

---

<sup>277</sup> Il est bien d'autres thèmes que Böhme a empruntés aux deux cabales. Du fait qu'il n'y a pas là de rapport direct à notre sujet, mais que leur importance révèle la mesure de l'influence de la seconde sur le premier, nous nous contentons de redonner ici la liste dressée par S. Edel, op. cit., p. 117 : 1. relation nécessaire de la nature à l'histoire comprise comme salut ; 2. rôle majeur de l'homme dans cette histoire du salut, dans la mesure où il est à l'image de Dieu ; accès de l'homme à la connaissance de Dieu du fait de sa participation à la perfection ; 3. utilisation de la pensée trinitaire dans le domaine de la nature et de l'homme ; 4. structure dynamique de la nature garantissant aux forces de la nature un développement autonome ; 5. variété de l'individuel. — La plupart de ces éléments trouvent leur point d'attache dans l'idée de l'*Adam Cadmon*, l'homme compris comme l'idéal microcosmique où toutes les forces divines et naturelles viennent jouer : cf. le schéma cabalistique de l'*Adam Cadmon* de Cornelius Agrippa, *De occulta Philosophia*, op. cit., *Scala Septanarii*, Liber secundus, cap. X, p. 262, dont l'examen révèle non seulement la dépendance de Böhme à la Cabale mais également les différences qui le séparent de Maître Eckhart. Enfin, si l'on avait tenu Weigel jusqu'ici pour la source böhmiennne de la théorie de la Sophia, et même justifié ainsi en partie l'hypothèse d'une dépendance majeure du Philosophe Teutonique à l'égard du petit maître mystique – au détriment de la thèse d'une influence plus essentielle de la Cabale, piste en général négligée – il apparaît que Böhme a tout aussi bien pu la prendre chez Reuchlin, via Walter et Frankenberg. Le tout se fait plus complexe encore si l'on considère la relation existant entre la théorie gnostique et cabalistique de la *Sophia* et la théorie platoniciennne des idées, *Idea* n'étant jamais qu'un autre nom pour la *Sophia*.

## Conclusion

lui était coutumier d'user ; d'autre part le Néoplatonisme structurant le fond de la pensée des deux cabales, à laquelle le théosophe a abondamment puisé.

Mieux qu'un climat philosophique général que Weigel aurait transmis à Böhme, l'étude des traités du petit maître a permis d'établir la possibilité pour Böhme d'accéder directement à l'œuvre sermonnaire de Maître Eckhart. Mais les nombreuses émendations auxquelles Weigel soumet son plagiat, qui ressortent plus de son incompréhension du Thuringien que d'une véritable intention correctrice, enlève à la pensée du théologien médiéval la fine pointe de son ontologie comme de sa noétique. En réalité, Weigel détruit ce qu'il entend conserver. L'audace qui consistait à voir en la tentative de traduction biblique de Luther une occultation de l'héritage patristique et scolastique n'est aucunement contrebalancée par ce recours à Weigel. Au contraire, la relation de Böhme à Eckhart se fait d'autant plus ténue.

Néanmoins, à travers ces diverses études, philologiques aussi bien que philosophiques et historiques, on aura pu gagner une idée plus claire de ce que sont, intrinsèquement et relativement, les concepts clefs structurant notre travail. Leur paradoxe consiste sans doute en ce qu'ils sont interchangeables : le *grunt* vaut aussi bien pour l'*Abgrunt*, l'*Ungrund* est la réunion de cette multiplicité de niveaux ; être et non-être se confondent également en ce que le second est à comprendre pour Eckhart comme une plénitude de l'être, *une puritas essendis*, et pour Böhme comme un chaos fertile contenant l'être en germe. On peut rejoindre ici S. Edel qui distingue dans le concept böhmien du Rien une double signification : d'une part le Rien compris comme *Ungrund*, précontenant déjà en lui la positivité de la création, tout en étant cependant encore rien ; et d'autre part, le Rien comme principe, « *processus dialectique intérieur à la théogonie*<sup>278</sup> », limitation, négation de Dieu par soi-même. Outre par sa théorie du mal, principe divin, c'est par cette conception positive, dynamique du Rien, du non-être, que Böhme se démarque de la pensée médiévale.

---

<sup>278</sup> S. Edel, op. cit., 154.



## Troisième Partie : Problèmes de Philosophie

### Chapitre I

#### Ontologie et méontologie

En réalité, tout l'effort visant à développer le vocabulaire du *grunt* tourne autour du problème de l'être et de son opposé, le non-être. L'équation du *grunt* et de l'*abgrunt* chez Eckhart, la dialectique du *Grund* et de l'*Ungrund* chez Böhme renvoient à la contradiction en soi d'un être pensé à la fois comme cause (origine des étants) et effet (l'être du créé) : le concept de l'être est philosophiquement équivoque. Mais que l'on mette son contraire, le non-être, à la base d'une explication causale du processus de création, et on trouvera la même ambiguïté pesant sur celui-ci.

En effet, le non-être, en tant que cause de l'être, est alors antérieur à l'être, ce rapport d'antériorité étant plus causal que chronologique, et il diffère de l'être, dans la mesure où cause et effet diffèrent. D'autre part il ne peut donner que ce qu'il possède, en l'occurrence cet être dont il diffère pourtant en tant qu'origine. On ne résout alors une équivoque en philosophie que pour retomber dans un paradoxe de la pensée, celui de la création *ex nihilo* : comment penser un rien qui, étant à l'origine de quelque chose, étant une cause, est par conséquent un quelque chose ? Emile Bréhier résume admirablement bien ce paradoxe inhérent à une philosophie faisant du non-être la cause de l'être :

« À l'être s'oppose non pas une mais deux espèces de non-être ; le non-être qui en est la négation absolue, pure et simple, et le non-être qui est l'origine et la source de l'être. L'on voit la difficulté de ce deuxième non-être ; dès que vous essayez de le déterminer et de l'atteindre par la pensée, vous en faites un être, et dès lors il n'est plus origine ; et parce qu'il est un être, on doit demander à nouveau quelle est son origine. Si au contraire, vous le laissez pleinement indéterminé, il apparaît comme ne différant en rien du pur non-être, et par conséquent il n'est plus à l'origine de l'être »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Émile Bréhier, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec*, Paris, 1919, p. 475.

Ce paradoxe, propre à la tradition ontothéologique, se complique encore s'il faut considérer le statut de la création, qui semble inévitablement osciller entre l'être et le néant. En tant que telle, elle n'a pas en elle son propre principe, mais l'être qui lui échoit lui est conféré du dehors. Pour Eckhart, cet être ne lui est que prêté : elle ne l'a pas en propre<sup>2</sup>. Mais la précarité de son statut ontologique prend une dimension autrement plus tragique selon la perspective choisie : si être signifie « être quelque chose », alors le concept d'être ne peut s'appliquer au principe créateur du fait de la différence d'essence séparant la cause et l'effet. Dieu est alors non-être, et la création, être, l'être étant ici inférieur métaphysiquement au néant. Mais si Dieu est être, alors, en vertu du même principe, c'est la créature qui est un pur néant, cette absence d'être étant à son tour signe d'imperfection.

Eckhart et Böhme ont fait de ce problème de l'être et de l'origine des choses, autrement dit de la question du Dieu créateur dans son rapport à la création, l'un des centres de leur pensée. C'est également dans cette perspective que s'épanouit le vocabulaire du *grunt* et de l'*Ungrund* : pris au sein d'un oxymore, le *grunt* est tout aussi bien synonyme de l'*abgrunt*, de l'abîme, qu'il peut en lui-même renvoyer à l'être. Et on pourra en particulier résoudre l'équation böhmiennne du *Grund* et de l'*Ungrund* par les termes d'être et de non-être. L'étude du problème de l'être chez ces deux auteurs sera donc la fine pointe exemplifiant ce qui différencie le penseur thuringien du philosophe Teutonique.

Par ailleurs, leur sentiment commun à d'un problème métaphysique de l'être est ce qui les relie dans l'esprit des commentateurs. La réponse qu'ils y apportent tous deux sert d'assise au mirage d'un développement continu d'une philosophie de l'esprit spécifique à la pensée allemande. Le fait est que la mise en parallèle abrupte de bien des citations au vocabulaire identique pourrait faire croire à une fraternité en pensée du cordonnier et du théologien, unis dans une vision mystique de Dieu s'épanchant, comme il se doit, dans une effusion poétique esquissant la beauté du mystère divin.

On pourra ainsi nous objecter que les différences surgissant entre Eckhart et Böhme ne sont qu'occasionnelles et non pas essentielles, qu'elles ne sont par exemple que le reflet historique d'un changement de paradigmes quant à la philosophie de la nature, – poussant Böhme à revêtir une tradition déjà existante du vêtement de l'alchi-

<sup>2</sup> Cf. Maître Eckhart, *Serm. II*, 2 : LW IV, p. 20, n. 18 : « Nihil enim in nobis est a nobis. Nullum ergo proprie », et Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960, pp. 322-323.

mie et de la Cabale -, et non la conséquence d'une opposition absolue de leurs principes philosophiques.

On citera pour exemple un extrait de « *l'incarnation de Jésus-Christ* » où Böhme décrit la nature du Sans-Fond – ou devrait-on dire son absence de nature, puisqu'il est au-delà de la nature :

« In der Ewigkeit, als im Ungrunde ausser der Natur, ist nichts als eine Stille ohne Wesen ; es hat auch nichts, das etwas gebe, es ist eine ewige Ruhe, und keine Gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende : Es ist auch kein Ziel noch Sta(e)tte, auch kein Suchen oder Finden, oder etwas, da eine Mo(e)glichkeit wa(e)re ; Derselbe Ungrund ist gleich einem Auge, denn er ist sein eigener Spigel, er hat kein Wesen (Weben), auch weder Licht noch Finsternis, und ist vornemlich eine Magia, und hat einen Willen ... Mit demselben Willen verstehen wir den Grund der Gottheit, welcher keines Ursprungs ist »<sup>3</sup>.

Les premières lignes de cette citation livrent des indications précieuses quant à la conception böhmiennne de l'*Ungrund*. C'est d'abord son atemporalité qui est posée. Un synonyme de l'*Ungrund* est en effet l'éternité, avec laquelle il se confond dans la mesure où il est hors de la nature. Il est par conséquent privé de toutes déterminations, silence sans essence, ne possédant rien, ne donnant rien. On retrouve ici le thème défendu par Eckhart de l'« acatégorialité » divine<sup>4</sup>.

Quant à Eckhart, c'est en ces termes qu'il décrit la Dêité, celle-là même que cherche infatigablement à atteindre le fond de l'âme, que le Maître appelle ici, à la suite de l'Aquinat, étincelle (*vunke*) ou lumière (*lieht*) de l'âme :

---

<sup>3</sup> Jacob Böhme, *MW* : SS IV, II, chp.1, n. 8, p. 120 : Dans l'éternité, comme dans le Sans-Fond de la nature, il n'y a rien d'autre qu'un silence sans essence ; et cela n'a rien qui puisse donner quelque chose, c'est un calme éternel et non un équilibre, un Sans-Fond sans commencement ni fin : ce n'est pas non plus un but ni un lieu, il ne se cherche ni ne se trouve et ne renferme aucune possibilité. Ce même Sans-Fond est semblable à un œil, car il est son propre miroir, il ne possède aucune essence (aucun mouvement), et ne comporte ni lumière ni ténèbres, et est avant tout une « magie », et possède une volonté ... Par cette volonté, nous comprenons le Fond de la Dêité, qui est sans origine.

<sup>4</sup> La *Clavis* böhmiennne livre une définition semblable et semblablement traditionnelle de cette acatégorialité de l'essence divine, sans lieu, sans temps, sans fond, cf. *Cl* : SS IX, point. 1, p. 79, n. 2 : « Es ist die ewige, unwandelbare Einheit, welche ist das einige Gute, das nichts hinter ihm, oder vor ihm hat, das ihm etwas gebe oder nehme, oder davon diese Einheit ursta(e)nde ; es ist alda kein Grund, Ziel, (Zeit) noch Sta(e)tte, und ist der einige GOtt, oder das ewige Gut, das man nicht aussprechen kann ».

« Ich spriche ez bi guoter wârheit und bi der êwigen wârheit und bi iemerwender wârheit, daz disem selben liehte niht engenueget an dem einvaltigen stillestânden gôtlichen wesene, daz weder gibet noch nimet, mër : ez will wizen, von wannen diz wesen her kome, ez wil in den einvaltigen grunt, in die stillen wüeste, dâ nie underscheit ingeluogete weder vater noch sun noch heiliger geist ; in dem innigesten, dâ nieman heime enist, dâ genueget ez jenem liehte, und dâ ist ez inniger, dan ez in im selben si ; wan dirre grunt ist ein einvaltic stille, diu in ir selben unbeweglich ist, unde von dirre unbewegelicheit werdent beweget alliu dinc und werdent empfangen alliu leben, diu vernünftlicliche lebende in in selben sint »<sup>5</sup>.

Si nous établissons une liste comparative des mots employés dans ces deux textes, nous retrouvons presque le même vocabulaire : Le silence sans essence de Böhme est un désert silencieux chez Eckhart. Remarquons aussi que « désert » est une appellation négative de Dieu, ce qui peut renvoyer à la définition elle aussi négative de la Dêité comme Sans-Fond. De plus, ce qui est sans fond, c'est en réalité ce qui n'a pas de limite, autrement dit pas de distinction. Le mot peut d'ailleurs se traduire par « l'Indéterminé », option que choisit par exemple Nicolas S. Jankelevitch, le traducteur en langue française du *Mysterium Magnum*<sup>6</sup>. De même on pourra mettre en parallèle les expressions suivantes : *ewige Ruhe* versus *stillestânden gôtlichen wesene, einvaltic stille ; es hat auch nichts, das etwas gebe* versus *daz weder gibet noch nimet*.

Au premier abord, nous avons donc la même définition d'une Dêité sans essence, sans distinction. Surtout il y a chez ces deux auteurs une raison identique de refuser l'être à Dieu : l'être est synonyme de limitation, ou plus exactement, il renvoie à l'existence, étant, pour paraphraser la première *Question Parisienne*, la première raison du créé, si bien que venir, à l'être, c'est venir à la créature<sup>7</sup>, et l'être se dit en fait de la créature. Il est, ainsi que le définit Kurt Flasch dans son essai pour caractériser la noétique eckhartienne, une « *Dingkategorie* », une catégorie réelle, de l'ordre de ce qui est causé,

<sup>5</sup> Maître Eckhart, *Pr. 48* : DW II, pp. 420, 5-421, 3 : Je le déclare par la vérité bonne, par la vérité éternelle et par la vérité perpétuelle que cette même lumière ne se contente pas de l'être divin simple et immobile, qui ne donne ni ne prend rien : elle veut bien plutôt savoir d'où vient cet être : elle veut pénétrer dans le fond simple, dans le désert silencieux où jamais distinction n'a jeté un regard, ni père, ni fils, ni esprit-saint, le plus intime où nul n'est chez soi. C'est là seulement que cette lumière [de l'âme] trouve satisfaction et là, elle est plus intimement qu'elle n'est en elle-même, car ce fond est silence simple, immobile en lui-même, et par cette immobilité, toutes les choses sont mues, et sont conçues toutes les vies qui sont en elles-mêmes en vivant selon l'intellect (ma trad.).

<sup>6</sup> Jacob Böhme, *Mysterium Magnum*, trad. Nicolas S. Jankelevitch, Paris, 1978.

<sup>7</sup> *QP I* : LW III, p. 41, n. 4 : « Prima rerum creaturarum est esse. Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam ». La première phrase se modèle sur le *Liber de Causis*, op. cit., prop. 4.

et ne peut comme tel qualifier Dieu<sup>8</sup>. Seul accroc à cette mise en parallèle, Eckhart et Böhme posent par rapport à la notion de *Grund / grunt* des équations différentes : le *Grund* böhmien est la volonté qui fait face à l'*Ungrund*, dont elle est le dédoublement, telle une image dans un miroir ; le *grunt* eckhartien est sans restriction synonyme de l'essence divine.

On pourrait continuer longtemps cet amusement qui consiste à rejeter face à face des textes montrant au premier abord une similitude de pensée ou de vocabulaire. Mais c'est là un procédé stérile. Néanmoins, une précision quant aux quelques points ayant conduit les commentateurs à établir un lien entre Eckhart et Böhme est loin d'être inutile : l'examen de la justesse de cette théorie s'en trouvera d'autant facilité. Ces points s'organisent autour de trois grands thèmes. Nous laissons ici de côté les ressemblances dans le domaine « mystique » déjà mentionnées en introduction, à savoir le thème – en réalité origénien – de la renaissance de l'homme dans le Christ. On vient tout juste d'effleurer le premier point qui s'ancre dans la problématique de l'être : Eckhart comme Böhme semblent présenter une exception dans l'histoire d'une philosophie qui serait une ontothéologie : tous deux refusent l'être à Dieu. Le deuxième point serait qu'ils se font également les chantres d'une position pour le moins hétérodoxe, en introduisant l'idée d'un mouvement en Dieu. Enfin, troisième accroc à l'orthodoxie, ce mouvement adopte la forme de la nécessité, en désaccord avec l'idée d'un Dieu libre, tout-puissant.

On pourrait résumer le premier point par une formule eckhartienne renvoyant de son côté à un grand thème du docteur en théologie : l'indistinction (*indistinctio*) divine, dont la distinction tient à son indistinction et qui de ce fait est le plus distinct (*distinctissimus*)<sup>9</sup>. Portés à leur paroxysme dans l'essence divine, les deux attributs de

<sup>8</sup> Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter, von Augustin zu Macchiavelli*, Stuttgart 1986, p. 409-410 : « Comprendre l'image comme image signifie la penser comme un non-étant. Celui qui pense (en tant que tel) ontologiquement manque les phénomènes de représentation. Penser le verbe (*Wort*) comme un étant, conceptualiser des images comme des réalités naturelles (*Naturdinge*), définir Dieu, qui est la vérité, comme l'être subsistant, tout cela signifie, pour Eckhart, passer à côté de ce qu'on a cherché ... Ce qui appartient à l'intellect est en tant que tel un non-étant, par conséquent également un non-causé. « Causer » et « être de l'être » sont des catégories réales, appliquées cependant par la tradition à l'intellect, l'image, la vérité et Dieu » (ma trad.). *Dingkategorie* est en fait la traduction du concept eckhartien de réalité prédicamentale, dont on a vu qu'elle s'appliquait aussi bien aux dix catégories aristotéliennes qu'à la relation.

<sup>9</sup> Cf. *In Sap.* : LW II, p. 489, n. 154 : « Iuxta quod notandum quod nihil tam distinctum a numero et numerato sive numerabili, creato scilicet, sicut deus, et nihil tam indistinctum. Ratio prima : quia plus distinguitur indistinctum a distincto quam quaelibet duo distincta ab invicem. Verbi gratia :

la distinction et de l'indistinction se conditionnent mutuellement : puisque la distinction divine est son indistinction et que cette indistinction le distingue, plus Dieu est dit indistinct, plus il est distinct, et inversement plus il est dit distinct et plus il est indistinct de la création :

« Tertio sic : omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctius, tanto est distinctius ; distinguitur enim ipsa indistinctione. Et e converso, quanto distinctius, tanto indistinctius, quia distinctione sua distinguitur ab indistincto. Igitur quanto distinctius, tanto indistinctius ; et quanto indistinctius, tanto distinctius, ut prius »<sup>10</sup>.

Une autre célèbre formule eckhartienne, aussi bien présente dans l'œuvre latine que dans les sermons allemands, est porteuse de cette conception : Dieu n'est ni ceci, ni cela. Si en effet, Maître Eckhart et Jacob Böhme se peuvent accorder sur un point, c'est, semble-t-il, sur cette compréhension de la nature divine comme un total « Indéterminé ». Eckhart va très loin : dans son fond, Dieu ne se laisse même pas définir comme trinité, la séparation des Personnes constituant déjà une première détermination : « Dâ enist er vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz »<sup>11</sup>.

Là encore, ce déplacement « malsonnant, voire hérétique »<sup>12</sup> du processus de la connaissance de l'intellect humain à l'intellect divin – passage de l'état d'ignorance à celui de savoir, désir ou besoin d'accéder à la science – semble une idée commune à Eckhart et à Böhme. Ici cependant, la formulation eckhartienne est à replacer dans le contexte de la supériorité de l'unité sur la trinité. Tout comme l'intellect humain,

---

plus distat non coloratum a colorato quam duo colorata ab invicem. Sed de natura dei est indistinctio, de natura et ratione creati distinctio ... Igitur deus est distinctissimus ab omni et quolibet creato ».

<sup>10</sup> Id., p. 490 : Troisièmement comme suit : tout ce qui est distingué par l'indistinction est d'autant plus distinct qu'il est indistinct. Il se distingue en effet par son indistinction. Et à l'inverse, plus il est distinct et plus il est indistinct, parce que sa distinction le distingue de l'indistinct. Par conséquent, plus il est distinct et plus il est indistinct ; et plus il est indistinct, plus il est distinct, comme il a été dit plus haut. Nous donnons ici quelques références sur ce thème : *Serm. IV*, 1 : LW IV, p. 27, n. 28 ; *Serm. XXXIV*, 2, p. 289, n. 344 ; *Serm. XXXVII*, p. 320, n. 375 ; *In Ex.* : LW II, p. 106, n. 104 ; *In Sap.* : LW II, p. 379, n. 52 ; p. 388, n. 60 ; pp. 482-483, n. 144-145 ; pp. 490-491, n. 155 ; pp. 614-615, n. 282 ; *In Ioh.* : LW III, p. 85, n. 99 ; p. 489, n. 562. Les deux passages tirés du commentaire johannique sont très semblables à notre citation.

<sup>11</sup> *Pr. 2* : DW I, p. 44, 1-2, trad. (modifiée) de Libera, p. 236 : Là, il n'est ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit en ce sens précis, et il est pourtant un quelque chose qui n'est ni ceci ni cela.

<sup>12</sup> Les premières lignes de notre citation forment l'article 69 du *Processus coloniensis* : LW V, p. 224, n. 69 : « ... secundum quod nec est pater nec filius nec spiritus sanctus ».

pour atteindre l'essence divine, se devait de dépasser la pluralité des représentations, Dieu lui-même, s'il veut se connaître dans sa pureté, doit se prendre en dehors de cette détermination trinitaire. Cette thématique du « *hoc et hoc* » n'est que le couronnement d'une argumentation sur l'indétermination que le Maître développe dans tout ce sermon. On a ici une première trace de cette nécessité liée à la structure même de l'acte de connaître, à laquelle Dieu même est soumis :

« Got selber luoget dâ niemer in einen ougenblick und geluogete noch nie dar in, als verre er sich habende ist nâch wîse und ûf eigenschaft sîner persônén. Diz ist guot ze merkenne, wan diz einic ein ist sunder wîse und sunder eigenschaft. Und dar umbe : sol got iemer dar in geluogen, ez muoz in kosten alle sîne götliche namen und sîne persônliche eigenschaft ; daz muoz er alzemâle hie vor lâzen, sol er iemer mê dar in geluogen. Sunder als er ist einvaltic ein, âne alle wîse und eigenschaft : dâ enist er vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz »<sup>13</sup>.

La nouveauté de l'exposition eckhartienne tient à trois choses : premièrement, le doublement en apparence traditionnel du concept de Dieu selon son essence et selon son opération, ou encore en tant que pris en soi ou dans la relation. Eckhart replace cette distinction traditionnelle dans un contexte néoplatonicien. D'une part il distingue entre un Dieu soumis au mode de la relation, en tant que créateur, ou en tant que Père, et son essence qui est, elle, une et échappant à tout caractère relationnel. D'autre part, il soumet ce Dieu à un mouvement intérieur de retour vers l'Un ou vers sa propre origine. C'est comme s'il coiffait la conception aristotélico-thomasienne du Dieu-être de la définition proclusienne de l'Un.

Deuxièmement, c'est la dimension de processus s'attachant à l'acte de connaître divin qui prend au dépourvu, tout comme elle a décontenancé les accusateurs de Cologne<sup>14</sup> : Il semble que Dieu ne puisse jouir de cette cognition qu'après s'être soumis à

<sup>13</sup> *Pr. 2* : DW I, p. 43, 3-44, 2, trad. de Libera, p. 236 : Dieu lui-même n'y regardera jamais, ne fût-ce qu'un clin d'œil, et Il n'y a encore jamais regardé, dans la mesure où Il agit selon le mode et la propriété de ses Personnes. Il faut bien remarquer cela, car cet unique Un n'a ni mode ni propriété. C'est pourquoi, si Dieu veut jamais y jeter un regard, cela lui coûtera nécessairement tous ses noms divins et ses propriétés personnelles. Il lui faudra tout laisser à l'extérieur, s'Il veut jamais regarder à l'intérieur. Mais c'est en tant qu'Il est un Un simple, sans mode ni propriété, là où Il n'est ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit, et cependant en tant qu'il est un quelque chose qui n'est ni ceci, ni cela.

<sup>14</sup> L'article 69 de la liste de Cologne : LW V, p. 223, en réalité patchwork des passages les plus déroutants du Sermon 2, retranscrit également les premières lignes de ce passage : « Sequitur quod est valde simplex, sicut deus est unus et simplex, ita simplex et super omnem modum quod nec deus

un dépouillement, un délaissement de sa, ou plutôt ses Personnes, tout comme l'âme devait se laisser pour retourner à son origine. Le fait que ce processus soit sans nul doute, comme pour l'âme, atemporel, et qu'en réalité, mouvement et résultat, en tant que délaissement, se confondent, n'enlève rien à l'innovation eckhartienne.

Troisièmement, ce mouvement est nécessaire. La langue eckhartienne est ici tissée par la répétition d'adverbes tels que *niemer* ou *iemer* – ou encore la forme redondante *iemer mê* –, l'emploi récurrent de verbes modaux à l'adresse divine (*sol / muoz / muoz / sol*), et l'emploi du conditionnel de nécessité, avec la permutation du sujet et du verbe (*sol got / ez muoz ; daz muoz er / sol er*). Cette description sur le mode logique du signal est cela même qui jette sur le processus cognitif divin cette aura de nécessité. Enfin tous ces points, méconnaissance divine de soi-même, processualité, nécessité de sortir de soi-même semblent faire d'Eckhart un précurseur de Böhme.

En effet, il semble que, après Eckhart et ses audaces, nul mieux que Böhme n'a su aussi bien approcher l'essence du divin, et cela à première vue dans la plus pure tradition dionysienne : Dieu, en soi, est mystère. Bien avant Kant, autrement qu'Heidegger, il met en évidence l'inanité de toute tentative pour définir Dieu. Mais il dépasse ce que cette affirmation peut avoir de stérile, en lui donnant un tour positif : cette impossibilité à dire Dieu n'est pas *du fait de l'imperfection humaine*, argument traditionnel, mais renvoie à la nature même divine. Et cette nature, c'est précisément son indétermination. On en trouvera la formulation exacte dans une citation tirée d'un texte polémique tardif du philosophe cordonnier : *Von der Gnadenwahl*, en français « De l'élection et de la grâce » :

« Denn man kann nicht von GOtt sagen, daß Er dis oder das sey, bo(e)se oder gut, daß Er in sich selber Unterscheide habe : Denn Er ist in sich selber Natur-los, sowol Affect- und Creatur-los. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor Ihme, darzu Er sich ko(e)nte neigen, weder Bo(e)ses noch Gutes : Er ist in sich selber der Ungrund, ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts ; es ist keine Qual in Ihme, noch etwas, das sich zu Ihme oder von Ihme könnte neigen »<sup>15</sup>.

---

pater potest ipsum intueri secundum modos et proprietates personales ».

<sup>15</sup> Jacob Böhme, *GW* : SS VI, chp. I, p. 4, n. 3: Car on ne peut dire de Dieu qu'Il soit ceci ou cela, méchant ou bon, qu'Il ait en lui-même des distinctions : Car, en lui-même, Il est sans nature, ainsi que sans Affection et sans Créature. Il n'a pas d'attirance pour quelque chose, car il n'y a rien devant Lui qui pourrait l'attirer, pas plus quelque chose de mal que quelque chose de bien : Il est en lui-même le Sans-Fond, sans aucune volonté par rapport à la Nature ou à la Créature, tel un rien éternel ; Il n'y a pas de qualité en Lui, pas plus quelque chose qui pourrait avoir de l'attirance pour Lui, ou [concevoir de l'attirance] à partir de Lui.

La phrase introduisant notre citation est remarquable : Dieu n'est « ni ceci ni cela ». Cette formule, écho du « *hoc et hoc* »<sup>16</sup> eckhartien est l'amorce d'une réflexion quant à l'impossibilité de qualifier l'essence divine : il n'y a en Dieu aucune distinction, *Unterschiede*. Là encore, le rapprochement avec Eckhart est permis, pour qui Dieu est « *ane wise und eigenschaft* »<sup>17</sup>, « *sine modo et proprietate* »<sup>18</sup>. On aurait ainsi une séparation chez Böhme identique à celle, eckhartienne, de la déité et de Dieu, entre l'*Ungrund* sans aucune détermination et le Sans-fond que détermine déjà la volonté, c'est-dire le père.

Si l'on déroule la suite du texte böhmien, le rapport à Eckhart semble s'affirmer plus étroitement. Cette indétermination divine, que Böhme définit en des termes tirés de la théologie négative, n'est que le reflet de la nature divine, qui est une. Or, ce qui est un n'a par essence pas d'opposé, puisque l'Un exclue la dualité, alors que l'opposition l'implique. Tout essai de détermination implique le recours à l'opposition, ou à la dualité, et inversement. Par définition, ce qui est un en essence est donc indéterminé :

« Er ist das einige Wesen und nichts ist vor Ihme oder nach Ihme, daran oder darinnen Er Ihme<sup>19</sup> ko(e)nte einen Willen scho(e)pfen oder fassen ; Er hat auch nichts, das ihn geba(e)ret oder giebet : Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein Einiger Wille, in deme die Welt und die gantze Creation lieget, in Ihme ist alles gleich-ewig ohne Anfang, in gleichem Gewichte, Maß und Ziel ; Er ist weder Licht noch Finsternis, weder Liebe noch Zorn, sondern das Ewige Eine »<sup>20</sup>.

À l'évidence, l'ensemble de ce texte est à placer sous le signe de la négation. À ce moyen rhétorique, qui semble, là encore, s'apparenter à l'apophatique dionysienne, Böhme fait subir une quintuple modulation. Cela dit, il ne faut point voir dans ce découpage une progression quelconque vers une définition finale couronnant le tout, mais bien plutôt les déclinaisons d'un unique mode : la négation simple, tout d'abord,

<sup>16</sup> On peut voir dans la transmission de cette expression d'Eckhart une preuve de l'influence de la *Theologia Deutsch*, ce compendium mélangeant philosophie scolastique et mystique médiévale.

<sup>17</sup> Cf. *Pr. 2* : DW I, p. 43, 6.

<sup>18</sup> Cf. *Rechtfertigungsschrift*, § II, 4, art. 13 (Théry, p. 183) : « Sed secundum quod ipse deus est unus et simplex et sine modo et proprietate, secundum quod nec est pater nec filius nec spiritus sanctus ».

<sup>19</sup> *Ihm* a ici le sens de *sich*.

<sup>20</sup> J. Böhme, *Gw* : SS VI, chp. 1, pp. 4-5, n. 3 : Il est l'Être Unique, et rien n'existe avant ou après Lui à partir duquel ou dans lequel Il pourrait puiser ou concrétiser pour Lui une volonté ; Il n'a rien non plus qui l'engendre ou Lui donne [quelque chose] : Il est le Rien et le Tout, et il est une Unique Volonté, dans laquelle gît le monde et la Création toute entière. En Lui, tout est pareillement éternel, sans commencement, dans un même poids, une même mesure et finalité ; Il n'est ni lumière ni ténèbres, ni amour, ni colère, mais l'Unique Un.

qui vise à établir la simplicité divine : Dieu n'est ni ceci, ni cela ; puis des semblants d'affirmations, qui pourraient vouloir définir l'essence du divin, mais dont tout le sens revient à en nier la détermination, à savoir ici la suffixation négative des adjectifs (*Natur-los, Affekt-los, Creatur-los*) suffixation que l'écriture fragmentée de Böhme et son emploi arbitraire de la majuscule souligne encore ; faisant suite à cette définition en miroir, on trouve, en contradiction avec ce qui précède, l'assomption de l'identité de Dieu et de l'être (Dieu est l'être unique). De là, le Silésien, utilisant une nouvelle facette de l'art de la négation, fait simplement tenir ensemble, dans une même phrase, et sur le mode affirmatif, des termes qui normalement s'excluent absolument, si bien que l'affirmation s'autodétruit : Dieu est le rien et le tout, ni ténèbres, ni lumière, ni amour ni colère. Enfin, il opère le dépassement de ces contradictions en une définition exclusive, que l'on peut retourner, selon la face du miroir observée, en affirmation indéterminée ou en négation absolue : Dieu est l'unique Un.

Au fond, le présupposé accompagnant la théorie de l'indétermination divine est clair ; il n'est même pas nouveau, puisqu'il s'appuie, mais de façon non nominative, sur le vieux principe de contradiction : être une chose implique que l'on ne puisse en être une autre. Ce qui est blanc ne peut être dit en même temps noir. Affirmer quelque chose revient donc à nier autre chose, et toute affirmation renferme par conséquent une négation. Elle est aussi le témoin d'une impuissance – ce qui a forme de cheval ne pourra jamais devenir lion. D'un côté, elle recèle une part de non-être, de l'autre, par voie de conséquence, elle implique la composition, celle précisément de l'être et du non-être, ou en termes scolastiques, d'acte et de puissance : le non-être est en effet tout aussi bien ce que l'être ne peut être que ce qu'il n'est pas encore, mais peut devenir.

Un jeu de mot de Maître Eckhart rend au mieux la tension de l'être et du non-être. Le Thuringien, s'appuyant sur Avicenne, déclare : « *Diffinitio enim ex terminis est* »<sup>21</sup> : la définition en effet est faite de termes. Il faut souligner surtout dans cette phrase la polysémie, qui en fonde le sens, de *terminus* : mot, limite, fin. Ainsi, tout ce qui est définissable porte en soi sa propre fin, voire sa finitude. « *Omnis determinatio est positio* », pourrait-on dire en conclusion avec Koyré commentant Böhme<sup>22</sup>, et toute détermination est donc limitation.

Or, il est évident que ceci ne peut s'appliquer à Dieu, omnipotent, parfait. Toute composition, en effet, renvoie à une impuissance et à une imperfection. Dieu exclut

<sup>21</sup> *In Ex.* : LW II, p. 107, n. 107. Eckhart se réfère à un passage du commentaire avicennien sur la *Métaphysique*, VIII, c4-c5.

<sup>22</sup> A. Koyré, op. cit., p. 322.

l'imperfection ; Il exclut donc aussi la composition. Il n'a donc pas de modes ou de qualités, pas plus – pour s'exprimer selon les catégories d'une philosophie plus moderne – en soi (*in re*, dans la réalité, dirait le scolastique) que pour nous (*in intellectu*, intellectuellement ou conceptuellement), autrement dit par où nous pourrions le désigner : Il s'ensuit donc que la simplicité est la marque de l'essence divine. Mais sans doute convient-il ici de remarquer qu'il n'y a rien là que de traditionnel : saint Thomas, en effet, suivi en cela par le Maître thuringien, n'y voyait-il pas lui aussi son fondement<sup>23</sup> ?

Ainsi, il semble que, tant pour Eckhart que pour Böhme, l'indicibilité, voire l'inconoscibilité divine, repose moins noétiquement sur la capacité limitée de pénétration de l'intellect humain<sup>24</sup>, que métaphysiquement sur la parfaite simplicité de Dieu. La conséquence en est que ce problème de l'inconoscibilité divine se déplace de l'intellect de l'homme vers Dieu lui-même.

Et pourtant, en accord avec les résultats acquis précédemment, nous soutenons la thèse de différences insurmontables, car de principe, séparant les philosophies d'Eckhart et de Böhme. Ces différences s'organisent plus particulièrement autour de leur traitement du problème de l'être et du non-être.

## Chapitre II

### Ontologie, noétique, hénologie

La pensée eckhartienne déroute plus du fait de sa contradiction interne que par l'aspect « mystique » de son expression. En ce qui concerne l'essence de Dieu, la réflexion du maître en théologie prend par trois fois un tour différent, selon l'argument sur lequel elle repose. Le premier semble tiré de la tradition ontothéologique, mais son apex consiste en un retournement de l'affirmation thomasienne de l'identité de Dieu et de l'être : l'être est Dieu, *esse est deus* – et par conséquent Dieu est. Le second argument se situe quant à lui dans le sillage de l'école d'Albert et assimile Dieu à l'in-

---

<sup>23</sup> Voir par exemple Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, I q. 3 ; Maître Eckhart : *In Gen. I* : LW I, p. 171, n. 10 : « Ergo primum omnium simpliciter est perfectio unum in fine simpliciter ».

<sup>24</sup> Cette idée que L'homme est *capax dei* se retrouve chez Augustin, sans sa conséquence d'une limitation dans cette capacité même, ou de la nécessité d'étendre cette dernière, cf. *De Trin.*, XIV, 8, 11 : PL 42, p. 1044 : « *Eo autem imago est, quo capax dei est* » (cf. CCSL L, p. 436).

telle au détriment de l'être et de la volonté. Le troisième est néoplatonicien : Dieu est *unus* et *unum*, il est l'un qui est un.

Ces mutations sur le plan philosophique ne s'expliquent ni chronologiquement, puisque les trois arguments réapparaissent à différentes phases de la pensée de Maître Eckhart, ni par l'établissement d'une séparation entre l'œuvre allemande et celle latine. D'une part, ils sont aussi bien représentés dans les sermons allemands que dans les commentaires exégétiques en latin. D'autre part, Eckhart lui-même fait ce lien entre son activité de prédicateur et ses écrits reflétant sa formation et ses obligations scolastiques. Justifiant à la manière d'Anselme de Canterbury<sup>25</sup> la mise en chantier de l'*Opus tripartitum*, il déclare ne vouloir que redire ce que ses frères ont déjà entendu de lui, tant au cours d'actes scolastiques que dans des sermons, « *tum in lectionibus et allis actibus scholasticis, tum in praedicationibus, tum in cottidianis collationibus* »<sup>26</sup>.

Face à notre affirmation du rôle central du problème de l'être chez Eckhart, la nécessité de résoudre ce paradoxe est évidente. Enfin pour opérer un démarquage net avec la théosophie bohémienne, on tentera moins ici de faire un exposé complet des doctrines eckhartiennes que de mettre en évidence la méthode et les prémisses philosophiques qui les sous-tendent. Nous exemplifierons donc chacun de ces points par l'analyse détaillée d'un texte emblématique, dont l'exposé sera complété par des parallèles dans l'œuvre latine et allemande de Maître Eckhart.

## 1. Esse est deus

L'identité de Dieu et de l'être parcourt en filigrane l'œuvre sermonnaire et exégétique<sup>27</sup>. Mais elle reçoit un traitement systématique dans le *Prologus generalis in opus*

<sup>25</sup> On comparera avec profit l'affirmation d'Anselme, *Monologion*, éd. P. F. S. Schmitt O. S. B., Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 : « quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia ... coluendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem » avec celle de Maître Eckhart, *Prol. op. prop.* : LW I, p. 148, n. 2 : « Intentio auctoris in hoc opere tripartito est satisfacere pro posse studiosorum fratrum quorundam desiderii ».

<sup>26</sup> *Ibid.*, trad. F. Brunner, OLME 1 : ... dans les leçons et les autres activités de l'école, dans les sermons et dans les entretiens quotidiens.

<sup>27</sup> Sur l'ontologie eckhartienne, voir les ouvrages de J. Muller-Thym, *The establishment of the university of Being in the doctrine of Meister Eckhart of Hochheim*, New York / Londres 1939, pp. 68-115 ; H. Fischer, *Meister Eckhart : Einführung in sein philosophisches Denken*, Fribourg/Bresgau 1974, pp. 36-141 ; Karl Albert, *Meister Eckharts These vom Sein : Untersuchung zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Sarrebruck 1976 ; B. Mojsisch, *Analogie, Univozität und Einheit*, op. cit., pp.

*tripartitum* et le *Prologus in opus propositionum*, ultimes traces d'un dessein dont peu sinon a été conservé. La place qui lui est attribuée dans ces deux prologues qu'elle structure repose sur une double justification. La moindre de ces explications vient du désir d'Eckhart d'illustrer sa méthode alternant propositions philosophiques (*Esse est deus*), questions (*Utrum deus sit ?*) et le traitement en forme d'exégèse de passages de l'Écriture se rapportant à cette proposition et cette question (ici l'*auctoritas* tirée de Gn 1, 1 : *In principio creavit deus caelum et terram*).

Mais c'est surtout pour lui l'occasion de mettre au clair ses présupposés philosophiques, présupposés qui, ainsi qu'il le précise, sont la charpente sur laquelle repose l'ensemble de sa réflexion. Qui oublie les préceptes établis à cette occasion, toujours valables là même où ils ne sont plus mentionnés, manque le sens de l'argumentation eckhartienne<sup>28</sup>.

Or, ces préceptes mêmes qu'il dicte au lecteur tracent également le périmètre dans lequel la théorie de l'être se meut : il s'agit d'une part de différencier entre le mode de causation propre à Dieu, par différenciation avec les autres formes de causalités : Dieu est *causa prima* : il confère l'être et rien d'autre, et il le confère sans intermédiaire et entièrement, en descendant avec tout ce qu'il est dans le causé (*causatum*). Il ne faut pas le confondre avec la cause formelle, qui est une cause seconde, en ce qu'elle ne peut attribuer une forme qu'à ce qui a est déjà un être. Dans le *Prologus in opus propositionum*, Eckhart précise : la forme du feu ne donne pas l'être au feu, mais seulement cet être-ci ; elle ne lui donne pas non plus l'être-un (*esse unum*), mais uniquement cet être-un là (*esse unum hoc*)<sup>29</sup>.

Bien au contraire, Dieu est l'actualité des formes (*actualitas formalis omnis formae universaliter et essentiae*<sup>30</sup>), puisque la forme dépend elle-même de l'être que lui seul peut conférer, et qu'elle n'ajoute du même coup rien à l'être, de même que l'inférieur n'ajoute rien au supérieur.

D'autre part, la distinction à opérer nécessairement, pour qui veut non seulement saisir la pensée eckhartienne, mais aussi parler adéquatement de la substance divine,

42-56. A. de Libera, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie*, Genève Lausanne Neuchâtel 1980.

<sup>28</sup> *Prol. op. prop.* : LW I, p. 182, n. 22 : « Postremo notandum quod ex praemissa prima propositione, si bene deducantur, omnia aut fere omnia, quae de deo quaeruntur, facile solvuntur, et quae de ipso scribuntur – plerumque etiam obscura et difficilia – naturali ratione exponuntur ».

<sup>29</sup> Id., p. 170-171, n. 11.

<sup>30</sup> Id., p. 175, n. 14.

est de bien différencier entre les termes transcendants (*termini generales*) et les modes de l'être (appelés plus précisément termes prédicamentaux ou catégories).

Cet avertissement revient périodiquement chez Eckhart, ainsi à l'orée de la *Tabula prologorum in opus tripartitum* et un peu plus loin dans le *Prologus generalis*. On le retrouve avec le renvoi très clair à la théorie aristotélicienne des dix catégories dans le *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*<sup>31</sup>, mais aussi dans l'allusion faite dans le Sermon 9 aux « petits maîtres » qui divisent l'être en dix catégories.<sup>32</sup> Dans la *Tabula*, Eckhart procède à ces deux remarques :

« Unum est quod aliter loquendum est et sentiendum de terminis generalibus, puta de esse, unitate, veritate, bonitate et si quae sint huiusmodi quae cum ente convertuntur, aliter autem de aliis quae citra ista sunt et contracta ad aliquod genus, speciem aut naturam entis. Secundum est quod inferiora nihil prorsus conferunt superioribus nec illa afficiunt, sed e converso superiora imprimunt et afficiunt sua inferiora ».<sup>33</sup>

Dans le prologue, on retrouve le même double accent posé sur la théorie de la causalité et de la prédication, mais par le biais du problème de la substance et de l'accident, de l'analogie et de l'univocité. Il faut distinguer entre l'être et l'être-cest-ou-cela ou de-cest-et-de-cela, entre l'étant et l'étant-cest-ou cela :

« Primum est quod de terminis generalibus, puta esse, unitate, veritate, sapientia, bonitate et similibus nequaquam est imaginandum vel iudicandum secundum modum et naturam accidentium, quae accipiunt esse in subiecto et per subiectum et per ipsius transmutationem et sunt posteriora ipso et inhaerendo esse accipiunt ».<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Cf. *In Ioh* : LW III, p. 445, n. 514 : Eckhart pose le fait que, par étant, on entend ou l'étant réel hors de l'âme (*ens reale extra anima*) qui se divise en dix catégories, ou l'étant cognitif (*ens cognitivum*), qu'on ne peut soumettre à un tel discours, de même qu'on ne peut parler pareillement de la substance et de l'accident.

<sup>32</sup> Cf. *Pr. 9* : DW I, p. 147, 3-5 : « Kleine meister lesent in der schuole, daz alliu wesen sin geteilet in zehen wise, und die selben sprechent sie gote zemâle abe. Dirre wîsen enberûeret got keiniu, und er enbirt ir ouch keiner ».

<sup>33</sup> *Tab. prol.* : LW I, p. 129, n. 1, trad. F. Brunner, OLME 1, p. 33 : L'une [ i.e. des deux remarques ] est qu'il faut parler et penser autrement des termes généraux, c'est-à-dire de l'être, de l'unité, de la vérité, de la bonté et de ce qu'il peut y avoir de termes de ce genre qui se convertissent avec l'étant et des autres (termes) qui sont en deçà d'eux et limités à un genre, à une espèce ou à une nature de l'étant. La seconde est que les inférieurs ne confèrent absolument rien aux supérieurs et ne les affectent pas non plus, mais que, inversement, les supérieurs donnent leur empreinte à leurs inférieurs et les affectent.

<sup>34</sup> *Prol. gen.* : LW I, p. 152, n. 8, trad. F. Brunner, OLME 1, p. 49 : La première [i.e. remarque] est qu'on ne doit en aucune façon se représenter ou juger les termes généraux – comme être, unité,

Ontologiquement, l'accident est doublement déficient : d'une part, il n'est pas une substance, mais est tout au plus prédié de la substance, d'autre part, son suppôt est une substance elle-même créée, donc recevant son être après-coup et du dehors. L'idée d'inhérence ontologique a pour compagne la théorie de la participation.

Enfin on mentionnera un passage équivalent dans le commentaire au Livre de l'Exode<sup>35</sup>. En réalité, lorsqu'Eckhart discute de la question de l'être, il recentre toujours cette dernière dans la problématique de la logique des propositions, à savoir ce qu'on peut prédié proprement de l'être, si bien qu'on en retire l'impression de la réduction d'une doctrine dite ontothéologique à un problème de grammaire. Ce sentiment trouve ailleurs maintes fois sa confirmation et souligne la finesse d'une réflexion échappant à la critique kantienne de la preuve ontologique<sup>36</sup>. En rappel à la querelle des universaux, Eckhart souligne dans son commentaire sur l'Exode le fait qu'une proposition ne dit rien sur les choses réelles, mais simplement sur les concepts

---

vérité, sagesse, bonté et les autres semblables – d'après le mode et la nature des accidents qui reçoivent l'être dans le sujet, par le sujet et par son changement, sont postérieurs à lui et reçoivent l'être par inhérence.

<sup>35</sup> Cf. *In Ex.* : LW II, p. 58, n. 54 : « Primum est quod aliter loquendum est et sentiendum de entibus sive de rebus et ipsarum esse, aliter de praedicamentis rerum et ipsarum praedicatione. Hoc enim quidam non considerantes difficultates in pluribus patiuntur. Decem enim praedicamenta non sunt decem entia nec sunt decem res nec sunt decem prima entia nec decem primae res, sed sunt decem prima rerum sive entium genera ».

<sup>36</sup> Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* : Werke, éd. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1998, t. 2, p. 529 : « Man siehet aus dem Bisherigen leicht : daß der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee sei, deren objektive Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist ». Le reproche kantien de l'utilisation d'un concept pour conclure à la réalité d'un objet vaut à peine pour Anselme et sa preuve ontologique, puisque – on le rappelle encore ici – celui-ci remplace consciemment Dieu par un argument (*id quod maius nihil cogitari non possit*), et ne conclut de ce fait qu'à la validité ou l'existence de cet argument. Elle ne peut en aucun cas s'appliquer à Eckhart qui réfléchit sur des propositions, dont il se trouve qu'elles sont formées du *nomen* Dieu et du prédicat être. D'une manière générale, le Moyen âge sait différencier entre un *ens conceptionale* ou *ens cognitivum* et un *ens reale*. En réalité, la preuve ontologique type au Moyen âge ne conclut pas par extrapolation d'un concept réel à l'existence d'un être idéal, ou inconnaissable par la seule raison. Le mouvement qu'elle adopte est inverse, et s'il est également peu probant, n'en échappe pas moins à la critique moderne de l'ontologie. Comme le montre l'exemple eckhartien, on part d'une affirmation d'être a priori (*esse est deus* ou *deus est*) indémontrable, pour en déduire analytiquement certaines conséquences. Une fois prouvée la validité de ces conséquents, on peut conclure à la vérité de la prémisses. L'argumentation n'est pas ascendente ou inductive, passant du réel à l'idéal, mais descendente ou déductive, de l'idéal au réel, puis de nouveau ascendente, du réel à l'idéal.

qui la composent, les mots n'étant pas les choses, mais simplement les signes des choses<sup>37</sup>.

Par ces distinctions, Eckhart souligne le fait que le rapport de l'*esse huius et huius* ou de l'*ens hoc et hoc* par rapport à l'*esse* et l'*ens absolute* est analogique, du fait qu'ils n'ont pas leur propre être en eux mais le reçoivent de l'extérieur. Au contraire l'*ens absolute* ne signifie que l'*esse*, tout comme l'un ne signifie que l'unité, le vrai la vérité, le bon la bonté<sup>38</sup>.

Transposé dans le domaine de la prédication, on posera que toute proposition prédicant sur les termes généraux est de second adjacent et que celle-là prédicant sur le *hoc et hoc* est nécessairement de troisième adjacent. Autrement dit, le *hoc et hoc* est un prédicat de la proposition, et le verbe être, sa copule. Ainsi la proposition « est étant » « est un », « est vrai », etc., est de second adjacent, le prédicat étant « est étant », « est-un » etc., d'une part parce qu'il est ici question de l'*ens absolute*, de l'*unum absolute*, d'autre part parce que les termes généraux sont convertibles. Au fond, toute proposition de second adjacent est une affirmation d'être. Au contraire, l'affirmation « Martin est un quelque chose » est de troisième adjacent<sup>39</sup> ; on ne porte pas un jugement sur l'être de Martin, mais simplement sur la cohérence (*cohaerentia*) des termes entre eux :

« Cum enim dicitur aliquid ens, unum, verum, bonum, tunc haec singula sunt praedicata propositionis et sunt secundum adiacens. Cum vero dicitur aliquid ens hoc, unum hoc, verum hoc aut bonum hoc, puta homo vel lapis et huiusmodi, tunc li < hoc et hoc > sunt praedicatum propositionis, et praemissa communia, puta esse, non sunt praedicata nec secundum adiacens, sed sunt copula praedicati cum subiecto »<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Cf. *In Ex.* : LW II, p. 60, n. 55 : « Secundo praenotandum est quod orationes sive propositiones respondent primo et per se non rebus, sed rerum conceptionibus. Sunt enim voces signa et < notae earum quae sunt in anima passionum >. Propter quod ipsam conceptionem notant et indicant et significant ». La citation est tirée du *De interpretatione* d'Aristote, I, c. 1, 16 a 3.

<sup>38</sup> Cf. *Tab. prol.* : LW I, p. 131, n. 3. Id., Prol. op. prop. : LW I, pp. 166-167, n. 3 : « Secundo praenotandum est quod aliter sentiendum est de ente et aliter de ente hoc et hoc. Similiter autem de esse absolute et simpliciter nullo addito, et aliter de esse huius et huius ».

<sup>39</sup> Id., p. 132, n. 3 : « Unde li < esse > vel < est > non est subiectum nec praedicatum, sed tertium extra haec, puta copula praedicati cum subiecto ».

<sup>40</sup> Id., p. 131, n. 3, trad. F. Brunner, OLME I, p. 37 : En effet, lorsqu'on dit quelque chose étant, un, vrai, bon, ces différents (termes) sont alors les prédicats de la proposition et sont des adjacents seconds. Mais lorsqu'on dit quelque chose étant-ceci, un-ceci, vrai-ceci ou bon-ceci, par exemple homme ou pierre et autres choses semblables, alors le ceci et le cela sont les prédicats de la proposition, et les (termes) communs susdits, par exemple l'être, ne sont pas les prédicats ni les seconds adjacents, mais ils sont le lien du prédicat et du sujet. Cette théorie permet à Eckhart de

En réalité, seules les propositions sur Dieu peuvent être dites de second adjacent, puisque, Dieu seul étant proprement être (*esse*), lui seul peut être dit proprement *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*<sup>41</sup>.

La réunification des thèmes de la causalité et de la prédication sont les bases de la preuve « ontologique » de l'existence de Dieu, ou plus exactement du fait que l'être est Dieu et que par conséquent Dieu est. En effet, du fait que l'acte créateur de Dieu consiste à conférer l'être, cela signifie qu'avant l'être, il n'y a rien, le rien (*nihil*) étant opposé directement et contradictoirement à l'être<sup>42</sup>. Par conséquent, il est impossible que l'être, en tant que tel, reçoive son être d'un autre, puisque cela impliquerait qu'il diffère de l'être ou encore que l'être soit le rien, deux conséquences qui sont manifestement fausses.

L'être n'advient donc pas du dehors et après coup à quelque chose de déjà là, mais il précède et est avant toutes choses. Cela vaut pour les autres termes généraux interchangeables avec l'être. Par conséquent l'être est immédiatement (*immediate*) la cause première et universelle de toutes choses et descend immédiatement et complètement en toutes choses<sup>43</sup>, puisque l'être est un et ne peut par conséquent se morceler.

Ce faisant, Eckhart replace la théorie de l'être comme *causa prima* dans le contexte néoplatonicien du *Liber de Causis*. En effet le principe même de ce qui est premier et supérieur, « riche par soi »<sup>44</sup>, et d'influer dans les inférieurs avec toutes ses propriétés :

---

poser quelques lignes plus loin la possibilité de la prédication sur les classes vides : dans la mesure ou la proposition « Martin est un homme » n'est pas une affirmation d'être, elle est toujours vraie, même si aucun homme n'existe. À propos de la prédication sur les classes vides, cf. *Prol. gen.* : LW I, p. 159, n. 13 ; *In Sap.* : LW II, pp. 341-342, n. 20.

<sup>41</sup> Cf. *Tab. prol.* : LW I, p. 132, n. 4. On notera la variante qu'Eckhart fait subir à ce thème de la prédication propre dans le sermon latin IV, 2 : LW IV, p. 31, n. 30. Seuls l'être et l'un sont dits proprement de Dieu, les autres termes transcendants lui ajoutant déjà quelque chose : « Primo quod li bonus, verus, veritas, bonitas et similia non proprie de deo dicuntur, quia addunt sive numerum, faciunt in cogitatione aut ratione venire ». On lira une restriction semblable dans le Sermon 13 : DW I, p. 219, 4-5 : « Wisheit und güete und wârheit leget etwaz zuo ; ein enleget niht zuo dan den grunt des wesens ». On soulignera ici l'emploi de *grunt* : son sens est ici évident : en ce qu'il désigne la pureté de l'être, il a pour synonyme le concept d'essence.

<sup>42</sup> Cf. *In Sap.* : LW II, p. 557, n. 221 ; id., p. 345, n. 21 : « esse enim et nihil sibi mutuo opponuntur ».

<sup>43</sup> Cf. *Prol. gen.* : LW I, p. 153, n. 8.

<sup>44</sup> Cf. *Liber de Causis*, op. cit., p. 70, prop. 162 : « Primum est dives per seipsum et non est dives maius ». Ibid., prop. 165 : « Illa ergo res est dives maius quae influit, et non fit influxio super ipsam per aliquem modorum. Reliquae autem res, intellectibiles sint aut corporeae, sunt non dives per seipsas, immo indigent Uno vero influente super eas bonitates et omnes gratias ».

« De ratione enim primi et superioris, cum sit < dives per se », est influere et afficere inferiora suis proprietatibus, inter quas est unitas et indivisio »<sup>45</sup>.

Eckhart avait souligné au début le danger qu'il y avait à confondre l'être absolu et l'étant *hoc et hoc*, c'est-dire l'être que possède l'étant déterminé. Cet être vient du dehors. Du point de vue du déterminé et du causé, l'étant ne fait que participer à l'être et se sépare de l'être comme l'effet de la cause, l'accident de la substance. Mais du point de vue de la cause, il n'y a pas séparation mais unité. L'intention de Maître Eckhart, qui emprunte cet adage au *Liber de Causis*, est ici de montrer l'unité de la cause (*causa*) et du causé (*causatum*) dans la cause<sup>46</sup>. Dans la mesure ou l'être, qui est un, antérieur et supérieur, descend avec toutes ses propriétés, autrement dit l'unité de son être, dans le causé, il ne se morcelle pas ce faisant (auquel cas il ne descendrait pas totalement dans le causé), et unifie le causé, lui enlevant par là son statut de causé, de postérieur, d'inférieur<sup>47</sup>. On se rappellera cependant cette restriction : cela est vrai quand le causé est pris dans la cause.

Or, cette définition de l'être comme cause première et immédiate implique nécessairement l'identité de l'être et de Dieu. Eckhart, modelant son argumentation sur les disputes de l'École, envisage l'affirmation contraire – qui soutient la différence de l'être et de Dieu – et tire cinq conséquences de cette négation de l'être avec les pré-supposés admis plus haut.

En effet, on admet d'une part que l'être est *causa prima* et qu'avant l'être et en dehors de l'être, il n'y a par conséquent rien. Or, si l'on affirme que Dieu est et que par ailleurs on soutient que l'être et Dieu diffèrent, il faut conclure que Dieu ne tient alors pas son être de lui-même, mais d'un autre, qui est plus tôt que lui, c'est-à-dire d'un être qui précède son être et est l'origine de son être<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> *Prol. gen.* : LW I, p. 155, n. 10, trad. F. Brunner, OLME I, p. 53 : Il appartient en effet à la nature du premier et du supérieur, puisqu'il est « riche par soi », d'influencer et d'affecter l'inférieur par ses propriétés, parmi lesquelles figurent l'unité et l'indivision.

<sup>46</sup> Cf. *Liber de Causis*, op. cit., p. 58, prop. 106 : « Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati ».

<sup>47</sup> B. Mojsisch, *Analogie, Univozität und Einheit*, op. cit., p. 43.

<sup>48</sup> *Prol. gen.* : LW I, pp. 156-157, n. 12 : « Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est ? Aut si est deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem, aut deus ab alio habet esse. Et sic non ipse deus, ut praemissum est, sed aliud ab ipso, prius ipso, est et est sibi causa, ut sit ».

Autre conséquence découlant de la non-identité de l'être et de Dieu : tout être est par l'être. Si l'être est différent de Dieu, alors toutes choses ont leur être d'un autre que Dieu<sup>49</sup>.

Une troisième conséquence apparaît au vu de la nature même de l'acte de créer : conférer l'être, c'est créer. Ou encore, créer, c'est donner l'être à partir de rien. Avant l'être, il n'y a donc rien<sup>50</sup>. Or, tout ce qui est a évidemment son être de l'être. Donc si l'être est différent de Dieu, alors le créateur est différent de Dieu<sup>51</sup>.

Quatrième démonstration : tout ce qui a l'être est. Donc si l'être est différent de Dieu, alors les choses créées peuvent subsister sans Dieu. Et Dieu est différent de la *causa prima* et n'est pas cause des choses qui sont<sup>52</sup>.

Cinquième conséquence : avant l'être et hors de l'être, il n'y a rien. Si l'être est différent de Dieu, alors Dieu n'est rien, ou il est causé par quelque chose d'autre que lui et de plus tôt que lui. Ce quelque chose serait donc le Dieu (c'est-à-dire le créateur) pour Dieu et de toutes choses créées<sup>53</sup>. Cela revient à dire que Dieu est ou est quelque chose d'autre que Dieu ou est plus tôt que Dieu.

Si l'on considère chacune de ces déductions, on s'apercevra que leur conséquent est en porte-à-faux par rapport à la définition causale de l'être. Bâtissant sur la question *Utrum deus sit*, Eckhart produit quatre arguments établissant la fausseté du *sed contra*. Ces arguments se meuvent toujours dans le champ de la logique interne à la proposition, et reposent en sous-main sur le principe de contradiction.

Le premier argument joue sur le double sens du verbe être en tant que copule d'une part et en ce qu'il rend un jugement d'existence d'autre part. Dans un style là encore très scolastique, Eckhart examine tout d'abord la négation de la question posée, à savoir que Dieu n'est pas. Si l'on développe cette réponse, on obtient une proposition complexe formée d'un antécédent et d'un conséquent : « *si deus non est, nihil est* ». La proposition *non est* a donc pour équivalent *nihil est*.

Or, le conséquent, simultanément affirmation et négation de l'être, constitue manifestement une contradiction en soi : en effet, le rien ne peut pas être. Il en résulte la

---

<sup>49</sup> Id., p. 157.

<sup>50</sup> Ibid. : « Praetera : ante esse est nihil ».

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Id., p. 158 : « Amplius quinto : extra esse et ante esse solum est nihil. Igitur si esse est aliud quam deus et alienum deo, deus esset nihil aut, ut prius, esset ab alio a se et a priori se. Et istud esset ipsi deo deus et omnium deus ».

fausseté de l'antécédent<sup>54</sup>. Cette logique permettra à Eckhart d'affirmer un peu plus loin l'impossibilité de nier l'être de l'étant, la proposition « l'étant n'est pas » recelant la même absurdité que son opposé *nihil est*. Il en conclut qu'on peut d'autant moins appliquer l'art de la négation à Dieu, si ce n'est au moyen de la négation de la négation (l'affirmation) de l'être :

« Nihil ergo entitatis universaliter negari potest ipsi enti sive ipsi esse. Propter hoc de ipso ente, deo, nihil negari potest nisi negatio(ne) negationis omnis esse. Hinc est quod unum, utpote negationis negatio, immediatissime se habet ad ens »<sup>55</sup>.

Parce ce que la seule négation applicable à l'un est également la négation de la négation, l'un et l'étant se rapportent l'un à l'autre. En effet, on ne peut dire de l'un qu'il n'est pas un ; on peut seulement dire : Non (un n'est pas un).

Par ailleurs, si l'on examine son conséquent, on dira que si l'être n'est pas, alors il n'y a rien d'étant et il n'y a rien. Or, on a posé que l'être est Dieu. Donc, si Dieu n'est pas, il n'y a rien. Cette conséquence est manifestement fautive, puisque la création et là qui démontre qu'il y a quelque chose. Pour Maître Eckhart, cet argument a son fondement aussi bien dans la nature que dans les sens et dans la raison (*natura, sensus et ratio*)<sup>56</sup>.

Le deuxième argument eckhartien ne sort pas du cadre de la logique des propositions, puisqu'il part de la valeur absolue de vérité de la proposition tautologique. Rien n'est en effet plus vrai qu'une proposition du type « *homo est homo* ». Or, l'être est Dieu. Donc l'affirmation « Dieu est », qui équivaut à la proposition « l'être est », est absolument vraie<sup>57</sup>.

La troisième raison d'Eckhart est, elle, plus théologique, puisqu'elle part d'un argument d'autorité tiré du *De immortalitate animae* d'Augustin : aucune chose ne peut

---

<sup>54</sup> Id., p. 158, n. 13.

<sup>55</sup> *Prol. op. prop.* : LW I, p. 175, n. 15, trad. F : Brunner, OLME 1, p. 85 : Donc, en règle universelle, rien qui soit entité ne peut être nié à l'étant lui-même ou à l'être lui-même. C'est pourquoi de l'étant lui-même, Dieu, rien ne peut être nié, si ce n'est par la négation de la négation de tout être. De là vient que l'un, en tant que négation de la négation, a une relation tout à fait immédiate à l'étant. Id., *Pr. 21* : DW I, p. 364, 1-4 : « In dem daz ich gote versage etwaz – versage ich gote güete, ich enmac gote niht versagen – in dem daz ich gote versage, dà begrife ich etwaz von im, daz er niht enist ; daz selbe muoz abe. Got ist ein, er ist ein versagen des versagennes ». Id., *In Ioh.* : LW III, p. 175, n. 207 : « Et propter hoc ipsi nulla privatio aut negatio convenit, sed propria est sibi, et sibi soli, negatio negationis, quae est medulla et apex purissimae affirmationis ».

<sup>56</sup> Cf. *Prol. gen.* : LW I, p. 158, n. 13.

<sup>57</sup> Ibid.

s'abandonner elle-même (*se ipsam deserere*)<sup>58</sup>. Or, l'être est Dieu. Donc Dieu ne peut abandonner l'être, et n'être pas<sup>59</sup>.

Enfin, Eckhart place son dernier argument sous la double égide d'Avicenne<sup>60</sup> et d'Augustin<sup>61</sup>. Posant le caractère éternellement vrai des idées (*ratio*) de toutes choses (ainsi l'idée du cercle), se servant dans le même ordre de pensée d'un exemple tiré à nouveau de la prédication sur les classes vides (l'homme, qu'il soit ou non, est par définition un animal rationnel et mortel), Eckhart en conclut que l'essence, ou encore le « *id quod est* » de tout ce qui est créé, est dans le créé. Autrement dit l'essence de l'homme, à savoir la rationalité, est inhérente à l'homme quand bien même il n'y a pas d'hommes. Le Thuringien sous-entend par là qu'il n'en va pas de même pour l'être (*esse*, qui correspondrait donc ici au *quo est*, ce par quoi la chose est) dans la chose créée. Dans la mesure ou le créé, mettons l'homme, en tant que créé, a son être du dehors, sans être il n'est pas : autrement dit la proposition « l'homme est », si l'on pose que l'homme n'est pas, est fautive, ce que Eckhart avait établi un peu plus haut en définissant les deux types de prédications de second et de troisième adjacence.

Or, il en va tout autrement pour Dieu. Dieu est en effet l'être par essence. En lui, être et essence se confondent. Dès lors, la proposition « Dieu est » est vraie éternellement, tout comme la raison du cercle est éternelle<sup>62</sup>.

Ainsi, partant d'une affirmation (*esse deus est*), s'interrogeant sur la vérité de cette affirmation (*utrum deus sit ?*), Maître Eckhart, examinant les conséquences de la négation de cette affirmation, n'obtient que des propositions absurdes, dans le sens où elles sont en porte-à faux avec leur propre prémisse : autrement dit la contradiction est interne à la proposition. C'est donc au moyen de la logique des propositions, transposée dans le cadre de la théorie des transcendants, qu'Eckhart peut conclure à la vérité de sa prime assertion.

Maître Eckhart a si bien conscience de l'importance de ces présupposés au sein de toute sa pensée, qu'il conclut son prologue sur un récapitulatif en sept points de ces thèses. Ces sept paragraphes exposent en toute clarté la base de « l'ontologie » eckhar-

<sup>58</sup> Cf. Augustin, *De immortalitate animae* : PL 32, Paris 1841, p. 1030, c. 10, n. 17.

<sup>59</sup> Cf. *Prol. gen.* : LW I, p. 158, n. 13.

<sup>60</sup> Cf. Avicenne, *Métaphysique*, I, c. 6 (72 va-24-32) ; V, c. 1 (87ra 18-23, 34-41) et LW I, p. 159, note 1.

<sup>61</sup> Cf. Augustin, *De immortalitate animae*, op. cit., p. 1024, c. 4, n. 6.

<sup>62</sup> Cf. *Prol. gen.* : LW I, p. 159, n. 13 : « Praeterea quarto sic : res id quod est a nullo alio habet, ut ait Avicenna. Unde quocumque posito vel non posito homo est animal rationale mortale. Et Augustinus dicit quod nihil < tam aeternum quam ratio circuli >. Sed esse est essentia dei sive deus. Igitur deum esse verum aeternum est. Igitur deus est ».

tienne, à moins qu'on ne préfère parler ici plus exactement d'une logique des propositions. C'est sur leur reprise que nous concluons notre présentation. On gardera à l'esprit ce memorandum lors de la recherche des prémisses de la théosophie böhmienne :

« Recapitulando autem breviter quae dicta sunt ad septem reducuntur.

Primum est quod ens solum esse, unum unitatem, verum veritatem, bonum bonitatem solam significat.

Secundum est quod aliter loquendum est de ente, aliter de ente hoc et hoc aut hoc, et sic de aliis, puta uno et vero et bono. Propter quod ens tantum unum est et deus et ; ens autem hoc aut hoc plura sunt. Et sic de uno, vero, bono, ut supra dictum est.

Tertium est ratio secundi iam dicti, scilicet quia, cum dico aliquid ens, unum, verum, bonum, singulum horum est praedicatum propositionis et accipitur formaliter et substantive. Cum vero dico aliquid esse ens hoc, unum hoc, puta hominem, aut verum hoc aut bonum hoc vel istud, praemissorum singulum non est praedicatum, sed copula quaedam vel adiacens praedicati.

Quartum est quod solus deus proprie est ens, unum, verum, bonum.

Quintum est quod ab ipso deo solo omnia sunt, unum sunt et vera sunt et bona sunt.

Sextum est quod a deo immediate habent quod sunt, quod unum sunt, quod vera sunt, quod bona sunt.

Septimum est quod nihil creatum addit vel confert rebus quippiam entitatis, unitatis, veritatis seu bonitatis »<sup>63</sup>.

L'être est donc Dieu, ce qui implique que Dieu est et qu'il est par essence : par essence, il est *causa prima*, et pris dans un rapport immédiat et univoque au causé, qui est un avec la cause en laquelle il se fonde. Ainsi que Maître Eckhart le formule dans

<sup>63</sup> *Prol. op. prop.* : LW I, pp. 181-182, n. 25, trad. F. Brunner, OLME 1, pp. 93-95 : Récapitulé brièvement, ce qui précède se ramène à sept points. Le premier est qu'étant signifie le seul être, un l'unité, vrai la vérité, bon la bonté. Le deuxième est qu'il faut parler autrement de l'étant et de l'étant-eci-ou-cela ; et ainsi des autres (termes), c'est-à-dire de l'un, du vrai et du bon. C'est pourquoi l'étant n'est qu'une seule chose et il est Dieu, tandis que l'étant-eci-ou-cela est plusieurs. De même pour l'un, le vrai, le bon, comme on l'a dit plus haut. Le troisième point est la raison du deuxième susdit. Car, lorsque je dis quelque chose étant, un, vrai, bon, chacun de ces (termes) est le prédicat de la proposition et il est pris formellement et substantivement. Mais lorsque je dis quelque chose est étant-eci, un-eci ou vrai-eci ou bon-eci-ou-cela, chacun des (termes) ci-dessus est non pas un prédicat, mais une sorte de copule ou un adjacent du prédicat. Le quatrième est que Dieu seul est proprement étant, un, vrai, bon. Le cinquième est que par Dieu lui-même seul, toutes choses sont, sont unes, sont vraies, sont bonnes. Le sixième est qu'elles tiennent de Dieu immédiatement le fait d'être, d'être un, d'être vrai, d'être bon. Le septième est que rien de créé n'ajoute ou ne confère aux choses aucune entité, unité, vérité ou bonté. Eckhart conclut sa *Tabula*

un sermon latin, paraphrasant un passage de l'Épître de Paul aux Romains<sup>64</sup> : dans le Dieu qui est un, tout est à partir de son être et tout est par son être et en son être. Et en dehors de l'être, il n'y a rien<sup>65</sup>.

## 2. Utrum in deo sit idem esse et intelligere ?

La thèse définissant Dieu non comme être, mais comme intellect<sup>66</sup>, semble en désaccord complet avec la tardive charpente ontologique édifiée plus particulièrement dans les *Prologues*. Il est délicat de se prononcer quant à la suprématie revenant à l'une ou à l'autre de ces théories. D'une part, Eckhart affirme la valeur paradigmatique de sa doctrine de l'être pour toute sa pensée. D'autre part, il souligne dans la première *Question Parisienne* le fait qu'il est revenu sur son ancien avis, emprunté en partie à Thomas d'Aquin, et qui établissait l'être au fondement de l'intellect<sup>67</sup>, être et connaître étant identiques du fait de la primauté et de la simplicité de cet être<sup>68</sup> : « Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia

---

*prologorum* par un résumé semblable, mais réduit à quatre points : cf. *Tab. prol.* : LW I, p. 132, n. 4.

<sup>64</sup> Cf. Rm 11, 36 : « Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia ».

<sup>65</sup> Cf. *Serm. II*, 2 : LW IV, p. 14, n. 13 : « Dicamus esse, quod unus est deus. Constat quod ab ipso esse sunt omnia. Similiter per esse sunt omnia et in esse sunt omnia : Quod enim extra esse est, utique nihil est ». Id., *In Sap.* : LW II, p. 592, n. 260 : « Quomodo enim aut in quo figeretur esse nisi in esse et per esse, esse ab alio nisi in esse primo ? « Primum enim est dives per se ». Rom. 11 : « ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia ».

<sup>66</sup> Sur la doctrine noétique eckhartienne et plus particulièrement son traitement dans les *Questions Parisiennes*, on consultera une fois de plus l'étude de B. Mojsisch, *Analogie, Univozität und Einheit*, op. cit., pp. 30-41 ; Rainer Hauke, *Trinität und Denken : die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister Eckhart*, Francfort/Main, Berne, New York 1986, pp. 80-90, où sont en grande partie reprises les analyses de B. Mojsisch ; N. Winkler, *Meister Eckhart zur Einführung*, op. cit., pp. 35-50 ; et enfin le recueil commun de commentaires et de textes déjà cité *Maître Eckhart à Paris*, op. cit. Les traductions de la *QP I* et du sermon latin n. XXIX sont tirées de cet ouvrage.

<sup>67</sup> Cette voie qui consiste à démontrer l'identité de l'être et du connaître divin à partir de la primauté et de la simplicité divine, Eckhart la développe abondamment, avant que de la rejeter un paragraphe plus bas, cf. *QP I*, p. 39, n. 3 : « Secundo hoc ostendo via quam dixi alias : licet « homo » et « rationale » convertantur, non tamen quia rationale, ideo homo, sed magis quia homo, ideo rationalis ».

<sup>68</sup> Sum. Theol., I q. 3, particulièrement a. 7 : « Cum Deus sit prima ens, prima causa, actus purus, et ipsum esse, omni prorsus simplicitate gaudet ».

intelligat, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse »<sup>69</sup>.

Par ailleurs, la thèse de la prééminence de l'intellect réapparaît à diverses reprises aussi bien dans l'œuvre exégétique que dans celle sermonnaire, quand bien même son centre est constitué par les deux premières *Questions Parisiennes* et les *rationes equardi*.

Sur le plan de l'histoire des idées, la noétique eckhartienne s'ancre à l'évidence dans la tradition intellectualiste développée par l'école d'Albert, réceptacle du péripatétisme aristotélicien et averroïste<sup>70</sup>. Mais, ailleurs, Eckhart rattache également son projet de révolution ontothéologique à la perspective définie par Anselme dans son *Proslogion* : Dieu est intellect de telle manière qu'on ne peut rien penser de meilleur (*melius*) que lui. On remarque ici le remplacement de *maius* par *melius*, équivalant à une distorsion, voire un anéantissement de l'argument anselmien. Mais ce changement conceptuel permet à Eckhart de mettre sur pied une lignée de penseurs réunissant, outre l'évêque de Canterbury, Sénèque, Augustin, et Bernard. Et il indique malgré tout qu'Eckhart conserve la méthode établie dans les *Prologues*, à savoir le raisonnement analytique : l'argumentation sur l'essence divine porte en elle-même sa propre preuve. C'est là ce qui fait sa force probatoire, à savoir la consistance toute logique subsistant entre la prémisse et les propositions qu'on en déduit :

« Deus. Anselmus : deus est, quo nihil melius excogitari potest. Augustinus I De doctrina christiana c. 11 : « deorum deus cogitatur ut aliquid, quo nihil sit melius atque sublimius ». Et infra : « nec quisquam inveniri potest, qui hoc deum credat esse, quo est aliquid melius ». Bernardus V De consideratione : « quid est deus ? Qui melius nihil cogitari potest ». Seneca in prologo Quaestionum naturalium : « quid est deus ? quod vides totum et quod non vides totum. Sic magnitudo sua illi redditur quod nihil maius excogitari potest »<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> *QP I* : LW V, p. 40, n. 4, trad. E. Zum Brunn, *Maître Eckhart à Paris*, op. cit., p. 179 : En troisième lieu, je montre ceci : 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.

<sup>70</sup> Sur l'héritage albertinien, cf. A. de Libera, *La mystique rhénane*, op. cit., pp. 25-58.

<sup>71</sup> *Serm. XXIX* : LW III, p. 263, n. 295 : Dieu. Anselme dit : Dieu est ce, au-delà de quoi rien de meilleur ne peut être pensé. Augustin dit au chapitre 11 du livre I *De la Doctrine chrétienne* : « on entend par le Dieu des dieux ce, au delà de quoi il n'y a rien de meilleur ou de plus élevé ». Et plus bas : « On ne trouvera personne qui croie que Dieu est ce, au delà de quoi il y a quelque chose de meilleur ». Bernard demande au livre 5 *Sur la considération* : « Qu'est-ce que Dieu ? Ce, au-delà de quoi rien de meilleur ne peut être pensé ». Et Sénèque interroge dans le *Prologue aux Questions naturelles* : « Qu'est-ce que Dieu ? Tout ce que tu vois et tout ce que tu ne vois pas. Ainsi on

Enfin, l'argumentation eckhartienne de la suprématie de l'intellect sur l'être s'épanouit au sein de la controverse opposant Franciscains, partisans de la supériorité de la volonté sur l'intellect en Dieu, et Dominicains prônant l'inverse<sup>72</sup>. La question disputée de Gonzalve d'Espagne, qui redonne également les « raisons » d'Eckhart, rend compte de cette pomme de discorde entre les deux ordres mendiants.

Si l'on considère la structure de la première *Question Parisienne*, on y distinguera trois étapes différentes : d'abord la thèse de l'identité de l'être et du connaître en Dieu<sup>73</sup>, thèse s'appuyant en majeure partie sur des arguments tirés de la *Somme théologique* et de la *Somme contre les gentils* de Thomas, mais critiquant également ce dernier, puisque cette identité n'est pas seulement considérée comme réelle (*re*) mais aussi comme rationnelle (*ratione*), option que Thomas quant à lui rejette<sup>74</sup> ; puis vient la thèse faisant de l'être le fondement de l'intellect, là encore en accord avec Thomas<sup>75</sup> ; enfin l'affirmation contraire du primat du connaître intellectif sur l'être, qui se double de celle du non-être du connaître divin, autrement dit du non-être divin<sup>76</sup>. Ces arguments quant au non-être de l'intellect et du connaître intellectif ne font que reprendre ceux développés dans la deuxième *Question Parisienne*, en réalité antérieure à la première<sup>77</sup>, bien que dans une perspective différente, à savoir la définition du connaître angélique.

Les premiers arguments livrés par Eckhart, qui posent l'identité en Dieu de l'être et de l'intellect, semblent annoncer les résultats acquis dans les *Prologues* à l'œuvre tripartite, plus tardifs. Ainsi que nous l'avons mentionné, ils s'appuient sur la thèse thomasienne de la simplicité et de la primauté divine, en qui être et essence ne sont

---

lui attribue sa grandeur, à savoir que rien de meilleur ne peut être pensé » (ma trad.). La traduction proposée par E. Zum Brunn ne débute qu'au n. 300.

<sup>72</sup> Eckhart déclare ainsi dans son commentaire sur les paraboles de la Genèse, *In Gen. II* : LW I, p. n. 80 : « Notandum quod in regione rationali sive intellectuali sunt duae potentiae, intellectus scilicet et voluntas. Intellectus vero praestantior est ... Primo quia accipit ex sua natura rationem rerum, < quod quod est >, sive quidditatem nudam. Voluntas autem accipit rem iam extra in materia, obumbratam et permixtam alieno, nec plenam, nec perfectam ».

<sup>73</sup> *QP I* : LW V, pp. 37-39, n. 1-2.

<sup>74</sup> *Sum. Theol.*, q. 26, a. 2 : « In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem ».

<sup>75</sup> *QP I* : LW V, pp. 39-40, n. 3.

<sup>76</sup> *QP I* : LW V, pp. 40-48, n. 4-12.

<sup>77</sup> Eckhart renvoie à l'intérieur même de cette question à un passage de la « deuxième » *Question Parisienne*, à savoir au n. 6, p. 52, qui traite du statut ontologique de l'espèce intelligible, laquelle doit nécessairement différer de l'étant qu'elle conceptualise : cf. *QP I*, p. 44, n. 7 et Z. Kaluza, *Les Questions Parisiennes : caractères et datation*, dans *Maître Eckhart à Paris*, op. cit., p. 158.

qu'un. Ils se servent également de la théorie de l'*actus purus* de l'Aquinat : en Dieu, acte pur, il ne peut y avoir de différence entre son être et son opération, sinon il y aurait en lui quelque chose comme de la puissance<sup>78</sup>. Par conséquent, être et connaître sont identiques.<sup>79</sup>

Avec Thomas, Eckhart conclut donc à l'identité de l'être et de l'essence ou connaître. Mais dépassant le cadre imposé par la question formulée, il entend encore déterminer le statut des deux membres composant cette identité : Dieu est-il intellect en vertu de son être, l'être, – du fait de sa simplicité et sa primauté –, étant le fondement de son connaître, ou bien à l'inverse l'être lui revient-il en raison de son essence, qui est l'intellect et le connaître intellectif ?

Eckhart ne développe les arguments de la première possibilité que pour mieux rejeter cette dernière. Nous avons déjà redonné la teneur de ce passage, qui semble livrer cet aveu d'un rejet d'une position ontothéologique dont il eut été autrefois le tenant. Elle est le centre d'où partent les problèmes d'interprétations quant à la relation unissant l'ontologie et la noétique eckhartienne : d'un côté, on aurait la mention d'une doctrine du jeune Eckhart, prônant, sous l'influence de Thomas, le primat de l'être sur l'intellect au sein même du rapport d'identité les reliant ; puis l'aveu par le maître parisien rompu aux exercices scolastiques du rejet de cette même doctrine ; enfin on se heurte à un troisième revirement, Eckhart en revenant, dans ses *Prologues*, à un primat de l'être comme de ce qui se dit seul proprement de Dieu et proprement de Dieu seul.

Le premier argument délimite en réalité la thèse véritable qu'entend défendre Eckhart dans cette question, par le biais d'un tour d'horizon scripturaire des *auctoritates* livrant la preuve du primat du connaître intellectif en Dieu, voire de son non-être.

La première *auctoritas* est ironique. Elle part de la constatation que Jean n'a pas dit : Au commencement était l'étant et l'étant était auprès de Dieu, mais « au commencement était le verbe, et le verbe était auprès de Dieu et Dieu était le verbe »<sup>80</sup>. Ce faisant, Eckhart recentre le débat dans le domaine de la théologie trinitaire et du problème du statut de la relation en Dieu (ici la relation Père-Fils). Analysant le nom « *verbum* », il remarque que ce terme se rapporte uniquement à l'intellect et n'est pas

<sup>78</sup> *Sum. Theol.*, Q. III, a. 4 ; Q. XXV, a. 1 : « Ostensum est autem supra, quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum, et nullo modo pati ».

<sup>79</sup> Maître Eckhart, *QP I* : LW V, p. 38, n. 2 : « Quarto, quia in deo nulla est potentia passiva. Esset autem, nisi intelligere et esse sint idem in deo ».

<sup>80</sup> Jn, 1, 1.

un mélange d'être ou d'étant et d'intellect, bien qu'il soit tout à la fois *dicens* (Père ou principe) et *dictum* (Fils ou principié). On reconnaît ici l'allusion à l'enseignement d'Anaxagore, qui voit dans l'intellect quelque chose de non mélangé<sup>81</sup>.

Il voit dans un autre lieu scripturaire, à savoir Jn 14, 6, une confirmation de ceci. L'Évangile johannique définit en effet Dieu en ces termes : « *Ego sum veritas* ». Or, *veritas* se rapporte également uniquement à l'intellect. Un clin d'œil est fait ici à l'affirmation aristotélicienne, développée plus loin, que le vrai et le faux sont des jugements (de l'âme) alors que le bon et le mauvais sont prédiqués d'étants réels. La vérité est donc une relation. Cependant, à la suite de Dietrich von Freiberg<sup>82</sup>, Eckhart voit dans la relation un prédicament réel (*praedicamentum reale*)<sup>83</sup>.

De même, lorsque Jean déclare : « *Omnia per ipsum facta sunt* »<sup>84</sup>, – ce qu'Eckhart interprète ainsi : tout ce qui a été fait par lui est –, il insiste sur l'antériorité de l'essence de tout ce qui est sur le fait même que quelque chose est. Par là il fait allusion à la spécificité de la causalité divine, qui est exemplaire (*causa exemplaris*). L'être se disant donc du créé et Dieu n'étant pas créé, il est intellect et non pas être ou étant<sup>85</sup>.

Les arguments qui suivent sont en réalité les jalons que le Thuringien pose pour défendre sa thèse. Il y insiste sur la noblesse de l'intellect par rapport à l'être (étant enten-

<sup>81</sup> Autres passages où la doctrine d'Anaxagore est redonnée plus explicitement : *In Gen. I* : LW I, pp. 313-314, n. 168 : « Principium omnium productorum naturalium est intellectus altior natura et omni creato, et hic deus, de quo proprie loquitur Anaxagoras ad litteram quod est < separatus >, < immixtus >, < nulli nihil habens commune >, ut discernat omnia. Intellectus autem ex sui proprietate non laborat operando, sed quiescit. Et hoc est quod in verbis praemissis dicens deum quiescere ab universo opere nos docere voluit quod deus sit intellectus purus, cuius esse totale est ipsum intelligere ».

<sup>82</sup> Cf. E. Zum Brunn, *Maitre Eckhart à Paris*, op. cit., p. 90.

<sup>83</sup> *QP I* : LW V, p. 40, n. 4. On trouve une interprétation similaire de Jn 1, 1 dans le commentaire johannique : LW III, pp. 27-28, n. 34 : « 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 est ipse intellectus et ratio > res quaedam sunt vel < res quaedam est > ». Id., pp. 32-33, n. 38 ; cf. également *In Ex.* : LW II, p. 152, n. 176 : « Ratio id quod est ad intellectum pertinet et ad veritatem. Veritas enim in solo intellectu est, non extra. Igitur perfectiones in rebus extra non verae perfectiones sunt. Ipsas igitur attribuere deo est ipsum apprehendere imperfectum et ipsum non esse intellectum se toto purum, sed esse rem extra, saltem aliquo sui, sicut in intellectibus creatis ».

<sup>84</sup> Jn 1, 3.

<sup>85</sup> *QP I* : LW V, p. 41, n. 4.

du qu'il n'y a en Dieu que le premier et le parfait), et part tout d'abord d'une vérité générale faisant figure de poncif : l'œuvre de la nature est l'œuvre d'une intelligence. Tout ce qui est privé d'intellect se rapporte à celui-ci comme l'imparfait au parfait, comme ce qui est mù au moteur. Par conséquent, le connaître est plus élevé que l'être<sup>86</sup>.

Un passage du commentaire sur l'Évangile de saint Jean met en relation la noblesse de l'intellect et le degré d'unité du connaître et du connu. Or, il ne peut y avoir vraiment unité que là où il n'y a pas composition (d'être et de connaître) mais identité du principe (*principium*) et du principié (*principiatum*) dans le principe. Ainsi dans le premier intellect, qui est pur intellect, le verbe sort certes du Père, mais dans le Père et est un avec le Père<sup>87</sup>.

Partant de cette position octroyée à l'intellect, Eckhart estime justifié le renversement du traditionnel ternaire néoplatonicien « *esse-vivere-intelligere* », dont l'ordonnement est déjà double, selon qu'on le considère *in concreto* ou *in abstracto* : Habituellement, on pose que, *secundum re* ou dans l'ordre de l'étant, l'être est supérieur (c'est-à-dire antérieur ou premier) au vivre, lequel précède à son tour le connaître. Sur le plan rationnel, c'est au contraire le connaître qui occupe la première place, avant le vivre et l'être.

Or, Eckhart a déjà prouvé auparavant que c'est le connaître qui est le fondement de l'être et non l'inverse. Par conséquent, c'est *in concreto* que le connaître précédera le vivre et l'être qu'il fonde<sup>88</sup>. Par là, l'intellect est avant l'être et plus noble que l'être.

<sup>86</sup> Id., p. 42, n. 5. Cf. également la *Pr. 80* : DW III, p. 379, 1-7, où Eckhart replace le thème de la noblesse de l'intellect dans la perspective de la causalité divine (*ad extra* autrement dit l'émanation, *ûzvliesen* des créatures) et de la théologie trinitaire (l'engendrement des Personnes) : « *« Ez was ein richer mensche. » Mensche » sprichet als vil als ein verstendic dinc, daz sprichet ein heidenischer meister. Bi dem menschen verstât man got in der geschrift. Sant Grêgôrius sprichet : wære an gote iht edeler einez dan daz ander, ob man daz gesprechen möhte, daz wære verstantnisse ; wan an verstantnisse vliuzet got ûz in alliu dinc, an verstantnisse schuof er alliu dinc. Und enwære an gote niht verstantnisse, sô enmôhte diu drîvalticheit niht gesin ; sô enwære ouch nie créature ûzgevlozen ».*

<sup>87</sup> Cf. *In Ioh.* : LW III, p. 582, n. 669 : « *Hinc est quod intellectus quanto est nobilior, tanto intellectum et intellectus magis sunt unum. Propter quod in primo intellectu, qui se toto intellectus est, non habens esse praeter intelligere, non solum verbum a patre exiens est in patre ..., sed est unum cum patre ».*

<sup>88</sup> Id., pp. 42-43, n. 6 ; cf. également *Pr. 8* : DW I, p. 129, 6-9 : « *Ein meister sprichet, daz edelste daz si wesen und leben und bekantnisse. Bekantnisse ist hoehere dan leben oder wesen, wan in dem, daz ez bekennet, sô hat ez leben und wesen ».* Dans les lignes qui suivent, Eckhart en revient cependant au primat de l'être au sein de ce ternaire.

Mieux, il est d'une autre condition<sup>89</sup>. Établir la noblesse de l'intellect, c'est encore permettre une relation (de comparaison) entre l'intellect et l'être, et par conséquent introduire l'être dans l'intellect, alors qu'il subsiste entre eux deux une différence absolue. À titre de preuve, on se rappellera la définition aristotélicienne des mathématiques, dont l'objet n'est ni le bon ni le mauvais qui sont dits du créé, mais le vrai et le faux, dont le lieu est l'âme. Or le bon et l'étant se convertissent l'un à l'autre. Donc, l'étant dans l'âme n'a pas la raison de l'étant<sup>90</sup>. Il en va de même du statut à accorder à l'image qui, si elle était un étant, détournerait de l'étant qu'elle entend représenter<sup>91</sup>. On remarque ici le tour nouveau que prend la démonstration eckhartienne, qui va s'attacher maintenant à élucider le statut de la pensée intellectuelle humaine.

Pour la même raison qui nous a fait refuser l'étant à l'image, voir dans l'espèce intelligible (*species*) un étant revient à saper la possibilité même de la connaissance, puisque par elle, on ne pourrait connaître l'étant dont elle est l'espèce, complète Eckhart résumant les arguments déployés dans la « deuxième » *Question Parisienne*<sup>92</sup>. L'absurdité d'une telle conception est évidente. Par conséquent, rien de ce qui se rapporte à l'intellect n'a la raison de l'étant, encore moins l'intellect lui-même.

Or, le connaître intellectif de l'âme est certes un non-étant, mais est pourtant causé par l'étant dont il dérive (*cadit*). Le connaître divin n'est pas causé par l'étant. Mais il est au contraire cause de l'étant et le précède. De l'observation de l'intellection humaine, qui est motivée de l'extérieur, Eckhart peut conclure au néant du connaître divin<sup>93</sup>.

Il est deux moyens de prouver ceci : tout d'abord dans le cadre de la causalité : appliquant le principe de l'analogie, Eckhart constate que l'étant en tant qu'étant (c'est-

<sup>89</sup> Id., n. 7.

<sup>90</sup> Cf. également *QP II* : LW V, p. 53, n. 8 : « Item : ens et bonum convertuntur. Sed in intellectu non invenitur ratio boni nec efficientis nec finis, ut patet III Metaphysicae. Ut enim ibi dicitur, in mathematicis, quae sunt abstracta, nullum horum invenitur, quia ut sic solum sunt in intellectu. Quare in intellectu non invenitur ratio entis, et sic intelligere non est esse aliquod, ut nominat actionem ». Id., *Pr.* 9 : DW I, p. 148, 3-7 : « Got enist niht wesen noch güete. Güete klebet an wesene und enist niht breiter dan wesen ; wan enwære niht wesen, sô enwære niht güete, und wesen ist noch lüterer dan güete. Got enist niht guot noch bezzer noch allerbeste. Wer dâ spräche, daz got guot wære, der tæte im als unrehte, als ob er die sunnen swarz hieze ».

<sup>91</sup> *QP I* : LW V, p. 44, n. 7.

<sup>92</sup> Cf. *QP II* : LW V, pp. 50-52, n. 4-6, surtout p. 52, n. 6 : « Item : si species hominis sit ens : vel est ens, quod est homo, vel ens, quod non est homo. Sed non est ens, quod est homo, ut patet. Nec similiter est ens, quod non est homo, quia sic non esset principium cognoscendi hominem. Ergo non est ens ».

<sup>93</sup> *QP I* : LW V, p. 44, n. 8.

à-dire en tant qu'il est causé et que le fait d'être même est le résultat de l'acte de causation) ne peut être en tant qu'étant (en tant que causé) dans sa cause, si elle est vraiment cause. Dieu est cause de tout l'être ; par conséquent l'être n'est pas formellement (*formaliter*) en Dieu<sup>94</sup>. Dieu n'est pas cause formelle mais essentielle<sup>95</sup>.

Ensuite, Eckhart emprunte à la géométrie un exemple illustrant le rapport du principe au principié (*principiatum*) : l'un diffère de l'autre tout comme le point n'est jamais la ligne. Autrement dit, si le principe avait la raison de l'étant qu'il attribue à ce qu'il engendre, alors il serait identique au principié et serait le principié et non le principe, ce qui est également un non-sens. Eckhart peut donc conclure : « Et ideo cum deus sit principium vel scilicet ipsius esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae ; nihil quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter »<sup>96</sup>.

Toute cette argumentation comme celle des deux points suivants repose en réalité sur la pensée de l'analogie dont l'objet, on le rappelle ici, est de faire tenir ensemble ressemblance et dissemblance entre deux *analogati* : ce qui est dit d'un des analogués est forcément absent formellement de l'autre membre de l'analogie. Ainsi la pierre en puissance n'est pas la pierre, pas plus qu'elle n'est pierre dans sa cause. De même, l'étant dans sa cause n'est pas l'étant, déclare Eckhart reprenant un principe dionysien déjà employé dans la « deuxième » *Question Parisienne*<sup>97</sup>. Et pareillement, la santé n'est formellement que dans ce qui est animé (*animali*). Elle n'est dans la diète et dans l'urine qu'analogiquement<sup>98</sup>. Dans le même ordre d'idée, il faut dire que l'accident a son nom de la substance à laquelle il est attaché et qui est un étant, mais il n'est pas lui-même un étant. Il ne confère pas non plus l'étant, mais tout au plus l'étant-combien et l'étant-comment (*esse quantum aut quale*)<sup>99</sup>. Reprenant explicitement l'enseignement d'Albert à son compte, le Thuringien qualifie le changement d'accident en accident (*de accidente in accidens*) d'altération et non de génération, nom réservé au processus d'engendrement de la substance<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> Id., p. 45.

<sup>95</sup> Cf. *In Sap.* : LW II, p. 342, n. 21 : « Res in causa essentialis sive originali non habet esse ».

<sup>96</sup> *QP I* : LW V, p. 45, n. 9, trad. E. Zum Brunn, op. cit., p. 184 : Et puisque Dieu est principe ou de l'être ou de l'étant, Dieu n'est pas étant ou être de la créature ; rien de ce qui n'est dans la créature n'est en Dieu sinon comme dans sa cause, et ne s'y trouve formellement.

<sup>97</sup> Cf. *QP II* : LW V, p. 54, n. 10 : « Item : ens in causa sua non est ens ». E. Zum Brunn, dans sa traduction du dit passage, op. cit., p. 175, renvoie au chapitre II des *Noms divins* de Denys.

<sup>98</sup> *QP I* : LW V, p. 46, n. 11.

<sup>99</sup> Id., p. 47.

<sup>100</sup> Ibid.

Ainsi, le connaître divin n'a rien de l'étant ni de l'être, tout comme l'œil pour voir ne doit pas lui-même être coloré, conclut Eckhart en appui à Aristote<sup>101</sup>.

La démonstration eckhartienne joue sur tous les niveaux : le niveau théologique (à savoir la doctrine trinitaire), philosophique (avec l'emploi de la relation d'analogie et la distinction entre cause formelle et cause essentielle), noétique (nous pensons ici à sa réflexion sur le statut octroyé à la connaissance humaine, ainsi qu'aux exemples empruntés aux mathématiques et à la géométrie) et physique (le rappel de la différence entre altération et génération). Un passage du commentaire sur l'Évangile de saint Jean reprend en la condensant la diversité de ces arguments dans leur intrication même :

« *in principio erat verbum* ». Notandum quod quattuor sunt condiciones cuiuslibet principii essentialis naturales :

Prima, quod in ipso contineatur suum principiatum sicut effectus in causa. Et hoc notatur, cum dicitur. *in principio erat* ».

Secunda, quod in ipsa non solum sit, sed etiam praesit et eminentius sit suum principiatum quam illud in se ipso.

Tertia, quod ipsum principium semper est intellectus purus, in quo non sit aliud esse quam intelligere, nihilo nihil habens commune, ut ait Anaxagoras, III De anima.

Quarta condicio, quod in ipso et apud ipsum principium sit effectus virtute coevus principio.

Et haec tria notantur, cum dicitur *verbum*, quod est ratio. Ratio enim non solum habet, sed praehabet et eminentius habet, quia virtute, quod effectus habet formaliter. Iterum et ratio in intellectu est, intelligendo formatur, nihil praeter intelligere est. Iterum etiam coeva est intellectui, cum sit ipsum intelligere et ipse intellectus »<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Id., pp. 47, n. 12 et Aristote, *De l'âme*, op. cit., II, 7, 418b (Tricot, p. 109). Id., Maître Eckhart, *Serm. LIV*, 2 : LW IV, pp. 447-448, n. 531 : « Implevit eum [dominus etc. Ioh 1, 1]. Non impletur nisi vacuum. Ubi nota quomodo trahit vacuum. Item, quomodo intellectus debet esse separatus et inmixtus, nulli habens commune. De quo in Sermonem *Quae parata*. Exemplum in oculo. Circa quod (nota) primo quod oculus est similis caelo in figura et carentia coloris ad hoc, ut lucem videat, quae est caeli proprietatis. Secundo, quanta est puritatis, sublimitatis in situ ; nihil alienum, nec minimum, sustinet. Tertio, quod in centro visus non est oculus visibilis ; unde excedit se ipsum. Cum enim videat, est in se tamen invisibilis, utpote non coloratus ; item, quia alio oculo indigeret ; item, quia, cum sit corpus, super se redire non potest, ut Proclus docet ».

<sup>102</sup> *In Ioh.* : LW III, pp. 32-33, n. 38, trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, OLME 6, pp. 87-91 : En outre, septième interprétation, au sujet de *Dans le Principe était le Verbe*, il faut remarquer qu'il y a quatre conditions concernant la nature de tout principe essentiel : La première : ce dont il est le principe doit être contenu en lui comme l'effet dans sa cause. Et c'est ce qui est indiqué par la parole *Dans le Principe était*. La deuxième : cet effet dont il est le principe non seulement doit être dans sa cause, mais encore y préexister de façon plus éminente qu'en lui-même. La troi-

Et pourtant, la force de cette argumentation n'empêche pas le Thuringien d'en revenir plus tard à la position traditionnelle d'un Dieu défini comme être.

Or, il nous semble que la nouveauté des affirmations assénées par le Thuringien au lecteur n'est en aucune façon désamorcée par ce semblant de retour à la tradition ontothéologique, et que la contradiction entre ces deux théories n'est qu'apparente.

Trois indications, livrées par Eckhart lui-même, viennent corroborer cette hypothèse. Un premier argument est puisé au sujet même de la première *Question Parisienne* : il s'agit de prouver l'identité de l'être et du connaître en Dieu, non l'inverse. Cette identité existe en vertu de l'unité en Dieu de l'être et de l'essence, unité que le primat du connaître ne rend aucunement caduque et qui est réaffirmée avec force dans les *Prologues*.

On s'interrogera ensuite sur la teneur de cet avis ancien que le maître en théologie rejette au cours de cette question. Habituellement, on estime que c'est la thèse ontothéologique de l'identité primaire de Dieu et de l'être qui est ici proscrite. Mais on se retrouve alors confronté au problème de sa tardive réaffirmation pure et simple. Il nous semble que l'avertissement de Maître Eckhart dans le *Prologus generalis*, qu'il réaffirme dans le *Prologue à l'œuvre des expositions*, est ici à prendre particulièrement en compte : il ne faut pas confondre l'*esse absolutum* et l'*esse hoc et hoc*. Que l'on se rappelle à ce propos la critique adressée par Eckhart aux petits maîtres qui divisent l'être en dix catégories pour les dénier une à une à Dieu, mais qui ce faisant réduisent encore l'être à une catégorie ou à un terme prédicamental, au lieu d'y voir plus justement un terme transcendantal. Loin de nous l'idée d'attribuer à un Eckhart encore jeune une théorie qu'il qualifie lui-même de frustrée et de grossière. Mais ce qui le pousse à mettre l'intellect au fondement de l'être de Dieu, puis à lui dénier l'être, reste le problème de l'équivocité propre au prédicat d'être, dont le statut oscille entre celui de *principium* et de *principiatum*.

---

sième : le principe lui-même est toujours l'intellect pur en qui l'être ne saurait différer du connaître, puisqu'il n'a rien de commun avec quoi que ce soit, comme le dit Anaxagore au livre III de *L'Âme*. La quatrième : l'effet qui est dans le principe et auprès de lui doit être en vertu (opérative) contemporain de ce principe. Ces trois dernières conditions sont indiquées par *le Verbe*, c'est-à-dire la raison. En effet la raison non seulement possède ce que l'effet possède formellement, mais elle possède cela à l'avance et de façon plus éminente, puisqu'en vertu de sa puissance opérative. En outre, la raison est dans l'intellect, elle est formée par le connaître, elle n'est rien que connaître. Enfin, elle est aussi contemporaine de l'intellect, puisqu'elle est le connaître lui-même et l'intellect lui-même.

Ainsi, tout le paradoxe semble se résoudre à ceci : dans le cadre de la théorie de l'identité de l'être et de l'essence, que viennent compléter les paramètres d'une doctrine de la causalité interdisant l'identité de la cause et du causé dans le causé, tout en garantissant leur unité virtuelle dans la cause, l'intellect est au fondement de l'être et n'est pas l'être ; ou encore, puisque être et essence sont identiques, l'être de Dieu est son connaître mais cet être (*esse* comme *intelligere*, ou *esse absolutum*) n'est pas l'être (*esse hoc et hoc*). On lira ceci en toutes lettres dans le *Commentaire de la Genèse* : « Nos docere voluit quod deus sit intellectus purus, cuius esse totale est ipsum intelligere »<sup>103</sup>.

Un autre passage du *Commentaire sur les paraboles de la Genèse* montre que Maître Eckhart a parfaitement conscience de l'équivocité de la notion d'être et propose en conséquence un enseignement à la perspective double : « Notandum primo quod in deo, principio omnium, est considerare duo, ut sic dicamus, puta quod ipse est esse verum, reale, primordiale. Adhuc autem est ipsum considerare sub ratione qua intellectus est »<sup>104</sup>. Qu'il s'agisse ici encore d'un problème de vocabulaire, Eckhart nous en fournit lui-même par deux fois la preuve dans la première *Question*, nous livrant ainsi lui-même le troisième argument sus-mentionné. Il coupe en effet le cours de son argumentation noétique pour déclarer : « Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere »<sup>105</sup>.

C'est à dessein que nous n'avons pas coupé cette citation après la première phrase : Le primat de l'intellect sur l'être affirmé par Eckhart est bien réel. Il ne s'agit pas ici de désamorcer l'originalité d'une théorie pour les besoins d'une interprétation plus harmonieuse. Il nous semble en réalité que ce n'est pas tant la noétique eckhartienne qui est à replacer dans l'optique de l'ontologie des *Prologues*, mais plutôt cette dernière qu'il faut repositionner à l'horizon de la noétique du Maître. La problématique reste en réalité la même : celle d'une prédication propre de l'essence divine. Une seconde

<sup>103</sup> *In Gen. I* : LW I, p. 314, n. 168, trad. A. de Libera, E. Weber, E. Zum Brunn, p. 457 : Ainsi l'Écriture ... veut-elle nous enseigner que Dieu est pur intellect dont l'être tout entier est la pensée même. Id., pp. 194-195, n. 11

<sup>104</sup> *In Gen. II* : LW I, p. 690, n. 214 : Il faut remarquer tout d'abord que, en Dieu, principe de tout, il y a pour ainsi dire deux points de vue à prendre en compte : ainsi l'on dit par exemple qu'il est l'être vrai, réel, primordial. Par ailleurs, il faut également le considérer sous la raison où il est intellect (ma trad.).

<sup>105</sup> *QP I* : LW V, p. 45, n. 8, trad. E. Zum Brunn, op. cit., p. 184 : Et si l'on veut appeler être le connaître intellectif, cela me convient. Je dis néanmoins que, s'il y a en Dieu quelque chose qu'on veuille appeler être, cela lui appartient en vertu de son connaître intellectif.

remarque d'Eckhart, s'appuyant sur une brève analyse d'Ex 3, 14, confirme cette hypothèse : son souci, dans les questions comme dans les *Prologues*, reste de l'ordre du conceptuel :

« Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se : quis es tu ? respondet : « ego sum qui sum », ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit : « ego sum qui sum ». Non dixit simpliciter « ego sum » sed addidit : « qui sum ». Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse »<sup>106</sup>.

La contradiction est ici éclatante par rapport aux *Prologues*, qui affirmaient au contraire qu'au seul nom d'*esse* revenait d'être prédiqué proprement de Dieu. Il est tentant de forcer l'interprétation en identifiant la *puritas essendi* à l'*esse absolutum*, en « ontologisant » pour ainsi dire la noétique du Maître. Mais si l'on veut respecter la logique de l'argumentation eckhartienne, il faut encore oser un pas de plus et conclure sur l'identification de cet *esse absolutum* à l'*intelligere*. C'est ainsi l'ontologie eckhartienne que l'on tire du côté de la noétique. Rien ne s'oppose à ce procédé qu'encouragent bien plutôt les diverses remarques de fond du Thuringien. Le premier élément de notre citation, à savoir l'emprunt déjà cité au *Liber de Causis*, ne peut qu'entraîner l'interprète attentif dans cette direction : les *Prologues* ne font que reprendre la tentative eckhartienne de résoudre les problèmes inhérents à la prédication sur Dieu, mais dans une autre perspective, complétant la première plutôt qu'elle ne la détruit. Enfin le procédé qui consiste à voir en une double affirmation d'être une négation ou une purification de cet être, n'est pas sans rappeler la *negatio negationis* comme affirmation absolue d'être<sup>107</sup> qu'instrumentalisaient les *Prologues*.

La conclusion de la première question, qui se rattache à l'exégèse précédente d'Ex 3, 14, va également dans ce sens : le problème des *Questions Parisiennes* est bien un problème de prédication et de définition. Elle fait également le rapport entre l'affirmation et la négation en un renvoi explicite à Jean Damascène et sa théorie de la sur-

<sup>106</sup> Id., n. 9, trad. E. Zum Brunn, op. cit., p. 184 : Et c'est pourquoi, puisque l'être s'applique en propre aux créatures, il n'est pas en Dieu si ce n'est comme dans sa cause ; c'est pourquoi l'être ne se trouve pas en Dieu, mais la pureté de l'être. De même, lorsqu'on demande de nuit à quelqu'un qui veut se cacher et ne pas dire son nom : « qui es-tu ? », il répond : « je suis qui je suis » ; de la même façon, le seigneur, voulant montrer qu'en lui est la pureté de l'être, dit : « je suis qui je suis ». Il ne dit pas simplement : « je suis », mais il ajouta : « Qui je suis ». Donc l'être ne s'applique pas en propre à Dieu, à moins que l'on n'appelle être une telle pureté.

<sup>107</sup> Eckhart procède lui-même à cette identification, cf. *In Ioh.* : LW III, p. 175, n. 207.

abondance divine, et implicite à la voie éminente de nomination développée dans les écrits du Pseudo-Denys :

« Sic etiam ego ⟨nego⟩ ipsi deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia prae habeat, ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negetur eidem ⟨quod suum non est⟩. Quae negationes secundum Damascenum primo libro<sup>108</sup> habent in deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego deo, ut sibi natum est convenire. Dico enim quod deus omnia prae habet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit : ⟨ ego sum qui sum ⟩ »<sup>109</sup>.

Eckhart précise lui-même dans son sermon « *Quasi stella matutina* » : « Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr : ich hân ez in im gehœhet »<sup>110</sup>.

Quelques lignes plus bas, Eckhart reprend très exactement l'expression de « pureté de l'être » (*lûterkeit götliches wesens*)<sup>111</sup>. Or, nous avons auparavant aussi bien noté la dimension ontologique dont le terme de *grunt* était porteur que mis en exergue sa possible dimension noétique. Ce qui semblait contradictoire, ou tout au moins rendre équivoque philosophiquement la notion de fond, se résout ici. En réalité, la richesse même du sens du *grunt* eckhartien ne se détache avec exactitude que sur l'arrière-plan des *Questions Parisiennes* : le *grunt*, c'est ce lieu (philosophique) en Dieu où être et essence se confondent : s'il dit l'être de Dieu, c'est au sens fondamental où il est *intelligere*.

<sup>108</sup> Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, I, 4, PG 94, Paris 1864, col. 799-800.

<sup>109</sup> Id., p. 48, n. 12, trad. E. Zum Brunn, op. cit., p. 187 : C'est de la même façon que je dénie à Dieu l'être et les choses semblables, de sorte qu'il soit la cause de tout l'être et qu'à l'avance il possède en lui toutes choses ; de sorte que, sans dénier à Dieu ce qui lui appartient, on doive dénier ce qui ne lui appartient pas. Et ces négations, selon Damascène au premier livre [*De la foi orthodoxe*, c. 4], signifient en Dieu la surabondance de l'affirmation. Donc je ne dénie rien à Dieu de ce qui lui convient en vertu de sa nature. Je dis en effet que Dieu possède à l'avance toutes choses avec pureté, plénitude, perfection, en toute largeur et en profondeur, étant racine et cause de toutes choses. Et c'est ce qu'il voulut dire lorsqu'il dit : « Je suis qui je suis ».

<sup>110</sup> *Pr. 9* : DW I, p. 146, 4-6, trad. de Libera, p. 276 : Mais quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et qu'il était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas par là dénié l'être, au contraire : j'ai exhaussé l'être en lui. Cf. également le sermon 77 déjà cité, *Pr. 77* : DW III, p. 337, 4-6 : « Waz nû daz meine, daz diu ein geschrift geswîget des namen ⟨ ich ⟩ ? Ez meinet des êrsten die unsprechelicheit gotes, daz got unnennelich und über alliu wort in lûterkeit sînes grundes ».

<sup>111</sup> Id., p. 341, 2-3 : « Ze dem vierden mâle meinete ez die blôzen lûterkeit götliches wesens, daz blôz âne allez mitewesen ist ».

## 3. Deus unus est

Prise dans le champ de l'ontologie eckhartienne, la doctrine de l'unité est porteuse d'une antinomie semblable à celle qui se détachait des théories de l'être et de l'intellect divins. Mieux, si le paradoxe de la pensée eckhartienne naissait de la juxtaposition de sa noétique et de son ontologie, la contradiction est ici interne à son hénologie. Deux affirmations s'opposent en effet ici : *unus* est un terme transcendantal et est convertible à l'être<sup>112</sup> ; *unus* en tant que transcendantal précède l'être et est le fond de l'être, car il est le seul prédicat qui n'ajoute rien à l'être, si ce n'est la *negatio negationis*. Il dit donc l'être mieux que l'être lui-même.

La traditionnelle théorie de la convertibilité des transcendants trouve une application dans l'*In Exodum*, où la démonstration que Dieu est un (*unus*) découle de ce qu'il est l'être. Elle s'appuie certes sur la pensée néoplatonicienne de la participation et plus précisément sur l'adage proclusien que la multiplicité participe nécessairement de l'un (*unum*)<sup>113</sup>. Eckhart déclare en effet : « Omnis multitudo sive pluralitas descendit ab uno et participat uno »<sup>114</sup>.

Mais elle ne prend son sens qu'un sein de la théorie de l'analogie et de la définition de Dieu comme *esse absolutum* cause de tous les *entia*, et en dehors duquel il n'y a rien, puisqu'il est tout l'être. C'est l'univers des *Prologues* qui réapparaît ici. Arguant contre la pluralité des dieux, Eckhart pose qu'une affirmation contraire implique contradiction et est « *oppositum in adiecto* »<sup>115</sup>. S'il y a plusieurs dieux, il n'y a aucun dieu, car Dieu par définition est infini, voire indéfinissable puisqu'il est sans termes<sup>116</sup>. Étant l'un (*unum*) par essence, il est donc un (*unus*), c'est-à-dire unique (*unicus*). Le fond de cette argumentation est cependant formé du doublet de l'identité de l'être et

<sup>112</sup> Cf. *Serm. XXXVII* : LW IV, p.n. 438 : « Regnum, singulariter, quia unitas sive unum immediatus se habet ad esse, sive ad deum quam verum aut bonum ».

<sup>113</sup> Proclus, *Éléments de théologie*, op. cit., prop. 1, p. 61 : « Toute multiplicité participe à l'un sous quelque mode » ; prop. 5 in com., p. 63 : « Mais il est impossible qu'il y ait une multitude privée de toute participation à l'un ».

<sup>114</sup> *In Ex.* : LW II, p. 103, n. 101 : Toute multiplicité et toute pluralité descend de l'un et participe de l'un (ma trad.).

<sup>115</sup> Cf. Id., n. 100 : « Habere enim et dicere esse plures deos implicat contradictionem et est sui oppositum in adiecto ».

<sup>116</sup> Cf. le passage déjà cité tiré de *In Ex.* : LW II, p. 107, n. 107 : « Propter quod deo, utpote indeterminato, diffinitio non competit, ut ait Avicenna. Diffinitio enim ex terminis est.

de Dieu et de la pensée de l'analogie et de la participation : « *Ipsum esse causa omnium est quae sunt entia, sicut albedo ipsa causa est omnium quae sunt alba : sed deus est esse ipsum, utpote potissimum et communissimum et simplicissimum* »<sup>117</sup>.

Ainsi, tout ce qui descend de l'être est différent de Dieu, tout ce qui participe de quelque chose est différent de Dieu, et tout ce qui participe de l'être n'est pas pleinement être ni simple et n'est donc pas Dieu, qui est, Eckhart reprenant de manière critique ici les termes mêmes de l'Aquinat, ce qu'il y a de plus simple et de plus commun<sup>118</sup>. Il n'y a donc pas d'autres dieux que Dieu, qui est un.

Le commentaire du Livre de la Sagesse reprend une argumentation semblable que supportent deux présupposés : en Dieu, il n'y a pas de nombre du fait de l'infinité ainsi que de l'indistinction divine<sup>119</sup>. Particulièrement importante est la méthode eckhartienne qui est ici toute philosophique, puisqu'elle repose sur l'utilisation du sens commun et une analyse des termes employés (*sensus communis et secundum planum litterae*<sup>120</sup>) dont l'examen suffit à prouver la consistance des prémisses qu'ils forment<sup>121</sup>. Eckhart déclare :

« Primo sic : impossibile est duo esse infinita. Hoc est per se notum intelligenti terminos. Infinitum enim est extra quod nihil est. Deus autem utpote nullo genere finitus et limitatus aut finibus comprehensus, infinitus est, ut iam supra dictum est. Igitur ipse est unus et unicus. Praetera secundo sic : impossibile est esse duo vel plura

<sup>117</sup> Id., p. 104, n. 102 : Cet être est la cause de tout ce qui est étant, tout comme la blancheur est la cause de de tout ce qui est blanc. Mais Dieu est l'être même, en tant que le plus puissant et le plus commun et le plus simple (ma trad.).

<sup>118</sup> L'idée d'un Dieu qui serait un *esse communissimum* est bien évidemment toute différente de l'*esse commune* qui est un concept relationnel, porteur de cette équivoque qu'Eckhart veut éviter, équivoque qui est absente de son superlatif par cela même que, superlatif, il ne peut se comparer avec rien. Le Sermon 9 redonne une formulation semblable, qui replace cette thématique dans le champ du néoplatonisme : Pr. 9 : DW I, p. 149, 5-12 : « Got ist daz aller gemeineste. Kein dinc gemeinet sich von dem sinen, wan alle créatûren von in selber niht ensint. Swaz sie gemeinent, daz hânt sie von einem andern ... ; aber got gemeinet daz sine, wan er von im selber ist, daz er ist, und in allen den gâben, die er gibet, sô gibet er sich selben ie zen êrsten. Er gibet sich got, als er ist in allen sinen gâben, als verre als ez an im ist, der in enfâhen môhte ». Id., *Serm. XXIX* : LW IV, p. 266, n. 299 : « Undecimo, quia deus eo dives profusivus est, quia unus. Primus enim et supremus est ratione qua unus. Propter quod unum descendit in omnia et singula, manens semper unum et divisa uniens ».

<sup>119</sup> Cf. *Serm. X* : LW IV, p. 100, n. 105 : « In deo enim non est numerus, primo, quia in ipso non est quantitas, secundo quia non est unus unitate quae est principium numeri. Tertio, quia deus est infinitus. Infiniti non est numerus ».

<sup>120</sup> *In Sap.* : LW II, p. 484, n. 146.

<sup>121</sup> Id., p. 485 : « Consequentia omnium istorum praemissorum satis apparet intelligenti terminos ».

indistincta. Indistinctum enim et unum idem, ut etiam supra dictum est. Sed deus indistinctus est et indistinctum. Igitur impossibile est esse plures deos »<sup>122</sup>.

Que l'arrière-plan de cette démonstration de l'unité de Dieu soit là encore la thèse empruntée au *Prologue* que « *esse deus est* », c'est ce qui apparaît quelques lignes plus tôt. Se servant de la *mutatio terminorum*<sup>123</sup>, Eckhart constate : « Adhuc tertio : deum esse unum, quod est indistinctum, significat divinam summam perfectionem, qua sine ipso et ab ipso distinctum nihil est aut esse potest. Quod clarissimum est, si loco dei accipiamus esse. Deus enim est esse »<sup>124</sup>.

La théorie de l'être-un de Dieu a son assise technique dans la pensée déjà rencontrée de l'indistinction. Tout est distinct de Dieu et Dieu est le plus distinct en raison de son indistinction ; si bien que dans l'ordre de la création, plus quelque chose est distinct, plus il est indistinct, et plus il est indistinct, plus il est distinct et se rapproche de l'indistinction divine. Mais l'indistinction elle-même est synonyme de l'un<sup>125</sup> et est la propriété de l'être premier et le plus haut<sup>126</sup> :

« Tertio sic : omne quod indistinctione distinguitur, quando est indistinctius, tanto est distinctius ; distinguitur enim ipsa indistinctione. Et e converso, quanto distinctius, tanto indistinctius, quia distinctione sua distinguitur ab indistincto. Igitur quanto distinctius, tanto indistinctius ; et quanto indistinctius, tanto distinctius, ut prius. Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur »<sup>127</sup>.

<sup>122</sup> *In Sap.* : LW II, p. 484, n. 146 : Premièrement ainsi : il ne peut y avoir deux êtres infinis. Cela est évident pour qui comprend les termes [de la proposition]. En effet, est infini ce en dehors de quoi il n'y a rien. Or, comme on l'a dit plus haut, Dieu est infini en tant qu'il n'est défini et limité par aucun genre ou aucune autre limite. Donc il est un et unique. Deuxièmement comme suit : il ne peut y avoir deux ou plusieurs êtres indistincts. En effet, un et indistinct sont identiques, comme il a été dit plus haut ; mais Dieu est indistinct et l'indistinct. Donc, il est impossible qu'il y ait plusieurs dieux (ma trad.).

<sup>123</sup> Cf. le passage déjà cité, id., p. 480, n. 142 : « Ubi valde notandum : in multis exponendis et intelligendis quaestionibus frequenter valet mutatio terminorum, maxime in divinis ».

<sup>124</sup> Id., p. 483, n. 145 : En outre troisièmement : que Dieu soit l'un qui est indistinct signifie la perfection divine la plus haute, par laquelle rien de ce qui est sans lui et distinct de lui n'est ou ne peut être (ma trad.).

<sup>125</sup> Id., p. 482, n. 144 : « Est igitur sciendum quod li unum idem est quod indistinctum. Omnia enim distincta sunt duo vel plura, indistincta vero omnia sunt unum. Rursus de natura dei est indistinctio, tum quia infinitus, tum quia non determinatus ad terminos et limites alicuius generum sive entium ».

<sup>126</sup> Id., pp. 482-483 : « Dicens ergo deum esse unum vult dicere deum esse indistinctum ab omnibus, quod est proprietas summi esse et primi ».

<sup>127</sup> Id., p. 490, n. 154 : Troisièmement comme suit : Tout ce qui se distingue par son indistinction est

Le deuxième ensemble de théories concernant l'identité de Dieu et de l'un se meut dans un tout autre champ doctrinal. On quitte ici le niveau transcendantal emprunté aux *Prologues* pour rejoindre la perspective de la *puritas essendi* dégagée dans les *Quaestiones*, et qui s'organise autour de la pensée de résonnance dionysienne de la *negatio*, celle-ci, appliquée à l'un, étant à comprendre comme une *negatio negationis*.

Que cette séparation soit artificielle, les deux points de vue ayant en réalité partie liée, cela ressort non seulement de leur juxtaposition au sein du Commentaire sur le Livre de la Sagesse, mais aussi d'un passage du Sermon latin XXXVII. Mais c'est là justement ce qu'il faut relever : la différenciation entre ontologie et noétique, théorie des transcendants et métaphysique de l'être n'a plus cours dans la doctrine de l'un. Les deux perspectives existent certes, et c'est sans coup férir qu'Eckhart passe de l'une à l'autre, mais en réalité elles se conditionnent mutuellement : « 〈Unus〉 nota 〈tur〉 primo, quia negatione scitur deus ; est enim incomprehensibilis. Secundo, quia est indistinctus. Per quod patet ipsius sublimitas sive nobilitas »<sup>128</sup>.

Ce déplacement de perspective n'a donc rien d'un revirement philosophique mais renvoie bien plutôt à un changement de méthode consciemment assumé. Eckhart livre encore cette indication : les preuves qu'il avait pu livrer auparavant étaient dérivées du concept de Dieu. Il s'agit maintenant de prouver l'unité divine, ou encore l'unité de sa sagesse (ce qui en Dieu revient au même) à partir du concept de l'un<sup>129</sup>. La proposition à analyser est non plus « *deus* » *unus est*, mais « *unus* » *deus est*, pour copier l'exemple type utilisé dans les *Prologues*, ou pour parler comme Eckhart se servant du principe exégétique d'accentuation différenciée des termes bibliques : « *Deus unus* » *est*<sup>130</sup>.

---

d'autant plus indistinct qu'il est distinct ; c'est en effet son indistinction qui le distingue. Et à l'inverse, plus il est distinct et plus il est indistinct, parce sa distinction le distingue de l'indistinct. Par conséquent, plus il est distinct, plus il est indistinct ; et plus il est indistinct, plus il est distinct, ainsi qu'on l'a dit auparavant. Mais Dieu est un indistinct qui se distingue par son indistinction (ma trad.).

<sup>128</sup> *Serm. XXXVII* : LW IV, p. 320, n. 375 : 〈Un〉 est premièrement souligné, parce que c'est par la négation que l'on connaît Dieu. Deuxièmement, parce qu'il est indistinct. Par là est mise en évidence son élévation ou sa noblesse (ma trad.).

<sup>129</sup> Cf. *In Sap.* : LW II, p. 485, n. 147 : « Rursus probatur quod hic dicitur sapientia esse una ex natura huius termini quod est unum. Primae siquidem rationes tres praemissae accipiuntur ex natura termini qui est sapientia sive deus ».

<sup>130</sup> Cf. *Serm. XXIX* : LW III, p. 267, n. 301 : « Deus unus est [Gal 3, 20 ; Deut 6, 4]. Notandum quod dupliciter hoc potest accipi. Primo sic : deus unus est [Dieu, l'un, est]. Nam hoc ipso quod unus, competet esse, id est quod sit suum esse, quod sit purum esse, quod sit omnium esse. Secundo

Il convient ici d'insister une fois de plus : qu'il y ait au départ de l'analyse le terme *deus* ou le terme *unus* – il faudrait rajouter ici les concepts d'*esse* ou d'*intellectus* – il s'agit toujours d'une analyse de concepts, c'est-à-dire d'une méthode déductive s'organisant autour ou d'après le son (*voce*) que ceux-ci rendent et de ce qu'ils désignent réellement (*re ipsa*). De l'étude du terme « un », on peut tirer trois points : l'un en tant qu'un est seul et seul à être un, un et infini étant identiques. Il est donc la négation de tout. En lui-même cependant et lorsqu'il est prédiqué, il ne nie rien mais est une affirmation : quelque chose est un. Mieux, affirmer que quelque chose est un, c'est nier même le fait que l'on puisse nier quelque chose en cet un. L'un est donc la négation de la négation, ce qui est une affirmation absolue : « Sciendum igitur ad praesens quod li unum primo est voce quidem negativum, sed re ipsa affirmativum. Item est negatio negationis, quae est purissima affirmatio et plenitudo termini affirmati »<sup>131</sup>.

Cette identité entre l'un, la négation de la négation et l'affirmation absolue trouve maintes fois son expression dans l'œuvre du Maître : « Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio »<sup>132</sup>.

Ce faisant, il semble qu'on en revienne à l'ontologie, ou à la « Métaphysique de l'Exode » des *Prologues* : l'affirmation la plus pure, c'est l'évidence même, ne peut être qu'une affirmation d'être : « Unum ipsum est negatio negationis, negationis, inquam, quam multitudo omnis cui opponitur unum includit ; negatio autem negationis medulla, puritas et geminatio est affirmati esse, Exodi 3 : « ego sum qui sum » »<sup>133</sup>.

Et pourtant, Eckhart fait varier considérablement cette reprise de l'ontologie des *Prologues*, et cela en « corrigeant » la traditionnelle théorie aristotélicienne de la convertibilité des transcendants, qu'il avait pourtant assumée. En particulier les quatre premiers *termini generali*, l'un, l'être, le vrai et le bon ne sont plus interchangeables. Le vrai et le bon ajoutent en effet quelque chose à l'être : ils en sont déjà une détermination, une qualification (l'être-vrai, l'être-bon). Il semble que l'on quitte ici la perspec-

---

sic : deus tuus deus unus est [ton Dieu est un Dieu], quasi nihil aliud est vere unum, quia nec quidquam creatum est purum (esse) et se toto intellectus. Iam enim non esset creabile ».

<sup>131</sup> Ibid. : Donc, il faut savoir pour le présent que l'un, d'après le son, est quelque chose de négatif, mais d'affirmatif sur le plan réel même. De même, il est la négation de la négation, qui est l'affirmation la plus pure et la plénitude des termes affirmatifs (ma trad.).

<sup>132</sup> *In Ex.* : LW II, p. 77, n. 74 : en effet, la négation de la négation est l'affirmation la plus pure et la plus complète (ma trad.).

<sup>133</sup> *In Ioh.* : LW III, p. 485, n. 556 : L'un lui-même est la négation de la négation, à savoir la négation qui inclut toute multiplicité opposée à l'un ; la négation de la négation en effet est le cœur, la pureté et le redoublement de l'être qui est affirmé (ma trad.).

tive des *Prologues* pour rejoindre celle de la première *Question Parisienne* constatant le caractère relatif du bon, qualifiant *ad extra* l'être créé. Mais le vrai, bien que se rapportant à l'intellect et étant donc, dans la perspective de la noétique eckhartienne, différent de l'être (créé) représente lui-même un jugement (par exemple celui porté sur les objets mathématiques).

En réalité, seul l'être et l'un sont pleinement convertibles dans la mesure où l'un n'ajoute rien à l'être, si ce n'est la négation, c'est-à-dire rien. Mieux, en tant que négation de la négation, il est en dehors de toute relation, si ce n'est celle univoque qu'il entretient avec l'être. Au contraire, l'être est un terme équivoque, du fait même de sa relation d'analogie avec le créé, relation dont on avait sinon dit qu'elle l'en différenciait, mais qui lui fait toucher également au non-être, celui de l'être du créé. Le souci d'Eckhart reste de purger de l'être absolu cette équivocité. Or, l'un au contraire, en tant que négation de la négation et affirmation absolue d'être, nie que l'être n'est pas ou n'est pas quelque chose. Il est donc une affirmation de tout ce que l'être est et de ce qui lui est propre, c'est-à-dire l'être, et une négation de tout ce que l'être n'est pas, ou de tout ce qui est propre au contraire de l'être, c'est-à-dire au non-être. Autrement dit, là où le concept d'être contient seulement une affirmation d'être, l'un est tout à la fois affirmation d'être et négation du non-être de l'être, affirmation double, parfaite. Eckhart constate dès lors que l'un dit mieux l'être que l'être :

« Iterum etiam li unum nihil addit super esse, nec secundum rationem quidem, sed secundum solam negationem ; non sic verum et bonum. Propter quod immediatissime se tenet ad esse, quin immo significat puritatem et medullam sive apicem ipsius esse, quam nec li esse significat. Significat enim li unum ipsum esse insuper in se ipso cum negatione et exclusione omnis nihili, quod, inquam, nihil omnis negatio sapit. Omnis siquidem negatio negat aliquid esse, cuius esse carentiam dicit. Negatio ergo negationis, quam li unum significat, notat in termino significato adesse omne quod termini est et abesse omne quod oppositi termini est. Hoc autem necessario est unum »<sup>134</sup>.

<sup>134</sup> *In Sap.* : LW II, p. 486, n. 148 : De plus, l'un ne rajoute rien à l'être, non plus sur le plan intellectuel, si ce n'est une négation. Il n'en va pas de même pour le vrai et pour le bon. Aussi, l'un se trouve pris dans un rapport le plus immédiatement à l'être, mieux il signifie la pureté et le cœur, ou encore le sommet de cet être, ce que le terme d'être même ne signifie pas. Car l'un signifie en outre l'être même en lui-même avec la négation et l'exclusion de tout ce qui est néant, le néant, je dis, dont toute négation a la saveur. Chaque négation en effet nie un être quelconque dont l'être dit la carence. Donc la négation de la négation, que l'un signifie, montre que dans le concept signifié est présent tout ce qui appartient à ce concept et est absent tout ce qui appartient au con-

Cette correction à la théorie de la convertibilité des transcendants n'est pas réservée à l'œuvre latine scolastique, technique, de Maître Eckhart, mais modèle également en profondeur les sermons allemands, puisque c'est justement dans la théorie du *grunt*, du fond de l'être, qu'elle est reformulée : « Wisheit und güete und wârheit leget etwat zuo ; ein enleget niht zuo dan den grunt des wesen »<sup>135</sup>.

Mais avec le thème de la pureté de l'être, nous en sommes étrangement revenu à la théorie de la *puritas essendi* mise en place dans la première et la deuxième *Question Parisienne*, mais également à la thèse noétique de l'être de Dieu défini comme intellect. L'un ne rajoute rien à l'être si ce n'est le fond de l'être. Or, le fond, ou le fondement, ou l'essence de l'être, c'est l'intellect, un intellect qui se caractérise par son unité<sup>136</sup>, en ce que, étant par essence ce qui fait retour sur lui-même, il est l'unité du pensant et du pensé.

En réalité, il n'est pas pour Eckhart contradictoire d'affirmer que l'être et Dieu sont identiques et que Dieu n'est pas être mais intellect, ou encore qu'il est un par essence. Il faut bien voir, que, en Dieu seul, ou encore sur le plan transcendantal, être et essence sont identiques<sup>137</sup>. Particulièrement au sein de la doctrine noétique et hénologique du Thuringien, il convient de garder à l'esprit les présupposés mis en place dans les *Prologues*. L'intention de Maître Eckhart reste de définir une conceptualité débarrassée de toute équivoque et capable de dire l'indicible : la noblesse de l'être divin, dont l'être est d'un autre rang que celui de l'être créé. Or, l'être de *esse absolutum* est identique à son essence, et cet être est non pas être, mais un, intellect.

Un sermon latin témoigne particulièrement de cette intrication de la noétique, de l'hénologie et de l'ontologie, et pourtant du rejet de la tradition ontothéologique. Il met également en exergue la notion de causalité propre à Eckhart, qui conditionne le mouvement du retour de l'âme en Dieu et leur unité. Il est ainsi paradigmatique du lien subsistant entre l'œuvre scolastique latine et celle sermonnaire allemande. On y lira en effet aussi bien la doctrine dionysienne de la sortie ou extase, que l'univers

---

cept opposé. Mais cela est nécessairement l'un (ma trad.).

<sup>135</sup> *Pr. 13* : DW I, p. 219, 4-5, trad. de Libera, p. 304 : Sagesse, Bonté et Vérité ajoutent quelque chose (à l'être) ; l'Un n'ajoute rien, si ce n'est le fond même de l'être.

<sup>136</sup> Cf. *Serm. XXIX* : LW IV, p. 266, n. 300 : « Ubi nota quod unitas sive unum videtur proprium et proprietatis intellectus solius ».

<sup>137</sup> *Id.*, pp. 266-267 : « Entia siquidem materialia constat quod sunt unum et non unum, utpote quanta vel saltem composita ex forma et materia. Entia vero immaterialia, puta intellectualia, sunt non unum, vel quia ipsorum essentia non est esse, vel potius fortassis, quia ipsorum esse non est intelligere. Sunt ergo ex esse et essentia vel ex esse et intelligere est ».

néoplatonicien (proclusien) du retour vers l'un, mis en scène par le sermon allemand *erat homo quidam dives*, ou que la tradition intellectualiste des deux premières *Questions Parisiennes*.

C'est donc sur une citation, dont la longueur fait l'exemplarité, qui refermera ce chapitre. Eckhart, constatant que tout ce qui découle de l'un, à savoir l'égalité, la similitude, l'image, la relation, n'est proprement qu'en Dieu, met en place une argumentation rassemblant chacune des perspectives évoquées ici :

« Ratio est primo, quia consequuntur unitatem, quae proprie est deo, ut dictum est.

Secundo, quia omnia huiusmodi dicuntur unum in multis, quod nusquam est et nunquam nisi in intellectu, nec est, sed intelligitur. Igitur ubi esse non est ipsum intelligere, nunquam est aequalitas. Sed in deo ipsum est esse quod intelligere solum.

Tertio, quia duo, cum sint similia aut aequalia, non possunt esse ipsa similitudo vel ipsa aequalitas, et sic de aliis.

Quarto, quia nunquam est dare duo ex æquo in universo nec duo in omnibus convenientia. Iam enim non essent duo nec essent ordinata.

Quinto, quia extra intellectum semper invenitur et occurrit diversitas, difformitas et huiusmodi etc ... Identitas est enim unitas.

Ex dictis potest colligi quia sit modus, quo « qui adhaeret deo, unus spiritus est », Cor. 6. Intellectus enim proprie dei est, deus autem unus. Igitur quantum habet unum-quodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet dei et tantum de uno et tantum de esse unum cum deo. Deus enim unus est intellectus, et intellectus est deus unus. Unde deus nunquam et nusquam est ut deus nisi in intellectu ... Ascendere igitur ad intellectum, subdi ipsi, est uniri deo. Uniri, unum esse, est unum cum deo esse. Deus enim unus est. Omne esse praeter intellectum, extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a deo deus non est. In deo enim non est aliud.

Actus et potentia sunt divisiones esse entis universaliter creati. Esse autem primus actus est, prima divisio est. In intellectu autem, in deo, nulla divisio est »<sup>138</sup>.

---

<sup>138</sup> *Serm. XXIX* : LW IV, pp. 268-270, n. 303-305, trad. E. Zum Brunn, dans *Maître Eckhart à Paris*, op. cit., pp. 197-199 : (303) La raison en est, premièrement, que de telles notions suivent l'unité qui est propre à Dieu, comme nous l'avons dit. Deuxièmement, des notions de ce genre sont dites un-en-plusieurs parce que (cet un) n'est nulle part ni jamais ailleurs que dans l'intellect, et qu'il n'est pas, mais qu'il est connu intellectuellement. Donc, là où l'être n'est pas connaître intellectif lui-même, jamais ne se trouve l'égalité. Ce n'est qu'en Dieu même que l'être est la même chose que le connaître intellectif. Troisièmement : deux choses, du fait qu'elles sont semblables ou égales, ne peuvent être la ressemblance en soi ou l'égalité en soi, et ainsi des autres notions. Quatrièmement, parce qu'il n'y a jamais deux choses égales dans l'univers, ni deux choses qui concordent entièrement. Car elles ne seraient plus deux ni ne seraient ordonnées l'une à l'autre. Cinquièmement, c'est en dehors de l'intellect que se trouvent toujours

### Chapitre III

#### De l'*Ungrund* au *Grund* : l'émanatisme böhmien

##### 1. L'*Ungrund*, œil sans essence

La difficulté de la pensée böhmienne tient au fait que les principes qui la sous-tendent ne sont pas apparents. C'est pourquoi on a souvent pu la taxer d'obscurité. L'étude de la philosophie de la nature du XVII<sup>e</sup> siècle, harmonie de la pensée cabalistique chrétienne et de l'alchimie, le rattachement du langage, sinon abstrus, du cordonnier aux modèles rhétoriques propres au Baroque, rendent caduque cette accusation de confusion, en replaçant Böhme dans son contexte historique. Le système qu'il a développé, pour aussi désordonné qu'il apparaisse parfois, ne doit rien au hasard, ainsi que le prouve l'identification, sur le plan de la philosophie de l'histoire, de ces emprunts faits soit à Paracelse, soit à la Cabale. Reste à établir, non plus la dette philosophique de Böhme, mais les choix conscients qu'il a pu faire, et qui prennent autant la forme de présupposés à sa théosophie que de conséquences en dérivant.

C'est sur la tragédie de l'*Ungrund* que Böhme ouvre les *Sex puncta Theosophica*, abrégé que l'on pourrait qualifier, avec le *Mysterium Pansophicum* de « protothéosophie » böhmienne. Contrairement au récit qu'il fait dans l'*Aurora* ou à la fresque peinte dans le *Mysterium Magnum*, Böhme réduit ici sa conception de la Dêité à la prime manifestation de l'*Ungrund*, qui, de Dêité complètement indéterminée, rien précédant toute relation, devient tri-unité (*Dreyfaltigkeit*)<sup>139</sup>. Dépouillant sa doctrine de la théorie des sept qualités, qui est déjà une détermination de ce Sans-Fond, il

---

et apparaissent la diversité, la non-conformité et ce qui est du même ordre ... Car l'identité est l'unité. (304) De ce qui précède, l'on peut inférer quel sera le mode par lequel « celui qui s'attache à Dieu est un seul Esprit », *1Co* 6, 17. L'intellect, en effet, appartient en propre à Dieu, or « Dieu » est « Un ». Donc, dans la mesure où chaque être participe à l'intellect ou à ce qui est d'ordre intellectuel, dans cette mesure il participe à Dieu, à l'un, à l'être un avec Dieu. Car Dieu-Un est intellect, et l'intellect est Dieu-Un. Par suite, Dieu n'est jamais ni nulle part, en tant que Dieu, sinon dans l'intellect ... Donc s'élever à l'intellect, se soumettre à lui, c'est être uni à Dieu. Etre uni, c'est être un, c'est être un avec Dieu. Car « Dieu est un ». Tout être, hormis l'intellect, hors l'intellect, est créature, est créable, est autre que Dieu, n'est pas Dieu. En Dieu, en effet, il n'y a pas d' « autre ». (305) Acte et puissance sont des divisions de l'être concernant l'être créé dans son ensemble. Or, être est l'acte premier, est la première division. Dans l'intellect, en Dieu, il n'y a pas de division.

<sup>139</sup> Cf. *6P* : SS IV, point 1, chp. 1, p. 7, n. 20.

donne à voir son unique composant : le rien ou le néant, réduisant l'*Ungrund* à une ombre ou un fantôme, voire, Böhme surenchérisant ainsi sur sa propre définition du néant, à moins qu'une ombre, tout au plus à une lueur dans un miroir :

« Also ist uns erkenntlich, daß der ewige Ungrund ausser der Natur eine Wille sey, gleich einem Auge, da die Natur darinnen verborgen lieget : gleich einem verborgenen Feuer, das nicht brennet, das da ist, und auch nicht ist : Es ist nicht ein Geist, sondern eine Gestalt des Geistes, als der Schiemen im Spiegel, da alle Gestalt eines Geistes im Schiemen oder Spiegel ersehen wird, und ist doch nichts, daß das Auge oder Spiegel sehe ; sondern sein Sehen ist in sich selber, denn es ist nichts vor ihm, das da tiefer wa(e)re. Es ist gleich einem Spiegel, welcher ein Behalter des Anblicks der Natur ist, und begreiffet doch nicht die Natur, und die Natur auch nicht den Schiemen des Bildes im Spiegel »<sup>140</sup>.

L'absence de dualité est telle, que l'œil ou le miroir doit être son propre voir ou son propre reflet, puisqu'il n'y a rien qui puisse se refléter ou qu'il puisse contempler dans ce miroir qui le définit. L'unité caractérisant l'*Ungrund* fait que le voir et l'objet du voir se confondent.

Le drame naît de ce que Böhme, avant que d'en passer à la nature de l'*Ungrund*, généralisant quelques lignes plus tôt ce qu'est une volonté dépourvue d'essence, voit en celle-ci une impuissance, voire une impossibilité, une absence de vie équivalent à la mort :

« Denn wir verstehen, daß ein ieder Wille, ohne die Erweckung der Feurigen Essentien eine Unvermo(e)genheit ist, gleich als stumm ohne Leben, da keine Fu(e)hlung, Verstand noch Wesenheit innen ist : denn er gleichet sich nur einem Schatten ohne wesen, denn er hat kein Fu(e)hrer, sondern er ersincket, und la(e)st sich treiben und fu(e)hren, gleich einem todten Wesen, als solches an einem Schatten zu ergru(e)nden ist, der ohne Essenz gefu(e)hret wird »<sup>141</sup>.

<sup>140</sup> Id., pp. 4-5, n. 9 : Ainsi, nous voyons que le Sans-Fond éternel hors de la nature est une volonté, semblable à un œil, dans lequel la nature se tient cachée ; tel un feu caché qui ne brûle pas, qui est là, et aussi n'y est pas : Ce n'est pas un esprit, mais une forme de l'esprit, comme la lueur dans le miroir, où l'on voit toutes les formes d'un esprit dans la lueur ou dans le miroir, et où il n'y a pourtant rien que l'œil, ou le miroir, puisse voir ; mais son voir est en lui-même, car il n'y a rien devant lui qui soit plus profond ici. C'est comme un miroir qui est un réservoir de l'aspect de la nature, et il ne saisit pourtant pas la nature, tout comme la nature ne saisit pas la lueur de l'image dans le miroir. Le penchant de Böhme pour le vocabulaire à double sens est encore confirmé ici, puisque *Schiemen* signifie tout aussi bien ombre que lueur.

<sup>141</sup> Id., n. 3 : Car nous comprenons que chaque volonté, sans le réveil des essences ignées, est une impuissance, comme muette et sans vie, là où il n'y a ni sensibilité, ni intelligence, ni substantialité : car elle ressemble simplement à une ombre sans être, car elle n'a pas de guide, mais elle sombre et

Une telle volonté est muette (*stumm*) et sans vie<sup>142</sup>. Böhme se révèle fin littéraire dans cette tragique description de ce qui, ayant à peine l'épaisseur de l'ombre, coule et se laisse entraîner tel un poids mort. La conception paracelsiste de la vie comme sensibilité en est la toile de fond.

Mais la mesure de cette tragédie est à prendre dans sa projection sur l'*Ungrund* divin. Böhme procède lui-même à cette mise en parallèle, en passant directement de ces généralités à une constatation qu'introduit une conjonction de subordination à valeur causale (*so denn*, « et puisque ») : la première volonté est un Sans-Fond semblable à un rien éternel<sup>143</sup>. Miroir sans reflet, réduite à être elle-même son propre reflet, il lui faut trouver quelque chose qui emplisse son miroir et la reflète. La définition même de l'*Ungrund* comme néant rend nécessaire ce désir de révélation, mieux le contient. Le néant, parce qu'il n'est rien, implique le désir, qui privation, est lui-même un rien ; le rien appelle le quelque chose (*Etwas*), l'*Ungrund*, le *Grund* :

« Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht ; Dann das Nichts ist eine Sucht nach Etwas ; Und da doch auch Nichts ist, das Etwas gebe ; sondern die Sucht ist selber das geben dessen, das doch auch ein Nichts ist, als bloß eine begehrende Sucht »<sup>144</sup>.

On se rappelle les réflexions d'Émile Bréhier sur l'équivoque attachée à l'être comme au néant : ce dernier mis à l'origine du mouvement de création, on se retrouve confronté au problème de la valeur à lui accorder : est-il un rien absolu, ou bien un rien riche de tout, en puissance de tout ? La réponse de Böhme contourne la difficulté : pour lui l'essence du rien implique la reduplication du même à partir du même, qui par conséquent demeure un rien : le rien est par essence désir, c'est-à-dire vide. Mais puisqu'en dehors de ce rien, il n'y a rien, il précontient donc le tout, lequel est identique au rien.

Le terme choisi pour exprimer ce désir, et que Saint-Martin rend par le néologisme d'*attract*, possède la même pluridimensionalité que les concepts de *Quelle* et de *Qual* : *Sucht*, c'est à la fois un désir irréprouvable, presque une dépendance (selon le sens mo-

---

se laisse entraîner et conduire comme un être mort, tout comme on voit cela à une ombre qui est conduite sans essence.

<sup>142</sup> Cf. id., n. 4 ; n. 5.

<sup>143</sup> Id., n. 7 : « So denn der erste Wille ein Ungrund ist, zu achten als ein ewig Nichts... ».

<sup>144</sup> *IhM* : SS IV, texte 1, p. 97, n. 1 : Le Sans-Fond est un éternel rien, et fait cependant un éternel commencement, c'est-à-dire un attract ; car le rien est un attract après le quelque chose ; et pourtant, là, il n'y a rien qui donne le quelque chose ; mais l'attract est lui-même l'acte de donner de ce qui est également un rien, en tant qu'un attract désirant.

derne de ce mot), mais c'est aussi, en appui au verbe *suchen* dont il dérive, une quête. Ces deux concepts, de désir et de quête, impliquent l'absence ou la privation, le manque. Ils sont synonymes du rien. Ce mouvement de reduplication n'est lui-même qu'une magie, un tour de passe-passe qui crée à partir du rien un quelque chose qui demeure un rien. L'attract fait une volonté. La volonté elle-même, en tant qu'éternel vouloir par essence, est toujours vide. C'est là la première détermination de l'*Ungrund*, un rien (*Ungrund*) que définit le rien (la volonté de reduplication de l'*Ungrund*).

Cette volonté, il faut se la représenter comme un esprit (*Geist*), non au sens médiéval du terme, non plus ici comme une allusion à ce qui, dépourvu de substance, est fantômatique, mais comme une pensée, volonté de quelque chose, qui s'élance, devient le chercheur de l'attract. Soulignant le caractère dynamique de la volonté et du désir, Böhme peut subsumer à la première la notion également dynamique de *Geist*, synonyme de pensée.

La volonté est donc à la fois cet attract (puisque, l'*Ungrund* étant un rien, tout est régi en lui par la loi de l'identité) mais diffère en même temps de cet attract, dont elle est le chercheur et le trouveur. La volonté naît donc de l'attract (*die Sucht*), qui est sa mère, mais dépasse celui-ci en devenant son maître : l'attract est magie (l'opération) et la volonté (*der Wille*) le mage (*magus*, sujet de l'opération)<sup>145</sup>. Dans leur réalisation, cause et effet, premier et second, sujet et objet s'inversent. Ce qui est causé dépasse toujours la cause dans laquelle il s'originise, en ce qu'il en est l'entéléchie et la révélation. Révélation, ce qui est causé est donc, dans ce sens, également dit esprit ou entendement (*Verstand*) par rapport à son origine non développée, non connue, donc muette, sans intelligence :

« Jetzt wird erkant, daß die Sucht eine Magia ist, und der Wille ein Magus, und daß der Wille gro(e)sser ist als seine Mutter, die den giebet : dann er ist Herr in der Mutter, und wird die Mutter fu(e)r stumm erkant, und der Wille fu(e)r ein Leben ohne Ursprung ; und da doch die Sucht eine Ursache des Willens ist, aber ohne Erkenntnis und Verstand, und der Wille ist der Verstand der Sucht »<sup>146</sup>.

<sup>145</sup> Le français rend difficile la compréhension de ce jeu entre principe masculin (intelligent) et féminin (matériel ou substantiel, sans intelligence) dans la mesure où il inverse les genres : *Sucht* est en effet en allemand du féminin, *Wille* du masculin.

<sup>146</sup> *IhM* : SS IV, texte 1, p. 98, n. 2 : Là, on reconnaît que l'attract est une magie et que la volonté est un mage, et que la volonté est plus grande que sa mère qui la donne : car elle est un maître dans la mère et la mère est reconnue comme étant muette et la volonté comme une vie sans origine ; et là cependant l'attract est une cause de la volonté, mais sans connaissance et sans intelligence et la volonté est l'intelligence de l'attract.

Cette dialectique du maître et de l'esclave, qui repousse face à face cause et origine, principe matériel et spirituel, vie et esprit, permet le maintien du statut de l'*Ungrund* comme un rien sans origine, c'est-à-dire une liberté. Il se confond avec l'éternelle volonté, qui est spirituelle, et non avec l'attract qui est matériel. Celle-ci est libre de l'attract, mais non l'attract de la volonté<sup>147</sup>, qui trouve en lui uniquement le moyen de se réaliser comme liberté.

On retrouve tout d'abord ici le niveau duel de la séparation entre la volonté (esprit) qui est Dieu et la nature sans intelligence qui est son produit. Cette séparation qui est une opposition fait que le mouvement interne à Dieu n'a cependant rien de ce qui caractérise sinon tout processus, il ne représente aucun changement, échappe au temps. La théogonie divine n'est pas à confondre avec l'idée de devenir. Au contraire c'est un commencement sans commencement, éternel, car éternellement reconduit. La manifestation de Dieu ne peut saisir celui-ci :

« Und also erkennen wir, was GOtt und Natur ist, wie es alles beydes von Ewigkeit ohne einigen Grund und Anfang ist, dann es ist ein immer ewigwa(e)hrenden Anfang : Es anfa(e)ngt sich immer und von Ewigkeit in Ewigkeit, da keine Zahl ist, dann es ist der Ungrund »<sup>148</sup>.

Mais cela signifie qu'elle est tout à la fois en lui, car son double, et hors de lui, car son reflet, son antagoniste. Le Sans-Fond, dans son désir de se connaître par le biais de la duplication, n'a fait que tomber dans la dualité de la nature tournée vers l'extérieur et de l'esprit qui, voulant se connaître est tourné vers l'intérieur :

« So dan also von Ewigkeit zwey Wesen sind gewesen, so ko(e)nnen wir nicht sagen, daß eines neben dem andern stehe, und sich fasse, daß eines das ander ergreiffe ; und ko(e)nnen auch nicht sagen, daß eines ausser dem andern stehe, und eine Trennung sey, nein : sondern also erkennen wirs, daß das Geist-Leben in sich hinein gewandt stehet, und das Natur-Leben aus sich und vor sich gewandt stehe »<sup>149</sup>.

<sup>147</sup> Id., texte 3, p. 98, n. 1 : « So dann also der ewige Wille frey ist von der Sucht, und aber die Sucht nicht frey ist von dem Willen, dann der Wille herrschet u(e)ber die Sucht ; So erkennen wir den Willen fu(e)r die ewige Allmacht ».

<sup>148</sup> *IhM* : SS IV, texte 4, p.100 , n. 9 : Et ainsi nous reconnaissons ce que Dieu et la nature sont, comment tous deux sont depuis l'éternité sans aucun fond et commencement, car c'est un commencement toujours éternellement continu. Il commence toujours d'éternité en éternité, puisqu'il n'y a pas de nombre, car c'est le Sans-Fond.

<sup>149</sup> Id., texte 5, p. 101, n. 1 : Par conséquent, puisqu'il y a eu de toute éternité deux êtres, nous ne pouvons pas dire que l'un se tienne à côté de l'autre et se saisisse de façon à ce que l'un saisisse l'autre ; et nous ne pouvons pas dire non plus que l'un se tienne en dehors de l'autre, et qu'il y ait une

### Chapitre III

Dans l'opposition de ce mouvement centrifuge et centripète, Böhme retrouve l'image de la roue partant de tout côté<sup>150</sup>. Mais l'esprit demeure « enceint »<sup>151</sup> de ce désir de se connaître, c'est-à-dire de lui-même. Retournant en lui-même, il fait une voix ou un son qui le révèle enfin. La dualité se change en trinité, où la première volonté est le père, sa propre reduplication son Fils, son fond, centre ou cœur :

« Und verstehen wir alhie innen das ewige Wesen der Dreyheit der Gottheit, mit der ungru(e)ndlichen Weisheit : Denn der ewige Wille, der das Auge fasset als den Spiegel, darin das ewige Sehen stehet als seine Weisheit, ist Vater ; und das ewige Gefassete in die Weisheit, das das Fassen einen Grund oder Centrum in sich selber aus dem Ungrunde in den Grund fasset, ist Sohn oder Hertze, denn es ist das Wort des Lebens, oder seine Wesenheit, darinnen der Wille mit dem Glast erscheint »<sup>152</sup>.

Quant au mouvement de retour de centre ou du Fils pour se connaître, il est l'esprit, qui est le chercheur et le trouveur, le son prononcé (*das Ausgesprochene*<sup>153</sup>) que le Père et le Fils prononcent au dehors, et que définissent tout à la fois l'extériorité de son engendrement, l'intériorité du mouvement qui le caractérise, et enfin l'intime extériorisation ou la révélation de l'essence cachée de l'*Ungrund* à lui-même :

---

séparation, non : mais nous reconnaissons donc que la vie de l'esprit se tient tournée en elle-même et que la vie de la nature se tient tournée hors d'elle et au devant d'elle-même. Id., n. 3 : « Und ist das Geist-Leben eine gantze Fu(e)lle des Natur-Lebens, und wird doch nicht ergriffen von dem Natur-Leben ; und das sind zwey Principia in einem Einigen Urstande, da iedes sein Mysterium hat, und seine Wirkung. Dann das Natur-Leben wirckt bis zum Feuer, und das Geist-Leben bis zum Licht der Glori und Herrlichkeit ».

<sup>150</sup> Id., n. 2 : « Da wirs dann zusammen einem runden Kugel-Rade vergleichen, das auf alle Seiten gehet ». Cf. également 6P : SS IV, point 1, chp. 1, p. 7, n. 19 « Also ist das Wesen der Gottheit an allen Enden und Orten in der Tiefe des Ungrundes, gleich als ein Rad, oder Auge, da der Anfang immer daß Ende hat, und ist ihme keine Sta(e)tte erfunden, denn er ist selber die Sta(e)tte aller Wesen, und die Fu(e)lle aller Dinge, und wird doch von nichts ergriffen, oder gesehen : denn es ist ein Auge in sich selber ».

<sup>151</sup> Cf. 6P : SS IV, point 1, chp. 1, p. 10, n. 40.

<sup>152</sup> Id., p. 6, n. 15 : Et nous comprenons là-dedans l'être éternel de la trinité de la déité, avec la sagesse sans fond : car la volonté éternelle, qui saisit l'œil comme le miroir dans lequel le voir éternel en tant que sa sagesse se tient, cette volonté est Père ; et ce qui est saisi éternellement dans la sagesse, là où le saisissement saisit un fond ou un centre en soi-même à partir du Sans-Fond dans le fond, est Fils ou cœur, car c'est le verbe de la vie, ou sa substantialité, dans laquelle la volonté apparaît avec l'éclat. Id., p.7, n. 20 : « Also verstehen wir, daß das Go(e)ttliche Wesen in Dreyfaltigkeit im Ungrunde, in sich selber wohne, und geba(e)hre Ihme aber einen Grund in sich selber, als das ewige Wort oder Hertze, welches das Centrum oder Ziel der Ruhe in der Gottheit ist ».

<sup>153</sup> Id., p. 6, n. 17.

« Und das In-sich-gehen zum Centro des Grundes ist Geist, denn es ist der Finder, der da von Ewigkeit immer findet, da nichts ist ; dieser gehet wiederum aus dem Centro des Grundes aus, und suchet in dem Willen. Jetzt wird der Spiegel des Auges, als des Vaters und Sohnes Weisheit, offenbar »<sup>154</sup>.

Ainsi pour Böhme, unité, dualité et trinité se conditionnent mutuellement : l'unité de l'*Ungrund* implique et précontient la dualité. Mais celle-ci, tout à la fois reduplication (identité) et séparation (différenciation), s'oppose alors à l'*Ungrund* tout en étant de l'*Ungrund*. Cette dualité insatisfaisante relance le mouvement et devient trinité, ou plutôt tri-unité ou déploiement trine (*Dreyfaltigkeit*) en impliquant un retour en elle-même qui est une révélation, une manifestation au dehors. En théologie trinitaire, on a donc le Père, le Fils et l'Esprit saint, en métaphysique, le Sans-fond ou la volonté, le fond ou le centre, l'esprit.

Et pourtant, tout ce processus de manifestation de l'*Ungrund* reste magique<sup>155</sup>, à l'image de celui-ci et des deux premiers principe qui le révèlent. Le mouvement de théogonie ici décrit est toujours hors de la nature, sans substantialité, ainsi que Böhme le déclare lui-même<sup>156</sup>. Cette première manifestation divine, toujours de l'ordre de l'esprit, alors que Böhme a défini la connaissance comme une sensibilité, n'est que le prélude au mouvement d'extériorisation divine qu'achève, pour reprendre le vocabulaire böhmien marqué au sceau de l'alchimie, le réveil des essences.

## 2. Présentation sommaire de la doctrine des sept qualités

Au fil de cette étude, il a été fait plusieurs fois mention de la doctrine des sept qualités développée par Böhme. En particulier son origine cabalistique, mais aussi ce qui la

---

<sup>154</sup> Id., n. 16 : Et le mouvement d'Aller-en-soi dans le centre du fond est esprit, car il est le trouveur, qui trouve là de toute éternité, là où il n'y a rien. Celui-ci sort à son tour du centre du fond et cherche dans la volonté. Alors, le miroir de l'œil, en tant que la sagesse du Père et du Fils, devient manifeste.

<sup>155</sup> Id., p. 8, n. 25 : « Und ist uns ietzt also zu verstehen, daß daß erste Principium im Urstande magisch sey, denn es wird im Begehren im Willen erboren : daher denn seine Sucht und Wiederwille zu geba(e)ren auch magisch ist, als nemlich das andere Principium zu geba(e)ren ». Id., n. 26 : « Und so es denn im 1sten und 2ten Principio nur als ein Geist, ohn begreiflich Wesen verstanden wird ».

<sup>156</sup> Cf. Id., p. 9, n. 30 : « Also ist uns zu verstehen das Wesen der tiefesten Gottheit ohne und ausser der Natur ».

sépare du système des Sephiroth, ont été mis en évidence. On a également insisté sur l'emprunt qu'elle fait à l'alchimie de son vocabulaire. La forme et l'origine mixtes qui la composent sont une des difficultés inhérentes à cette théorie. Il convient cependant d'en faire maintenant l'exposition systématique, afin non plus de mettre en exergue sa place dans l'histoire de la philosophie, mais de travailler son rôle au sein de la philosophie bohémienne. En effet, que lui revienne une position clef, et cela particulièrement au sein du mouvement théogonique allant de l'*Ungrund* au *Grund*, c'est ce qui ressort d'un passage du *Mysterium Magnum* :

« So ich aber alhier habe von den Gesta(e)lten der Natur (verstehet die Ewige) geschrieben, so solls darum nicht verstanden seyn, als wenn die Gottheit in Zahl und Maß stu(e)nde : seine Weisheit und Kraft in Go(e)ttlicher Eigenschaft ist ohne Ziel und Maß, unzehlich, unaussprechlich ; ich schreibe nur von den Eigenschaften, wie sich Gott hat durch die innere und a(e)ssere Welt offenbaret, welches die vornehmsten Gesta(e)lte seiner Offenbarung sind »<sup>157</sup>.

De la précision bohémienne ressort la difficulté de son entreprise : il entend tout à la fois conserver un concept traditionnel de Dieu comme unité au-delà de toute définition sans pour autant renoncer à son principe de la dualité comme marque de la perfection. Il place ainsi la déité sous le sceau du mouvement pour l'en retirer aussitôt, opérant une distinction entre l'essence divine inaltérable et sa manifestation : plus clairement, ce qui est un ne se connaît pas, n'est pas. Mais la révélation exige la dualité : celle du sujet et de l'objet. Cette nécessité métaphysique de la dualité comme condition sine qua non de la réalisation, de la vie, trouve une autre expression dans l'idée déjà mentionnée de faim métaphysique. On trouvera tous ces éléments, atonie de ce qui est un, contradiction vivifiante portée par une faim incoercible, déjà harmonisés dans un extrait du *De tribus principiis* :

« Wir verstehen, daß ausser der Natur eine ewige Stille und Ruhe sey, als das Nichts ; und dann verstehen wir, daß in dem ewigen ichts ein ewiger Wille ursta(e)nde, das Nichts in Etwas einzufu(e)hren, daß sich der Wille finde, und sein Suchen ist eine Be-

<sup>157</sup> *MM* : SS VII, chp. 7, pp. 38-39, n. 17 : si j'ai ainsi écrit sur les formes de la nature (à savoir celle Éternelle), il ne faut cependant pas comprendre ceci comme si la Déité se tenait dans le nombre et la mesure : sa sagesse et sa puissance dans la qualité Divine est sans but et sans mesure, indénombrable, ineffable ; j'écris simplement à propos des qualités par lesquelles Dieu s'est révélé à travers le monde intérieur et extérieur, ce que sont les formes les plus nobles de sa révélation. *Welches* est intraduisible grammaticalement en français, sinon au moyen de cette formule (ce que) prêtant à confusion. En fait, il renvoie en bloc à la relative le précédant, c'est-à-dire à la nature du mouvement de révélation divin.

gierde, und sein Finden ist der begierde Wesen, darinnen sich der Wille findet. Er findet nichts als nur die Eigenschaft des Hungers, welche er selber ist, die zeucht er in sich, das ist, er zeucht sich selber in sich und findet sich selber in sich »<sup>158</sup>.

On admirera ici la finesse de la construction métaphysique böhmiennne qui transpose avec audace au sein d'une dialectique de l'ontologie des éléments traditionnels empruntés à l'apophatique dionysienne. On ne peut également que s'arrêter devant la ressemblance avec la noétique eckhartienne de la formulation böhmiennne d'un mouvement de reduplication comme sui-révélation divine, processus qui est à la fois une réalisation et un dépassement de l'idée de la causalité par le biais d'une théorie de l'engendrement de soi-même en soi-même par soi-même.

Mais on voit également la limite de ce rapprochement philosophique, par delà l'égal audace des deux penseurs : Eckhart met à la base de sa métaphysique le modèle noétique du fonctionnement de l'intellect, dont l'essence est de faire retour sur soi-même. Et son Dieu est défini comme unité et intellect. Böhme lui considère que c'est l'essence de la volonté, définie comme un désir de quelque chose, qui rend le mieux le paradoxe de la nature divine. Il voit également en la déité l'Un en face duquel il n'y a rien, l'Un qui est tout. Mais cet Un est du coup égal à rien. Il est donc la volonté de quelque chose devenue concrètement désir de quelque chose. La volonté divine est nécessairement vide. Elle appelle donc la dualité, une dualité qui est ici une reduplication. Cette dualité a son assise technique dans la théorie des sept qualités, indifféremment appelées *Gesta(e)lten, Eigenschafte, Quellen, Quellgeister*.

Cette hésitation qui consiste à soumettre la Déité à un mouvement tout en l'en dédouanant, ce flottement entre une interprétation y voyant audacieusement un mouvement intra-divin, et une autre explication rejetant ce processus du côté du naturel, ne peut uniquement se résoudre chronologiquement : ainsi le processus serait restreint au domaine de la nature dans l'œuvre de jeunesse de Böhme, se voulant simple explication de la création et de la structure duale (le bien et le mal) et ternaire du monde (monde de la lumière, des ténèbres, d'ici-bas, ou encore naissance divine, sidérique, élémentale), pour se déplacer vers le centre divin dans les ouvrages plus tar-

---

<sup>158</sup> 3P : SS II, chp. 2, p. 10, n. 7: Nous comprenons qu'il subsiste hors de la matière un silence et un calme éternels, comme le rien ; puis nous comprenons que dans l'être éternel une volonté éternelle prend sa source, afin d'introduire le rien dans le quelque chose qui se trouve dans la volonté, et son chercher est son désir, et son trouver est l'essence du désir, dans laquelle la volonté se trouve. Elle ne trouve rien à part la qualité de la faim, qu'elle est elle-même, elle l'attire en elle, autrement dit elle s'attire elle-même en elle-même et se trouve elle-même.

difs. Cette explication est certes également juste mais recouvre du voile de la facilité ce qui reste un des paradoxes dont l'auteur reste douloureusement conscient. On peut lire ainsi la même hésitation dans notre citation précédente tirée du *Mysterium Magnum*, œuvre plus tardive et profondément mûrie. Ce paradoxe, sans doute faut-il le reconduire au désir de Böhme de demeurer fidèle à une certaine orthodoxie pendant qu'il fait siennes les théories alchimiques et cabalistiques alors en cours.

Une autre difficulté surgit ici si l'on considère le caractère en apparence redondant de la systématique böhmiennne. Trois schémas semblent en effet ici se superposer : ceux duaux et ternaires, et celui septuple, qu'il semble épineux de vouloir harmoniser avec les deux autres. Ainsi Koyré ne voit-il dans le schéma des sept qualités qu'un rajout rendant bancal tout l'édifice<sup>159</sup>. Quant à l'apparente polymorphie de ce schème numérique, qui semble se répéter à tous les niveaux des mondes böhmiens, elle se résout dans l'unité supérieure de la philosophie du microcosme et du macrocosme propre au XVII<sup>e</sup> siècle et dans le principe de la triplicité. Ainsi le retrouve-t-on répété au niveau théogonique, astrologique ou mythologique, et physique. Il est bien évidemment le corps de l'explication de l'œuvre biblique des six jours, comme il forme la substance de l'enseignement sur l'engendrement des métaux et des couleurs. Là encore, rien que de très traditionnel au sein de l'Allemagne baroque.

De fait, pour aussi problématique que reste la localisation de la théorie des sept qualités au sein de la théosophie böhmiennne, elle n'est pas moins la pierre d'angle de chacun des ouvrages de Böhme, mis à part ceux polémiques, étant reprise telle quelle quant au nombre des qualités, leur nom, leur ordonnancement et le caractère réciproque de leur mode d'engendrement<sup>160</sup>. Tout au plus Böhme en a-t-il modifié les appellations : les *Quellgeister* de l'*Aurore Naissante* sont devenus des qualités, *Eigenschaften*, des formes, *Gesta(e)lte* dans le *Mysterium Magnum*. Elle est enfin systématisée dans trois tableaux, l'un, déjà mentionné, contenu dans les *Tabulae Principiorum*<sup>161</sup>, l'autre également cité dans la *Clavis*<sup>162</sup>, le troisième dans l'Épître 47<sup>163</sup>. Aussi nous bornerons-nous à retracer l'exposition qui en est faite aux chapitres 4, 5 et 6 du

<sup>159</sup> A. Koyré, op. cit., p. 380.

<sup>160</sup> La théorie des sept qualités structure les onze premiers chapitres de l'*Aurore naissante*. Cf. également 3P : SS II, chp. 1-3, pp. 9-24 ; Cl : SS IX, VIII, pp. 85-87, n. 25-37 ; IX, 87-96, n. 38-80 ; Le point X en reprend l'exposition dans l'optique des sept jours de la création : pp. 96-100, n. 81-95.

<sup>161</sup> Tab : SS. IX, p. 62.

<sup>162</sup> Cf. Cl : SS IX, addendum à la p. 109.

<sup>163</sup> Ep 47 : SS. IX, pp. 195-196.

commentaire bohémien de la Genèse<sup>164</sup>, sans pour autant négliger la confirmation apportée à cette description par d'autres écrits de Böhme.

### 3. Exposition méthodique

Ces sept qualités ont pour nom : *Herbe* (astringent) ou *Begierde* (désir), *Bitter* (amer) ou *Stachel* (aiguillon), *Angst* (peur), *Feuer* (feu), *Licht* (lumière), *Schall* (son), et *Wesen* (être) ou *Natur* (nature). Une première remarque est que, loin d'être un rajout aux schémas dual et ternaire, elles en tirent leur dynamique : leur distribution s'organise de façon trinitaire et duale. Le schème septénaire n'est que l'application pratique, le développement de la théorie des deux et des trois principes. Première et deuxième qualité s'opposent et se réalisent dans une troisième qui est leur produit, tout comme le père engendre et combat tout à la fois le fils, son image, ou reflet et du même coup son opposé.

Ce qui sous-tend ce schéma d'interprétation, c'est le processus visuel : la vision requiert l'opposition dramatique du miroir qui fait face et reflète, et du sujet plein du désir de se connaître<sup>165</sup> ; l'image est leur produit à tous les deux. Ainsi la première qualité, née du désir de l'*Ungrund*, muet, de se connaître, est-elle une matrice, nature, vie sans intelligence, définie à l'orée du chapitre 3 comme dureté (*Hartigkeit*), ténèbres (*Finsternis*), comme étant à l'origine de la sensation (*Findlichkeit*). Mais désir vide, désir du rien puisqu'il n'y a rien, elle se replie sur-elle-même, devient compaction, engendrant ainsi son double et son opposé, la seconde qualité.

Celle-ci porte le nom qui décrit son action : elle est comme un aiguillon harcelant la première qualité, voulant s'échapper, comme le fils veut échapper au père auquel il est pourtant lié.

Ainsi, l'aiguillon brise la dureté, c'est-à-dire la compaction, et entraîne dans cette matrice indéterminée qu'était la nature ou le désir une première différenciation (*Schiedlichkeit*) et avec elle la sensibilité (*Empfindlichkeit*). C'est donc implicitement

---

<sup>164</sup> Le chp. 3 expose les quatre premières qualités, le chp. 5 la cinquième et la sixième, et le sixième la septième et ultime qualité.

<sup>165</sup> Cf. *IhM* : SS IV, p. 102, Texte 5, n. 7 : « Und da es alsdann die Sucht ergreiffet, (verstehe den Spiegel) und in seine Imagination fu(e)hret, und befindet, daß es nicht seines Lebens ist. Da dann die Wiederwa(e)rtigkeit entstehet und der Eckel, daß die Sucht will wegwerfen den Spiegel, und kann doch auch nicht ».

du motif de l'engendrement dont Böhme fait ici usage, lui conférant philosophiquement un statut opératoire, avec cette description de la douleur causée par l'aiguillon se débattant pour sortir de la première qualité. On voit ici aussi l'intrication des deux modèles trinitaires et duels dans celui septénaire :

« Es ist alhie wie Vater und Sohn : der Vater will stille und hart seyn, und der Stachel, als sein Sohn, zeucht im Vater, und machet Unruhe ; das kann der Vater, als die Herbigkeit, nicht erdulden, und zeucht viel heftiger in der Begierde an sich, den ungehorsamen Sohn zu halten und einzuschliessen, dadurch der Sohn nur sta(e)rcker im Stachel wird »<sup>166</sup>.

De cette lutte entre deux éléments opposés, l'aiguillon vif et le désir qui est dureté, compaction, naît le mouvement et la sensibilité, engendrés tous deux dans la contradiction, sous le choc de deux désirs différents : le désir qui resserre, alourdit, confère l'être, et l'aiguillon qui harcèle et veut toujours s'enfuir, tous deux se combattant l'un et l'autre, mais, issus l'un de l'autre, ne pouvant se séparer. L'aiguillon est comme une contre-volonté (*Widerwille*) à la volonté, dont elle est l'exact contraire, agitation (*Unruhe*), quant la première est le silence ou le calme (*eine Stille*)<sup>167</sup>.

Ce mouvement contraire fait comme une roue tournoyante éternellement<sup>168</sup> et engendre la douleur comme première sensation. Cette douleur, produit du combat des deux premières qualités, est la troisième qualité, séparation (*Schiedlichkeit*), sensation (*Fu(e)hlichkeit*), origine des sens et de l'affectivité (*Gemu(e)the*), de la différenciation (*Unterschiedlichkeit*) et commencement des essences (*Anfang der Essentien*)<sup>169</sup> :

« Die Angst-Quall wird also verstanden : Die herbe Begierde die fasset sich, und zeucht sich in sich, und macht sich voll, hart und rauhe ; so ist das Ziehen ein Feind der Ha(e)rte.

<sup>166</sup> *MM* : SS VII, chp. 3, p. 13, n. 11 : Il en est ici comme d'un père et d'un fils : le père veut être tranquille et dur, et l'aiguillon comme son fils, pénètre dans le père et y cause du trouble ; cela, le père comme amertume, ne peut le tolérer, et tire beaucoup plus violemment dans le désir en soi, afin d'enfermer et de garder le fils rebelle, par où le fils ne fait que se fortifier dans l'aiguillon.

<sup>167</sup> Cf. *3P* : SS II, chp. 2, p. 11, n. 10 : « So wird der erste Wille zur Begierde gantz strenge und ein Hunger ... ; dann also findet er sich jetzt aus dem Nichts in Etwas, und das Etwas ist doch sein Widerwille, dann es ist eine Unruhe, und der freye Wille ist eine Stille ».

<sup>168</sup> On trouve déjà ce terme de roue employé dès la deuxième œuvre de Böhme, *3P* : SS II, chp. 2, p. 11, n. 9 : « Also will der Stachel u(e)ber sich und quericht, und mag das doch nicht vollbringen, dann die Herbigkeit als die Begierde ha(e)lt ihn, so stehet er gleich einem Triangel und Creuz-Rade, das (weil er nicht von der Sta(e)tte welchen kann) drehend wird ». Cf. également *6P* : SS IV, point 1, chp. 1, texte 2, p. 14, n. 67.

<sup>169</sup> Cf. *MM* : SS VII, op. cit., chp. 3, p. 14, n. 12.

Die Ha(e)rte ist haltend, und das Ziehen ist fliehend ; Eins will in sich, und das Ander will aus sich : So es aber nicht voneinander weichen oder sich trennen kann, so wirds ineinander gleich einem drehenden Rade ; Eins will u(e)ber sich, das Ander unter sich »<sup>170</sup>.

Le terme choisi pour définir ce qu'est la troisième qualité est typique du style böhmien : tout à la fois jeu de mot et redondance, on peut tout aussi bien traduire *Angst-Qual* par le tautologisme torture de la peur, qui décrit la nature de la troisième qualité, ou par source de la peur (en appui à *Quelle*). Ce que sont les qualités, mais aussi le fondement de la compréhension bohémienne de tout ce qui existe, est ainsi mis en évidence : le jeu des qualités est mouvement perpétuel, idée aussi bien contenue dans le terme de *Qual*, que dans celui de peur qui implique la fuite.

Remarquons qu'à ce niveau déjà un nouveau schéma vient se greffer sur cette description, mais en filigrane seulement, Böhme parant anodinement le début de chaque paragraphe d'un signe astrologique. Par là, il anticipe sur les autres niveaux de validité de la théorie des sept qualités, que l'idée de correspondance maintient ensemble. On trouve dans l'Épître 15 ainsi que dans la *Clavis* une liste des qualités, semblablement agrémenté de signes astrologiques<sup>171</sup>.

Ainsi Böhme adjoint-il à la première qualité le signe astrologique de Saturne, qui, héritant des fonctions et qualités du Kronos grec, est bien à l'origine mythologique de tout, mais tout comme Kronos, sombre, violent, stérile dans son désir d'hégémonie. L'aiguillon, quant à lui, se range sous le signe de Mercure. Artisan de la différenciation, il est le germe de la vie vénéneuse ou principielle (*Gift-Leben*), le terme de *Gift*, en un jeu de mots analogue à celui de *Qual-Quelle*, se pouvant aussi bien traduire par venin que par principe, ce qui met l'accent tout à la fois sur sa dimension également violente et sur sa nature de principe ou qualité. Enfin à la troisième forme sont attribués les signes opposés de Vénus (l'amour), et de Mars (la guerre) dans un effort pour symboliser la dualité dont elle est issue et qui forme cette « roue de l'angoisse » déjà mentionnée. La présence insolite de Vénus, symbole positif de l'amour, au sein de cette roue terrible, esquisse le fait que cette dernière, tout en se refermant sur elle-

---

<sup>170</sup> Id., pp. 14-15, n. 15 : On explique ainsi ce qu'est la qualité de la peur : le désir amer se saisit en lui et s'attire en lui et se remplit, se fait dur et rêche ; aussi le tirement est-il un ennemi de la dureté. La dureté est contenante, le tirement est fuyant ; l'un veut rentrer en soi et l'autre veut sortir de soi : Comme cela ne peut cependant s'éviter ou se séparer, cela devient l'un dans l'autre comme une roue tournante ; l'un veut aller au-dessus de lui et l'autre en dessous.

<sup>171</sup> Cf. *Ep 15* : SS. IX, pp. 64-65, n. 11-16. *Cl* : SS IX, addendum p. 109.

même, est néanmoins grosse d'un désir opposé d'ouverture, d'un besoin de sortir de ce mouvement circulaire, pour reprendre ici le vocabulaire spécifique de *6 Points Théosophiques*<sup>172</sup>.

À l'évidence, cette roue reproduit en elle le schème de la trinité. Ainsi la première qualité saturnale est le Père, et l'aiguillon le Fils. Cette seconde assimilation est confortée par le fait que Böhme inféode à cet aiguillon le dieu Mercure : il est l'artisan (*Werckmeister*) de la différenciation, tirant par là la première qualité hors de cette stérilité qui, comme Saturne, l'entachait. Ce faisant, Böhme reprend à son compte une vision empruntée à la médecine paracelsiste attestant le fait que « *la vie sort de la mort, et ainsi la mort doit être une cause de la vie* »<sup>173</sup>. Enfin, l'affectivité, manifestation de la peur, de la douleur et du mouvement angoisseux résultant de l'antagonisme des deux premières qualités, symbolise le Saint-Esprit, traditionnellement lien unissant le Père au Fils.

La quatrième qualité est le feu, ou embrasement (*Feuersanzu(e)ndung*), qui est triplement symbolisé, c'est-à-dire qu'il réunit en lui une fois de plus des qualités contraires, celle de Mars et celle du soleil, analogon du jour ou par extension de la lumière. Quant au troisième signe, un triangle, il est un symbole de la trinité, ici de cette roue dont il s'agit de sortir. Le feu est donc une qualité médiane, dont la propriété est de faire basculer la roue de l'angoisse du côté du positif, ce à quoi son triple signe astrologique fait allusion dans sa contradiction. Le feu est aussi en alchimie l'élément purificateur, indispensable au détachement de l'or de sa gangue de matière. Il est ce qui consume, ce qui détruit, mais aussi ce qui transforme et bouleverse, ce qui meut donc<sup>174</sup>. Pour Böhme, c'est là la première manifestation de la vie :

« In der 4ten Gestalt, als im Feuer und Licht, wird erst das wahre Leben offenbar ; Im Feuer das natu(e)rliche, und im Licht das o(e)lische, geistliche, und in der Kraft des Lichtes das Go(e)ttliche versta(e)ndliche »<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> Cf. *6P* : SS IV, point 1, chp. 1, p. 10, n. 40 : « Also zeucht der Wille je mehr in sich und wird seine Schwa(e)ngerung je gro(e)sser » ; id., pp. 11-12, n. 48 : « Als er [der Wille] dann nicht fliehen kann, auch nicht u(e)ber sich steigen, so wird er drehend als ein Rad ».

<sup>173</sup> Id., p. 15, n. 68 : « Und auf dem andern Theil gehet das Leben aus dem Tode, und der Tod muß also eine Ursache des Lebens seyn ».

<sup>174</sup> Si essentielle est la place que Böhme accorde au feu au sein de sa théosophie que Koyré a pu dire, op. cit., p. 284 : « Böhme a doté la métaphysique d'un symbole nouveau. Il a, à la métaphysique de la lumière, substitué la métaphysique du feu ».

<sup>175</sup> *MM* : SS VII, chp. 3, p. 15, n. 19 : C'est seulement dans la quatrième forme, en tant que dans le feu et dans la lumière, qu'est manifeste la vraie vie ; dans le feu la vie naturelle, et dans la lumière celle, huileuse, spirituelle, et dans la force de la lumière, celle, divine intuitionnelle.

La quatrième forme n'est pas seulement feu – violence et mort –, elle est aussi lumière, qui vaut également comme métaphore de la connaissance : la vie pour Böhme est à prendre comme un savoir manifeste à soi-même, ou en termes hégéliens, comme concept réalisé. À l'inverse, on pourrait dire qu'il n'y a pour Böhme de connaissance qu'ancrée dans le sensible, naturelle. On retrouve ici le primat paracelsiste de l'expérience sensible sur la théorie et le savoir livresque.

Mais il semble que cette quatrième forme relève de l'aberration la plus totale, en ce qu'elle réunit en elle des éléments contradictoires. Comment peut-elle être feu et lumière, autrement dit ardent désir douloureux, mais aussi connaissance ou encore vie naturelle, – désir, souffrance – et enfin huile, ce dernier qualificatif allant de pair avec la douceur qu'elle évoque ?

Le feu est en effet décrit comme un éclair igné (*Feuerschrack*), dévorant (*verzehrlich*), engendrant la disjonction. Il est combustion, issu du désir, et se nourrit en le détruisant de l'être que le désir avait formé. Mais comme tel, et puisque tout, chez Böhme, n'est que reduplication, il est aussi la volonté qui devient mouvante, effective, manifeste. Or, celle-ci ne veut que s'approprier l'être qu'elle n'a pas et nourrir ainsi ce désir qu'elle est elle-même devenue. Partant, cette épreuve du feu est aussi la manifestation du Verbe qui auparavant était muet, la sortie du silence définissant la déité sans contradiction. La vie, réalisation de l'indéterminé, est révélation, parole donc, sortie du verbe. On retrouve chez Böhme abondamment développée une théorie du verbe parlant et du verbe parlé, qui n'est pas sans rappeler, en apparence du moins, certains passages eckhartiens du commentaire sur les paraboles de la Genèse<sup>176</sup> : « So spricht das Wort des Verstandes, welches sich ietzt im Feuer hat offenbaret, diese Kra(e)fte aus sich, als ein ietzt lebend und webend Wesen »<sup>177</sup>.

Ainsi s'explique que le feu puisse être dialectiquement, mais sans contradiction, vie naturelle – violence – et vie divine intuitionnelle. Il est aussi esprit, mais il ne l'est que comme résultat et non comme moteur ou cause de ce processus de sui-révélation ! Et parce qu'il est ce qui se meut, il est à l'origine de la vie. Encore ne l'est-il que comme mort, combustion, dévorement.

<sup>176</sup> Cf. Maître Eckhart, *In Gen. II* : LW I, p. 514, n. 47. Le contexte de la réflexion eckhartienne est cependant ici le problème de la causalité divine : Dieu engendre et ne crée pas à l'extérieur : En lui, l'engendrement (*facere*), l'acte de produire (*producere*) et le dire (*dicere*) sont identiques.

<sup>177</sup> *MM* : SS VII, chp. 4, pp. 21-22, n. 15 : Ainsi parle le verbe de l'entendement, lequel s'est à présent manifesté dans le feu, ainsi que les forces venant de lui, comme un être à présent vivant et se mouvant.

Comment expliquer alors que du feu sorte la douceur, l'huile spirituelle ? Nous ne ferons ici que livrer un embryon de réponse. À l'évidence, c'est le principe de contradiction qui joue à nouveau ici. Le feu ne peut se transformer en autre chose qu'en son contraire, puisque, consommant l'être, c'est lui-même, dans la mesure où il est issu du désir, qu'il consume. En mourant à lui-même, il tue sa propre violence.

Or, la mort de la douleur ne peut que signifier l'engendrement de la douceur, que symbolise l'huile, c'est-à-dire l'apaisement du feu. Ainsi le feu peut-il être à la fois nature et esprit, violence et douceur, amour et guerre. L'huile elle-même est héritière de cette double qualification. Substance, elle est la réunion de la nature et de l'esprit. D'un côté, elle se présente comme une eau née du trépas de l'être dans le feu ; elle est donc le *contrarium* de ce dernier, dont elle signifie en fait la mort. Mais cette eau naturelle n'est que le réceptacle de l'esprit, qui seul lui imprime une direction, un sens. Cet esprit qui à son tour « ouvre » la nature pour la rendre effective, c'est l'huile, spirituelle par conséquent, lumière douce, qui n'enlève au feu sa violence que pour en faire sienne la force vivifiante. Avec l'union du feu et de l'huile, au-delà de ce savoir qui ne se savait pas, ardent désir ténébreux, advient la connaissance effective : c'est-à-dire sensible, ou, si l'on considère le système d'équivalences propre à Böhme, la vie.

Böhme est donc conséquent en plaçant la quatrième qualité sous le signe de la dualité. Héritière évidente des trois qualités précédentes qui l'ont engendrée, elle est toute de contradiction, marquée au sceau de la douleur et faisant simultanément verser la roue de l'angoisse du côté de la lumière et de la douceur.

Une dernière remarque reste à faire : l'avènement du feu rend non seulement transparent la façon dont la doctrine des sept qualités est à placer sous l'égide du principe de la dualité, mais aussi combien le schème trinitaire la modèle en profondeur. Il ne s'agit pas seulement ici de distinguer entre les trois mondes, dans lesquels le cycle septénaire se renouvellerait : c'est cela même reliant chacune de ces qualités aux autres qui est trinitaire, ainsi qu'on l'a déjà vu avec la roue de l'angoisse.

Mieux, en ce qui concerne le feu, il est lui-même trine en son essence : l'élément naturel et celui spirituel, ici compris comme feu et huile, en engendrent un troisième, substance spirituelle, – substance étant toujours à comprendre chez Böhme en un sens presque matériel, en tant que réalité, un peu comme l'on parlerait en langage courant de quelque chose de substantiel. Cette substance spirituelle, en tant que vie (nature) divine intuitionnelle (esprit), en les unissant, leur est semblable, tel un porte-parole.

Ainsi se voit expliqué le fait que Böhme, à côté des signes astrologiques renvoyant à Mars et au soleil, ait dessiné un triangle, symbole de la trinité : Il renvoie au fait très concret que « *quand l'éclair ou frayeur jaillit, cela est alors un point, et fait dans l'œil un triangle* »<sup>178</sup>.

La cinquième qualité, malgré le travail d'épuration et de renversement accompli par le feu, reste sous l'emblème de la dualité. Symbolisée par le signe de Vénus, elle est lumière et désir d'amour (*Liebe-Begierde*). Issue de toutes les autres, elle porte encore l'empreinte de la violence, dont le terme de *Begierde* est un rappel. Mais si on la considère par différence avec la troisième qualité, s'impose ceci qu'elle en est bien l'exact contraire, comme une reproduction en miroir. La troisième forme se définissait en effet comme une angoisse de la torture (*Angst der Qual*), qui n'est que l'ombre négative du désir d'amour, par défaut ce que la cinquième qualité est positivement. Aussi Vénus est-elle pour Böhme la lumière douce, aimable, qui donne l'être<sup>179</sup>. Mais donnant l'être, elle est obligatoirement différente de l'être, précédant l'être, désir encore, et non ultime réalisation. Nous sommes bien hors de la roue de l'angoisse, mais non pas au bout du processus de manifestation divine dans l'être.

Si la cinquième qualité est caractérisée comme étant ce qui donne l'être, la sixième qui en est issue est appelée état originel de la vie (*Lebensurstand*). Le symbole qui l'accompagne est celui de Jupiter. Est-il besoin de rappeler que Jupiter, dans la mythologie romaine, est à l'origine de la création et que surtout il est emblématique de l'éclat et de la joie ? Or, la sixième qualité est définie comme « *l'entendement, le son, la parole de la Nature et tout ce qui résonne, que ce soit dans l'Animé ou l'Inanimé* »<sup>180</sup>.

Ainsi, le royaume de la joie naît de ce que l'intelligence se connaît en s'entendant plutôt qu'en se contemplant. Par ailleurs, on rappellera ici la signification que le cordonnier de Görlitz accorde à la parole, au son : c'est la parole ou le verbe qui réveille la vie dans l'être, sinon muet, non manifesté, donc non-être. La parole est l'être. Aussi la sixième qualité est-elle comprise comme l'entendement de la nature (*Natur-Verstand*). Elle est le verbe manifesté de la déité, car « dans le verbe était la vie et la vie était le verbe »<sup>181</sup>. En la sixième qualité, celles qui la précédaient et l'ont engendrée trouvent donc leur accomplissement. Dans la mesure où compaction et son, dureté et

<sup>178</sup> Id., chp. 4, p. 18, n. 2.

<sup>179</sup> Cf. id., chp. 5, p. 24, n. 1.

<sup>180</sup> Id., p. 26, n. 11 : « Die ist der Natur-Verstand, Schall, Rede und alles was lautet, es sey im Lebhaften oder Unlebhaften ».

<sup>181</sup> Jn 1, 4.

résonnance, sont interdépendants, toutes les cinq qualités sont présentes dans la sixième. Ainsi Böhme reprend-il en sa quintessence le mouvement d'engendrement de ces six premières formes :

« (1) Die Begierde macht harte, (2) Der Stachel bewegt, (3) Die Angst fassets in Essenß zum Unterscheid, (4) Das Feuer verwandelt die Grobheit des ersten gefasten Wesens in seinem Verzehren, in einen Geist oder Klang, (5) Welchen die Liebe-Begierde in ihrer Weiche und Sanfmuth wieder fasset, und zu einem Hall nach den Kra(e)ften formiret, (6) Und das gefassete oder geformirte ist der Lebens-Schall oder Verstand aller Unterschiedlichkeit »<sup>182</sup>.

Quant à la septième qualité, elle n'est que l'aboutissement de ce processus, le réceptacle où viennent se reposer les six formes enfin manifestes, effectives. Elle est ce royaume d'harmonie – au sens d'une harmonie des deux principes qui en sont la composante ou la teinture, *Tinctur* –, qui est la fin et l'être de Dieu. Pour Böhme, contrairement à Eckhart et à la philosophie médiévale issue du néoplatonisme, la dualité n'est jamais une déchéance, une chute de l'Un, mais est toujours supérieure à l'Un en ce qu'elle le réalise : « Also verstehen wir mit der siebenten Gestalt der ewigen Natur, das ewige Himmelreich, darinnen die Kraft GOTTes wesentlich ist, welches Wesen von Glanß und Kraft des Feuers und des Lichtes tingiret wird<sup>183</sup> ».

Böhme ne s'en tient pas à cette unique exposition du processus théogonique des sept qualités. Par deux fois, l'une à la suite de l'autre, il en reprend l'énumération. Bien que nommant la première de ces répétitions un ABC de ces qualités destiné à aider le lecteur, et que Böhme dispose là par amour de la simplicité (« *aus Liebe um der Einfalt willen* »)<sup>184</sup>, il faut voir dans cet abécédaire plus qu'une simple reprise, car, si la dénomination des qualités demeure la même, le champ de leur action varie insensiblement. L'intention bohémienne, au cours de ce premier inventaire, était de décrire « *comment la volonté du Sans-Fond s'introduit dans une nature et dans une forme* », pour reprendre l'intitulé du sixième chapitre du *Mysterium*. S'introduisant dans le

<sup>182</sup> MM : SS VII, pp. 27-28, n. 17 : (1) Le désir fait la dureté, (2) L'aiguillon meut, (3) la peur le saisit en essence en vue de la différence, (4) le feu métamorphose la grossièreté du premier être saisi dans son dévorement en un esprit ou timbre, (5) que le désir d'amour saisit à nouveau dans sa mollesse et sa douceur pour en former une résonnance selon les forces, (6) et ce saisissement ou cette formation est le son de la vie ou l'entendement de toutes les différences.

<sup>183</sup> Id., chp. 6, p. 31, n. 7 : Nous entendons donc par la septième forme de la nature éternelle, l'éternel royaume des cieux, où la force de Dieu est essentielle, et dont l'être est teinté par l'éclat et la force du feu et de la lumière.

<sup>184</sup> Id., chp. 6, p. 32, n. 13.

*Grund*, mieux, se donnant son propre *Grund*, le Sans-Fond se manifeste en se donnant un être.

Or, celui-ci ne peut manifester pleinement ce qu'est l'*Ungrund* : il est encore par trop spirituel. Par ailleurs, si on pousse la pensée de Böhme jusqu'à sa limite, on verra que, du fait même qu'il s'est formé en opposition à l'*Ungrund*, dont la nature est spirituelle (au sens alchimique du terme, où esprit, *Geist*, est ce qui est fluide, s'évapore : que l'on pense ici également à la polysémie de ce terme allemand que l'on peut aussi bien traduire par fantôme, c'est-à-dire une substance privée de matière), cet être ne peut en fait jamais rendre justice à ce qu'est l'*Ungrund*.

Mais du coup, ce processus de réalisation, en instaurant un hiatus entre le principe réalisateur et l'objet réalisé, semble s'apparenter à un mouvement perpétuellement relancé.

Du moins Böhme voit-il la nécessité pour les qualités divines de s'introduire « de nouveau dans une forme, en un degré extérieur », ou « en un être extérieur ». C'est là l'objet de cet ABC. Mais il est également pour le cordonnier l'occasion de réaffirmer le lien entre le motif septénaire et ceux duels et ternaires.

Ainsi, ces sept qualités sont « les sept esprits de Dieu », qui se manifestent « dans l'amour et la colère, dans le céleste et l'inférieur, ainsi que dans le royaume de ce monde »<sup>185</sup>. L'amour et la colère sont les deux principes dans lesquels la Déesse qualifie. Le céleste et l'inférieur, s'ils reposent bien sur la même instance de contradiction, sont pourtant plus qu'un rappel des deux précédents, et désignent en fait les deux royaumes du bien et du mal qui forment l'éternelle nature divine. La mention du « royaume du monde » confirme que c'est ici au triple mode d'engendrement divin qu'il est fait référence. Amour et colère sont donc un rappel de cette dualité des principes, essence de tout ce qui est. Le thème des trois mondes évoque le mode de manifestation trinitaire de tout ce qui veut réaliser son être : à savoir l'introduction des deux principes des ténèbres (le Père) et de la lumière (le Fils) en un troisième, de nature mixte, qu'ils engendrent et qui les révèlent tout à la fois.

Une troisième fois, Böhme choisit un angle différent, plus déterminé encore, pour relancer le processus de manifestation divin. Il considère à présent la procession des sept qualités dans leur action dans le monde extérieur, établissant un lien entre la nature éternelle, objet du premier schéma, et celle-ci, temporelle : ainsi la matrice temporelle (« *die Zeit-Geba(e)hrerin* ») est une image de l'éternelle matrice (« *der ewigen*

---

<sup>185</sup> *MM* : SS VII, chp. 6, p. 34, n. 21.

*Geba(e)hrerin* »), si bien que « *le temps est dans l'éternité* »<sup>186</sup>. Il suffit d'ailleurs de découper un corps (au sens physique de *corpus*), ainsi une pierre ou un métal, pour y retrouver, mêlées et agissantes en des degrés toujours divers, les sept qualités<sup>187</sup>.

Ainsi, se confirme ici le tragique du processus de théogonie divine, puisqu'il porte en lui-même sa propre impossibilité. La double équivalence posée par Böhme de l'Un comme immobilité et de la dualité comme vie et manifestation de la vie oblige l'*Ungrund* tout d'abord à se réaliser, ensuite à se réaliser en son contraire, ce que Böhme décrit en ces termes :

« Zum andern fu(e)hret sich der ungru(e)ndliche und Go(e)ttliche Verstand darum in einen a(e)ngstlichen Feuerwillen und Leben ein, auf daß seine grosse Liebe und Freude, welche Gott heisset, offenbar werde : Dann wenn alles nur Eines wa(e)re, so wa(e)re ihm das Eines nicht selber offenbar ; Aber durch die Offenbarung wird das ewige Gut erkant, und giebet eine Freudenreich : Sonsten so keine Angst wa(e)re, so wa(e)re ihr die Freude selber nicht offenbar, und wa(e)re nur ein einiger Wille, der tha(e)te nur immer ein Ding ; So er sich aber in Wiederwa(e)rtigkeit einfu(e)hret, so wird in dem Streit die Lust der Freuden zu einer Begierde, und zu seinem Liebe-Spiel, daß sie zu wircken und zu thun hat »<sup>188</sup>.

Si Böhme se sert ici du paradigme du connaître pour expliquer et justifier le processus de manifestation divine, sa définition même du connaître est à l'opposé de celle eckhartienne. Pour Eckhart le propre de l'intellect était l'unité, et la substance intellectuelle se définissait comme ce qui pouvait faire retour sur soi-même et comme l'unité du pensant et du pensé. En cela, Eckhart suivait Proclus<sup>189</sup> ou le *Liber de Causis*<sup>190</sup>.

<sup>186</sup> Id., p. 32, n. 10.

<sup>187</sup> Id., p. 35, n. 24.

<sup>188</sup> Id., chp. 3, p. 16, n. 22 : D'un autre côté, si l'intelligence divine s'introduit dans une volonté ignée angoisseuse et une vie, c'est afin que son grand amour et sa grande joie, qui s'appellent Dieu, deviennent manifestes : Car si tout n'était qu'Un, alors l'Un ne serait même pas manifeste à lui-même ; Mais par la révélation, le bien éternel est connu et constitue un royaume de la joie ; Sinon, s'il n'y avait pas d'angoisse, la joie ne serait même pas manifeste à elle-même, et s'il n'y avait qu'une volonté unique, celle-ci ne ferait toujours qu'une seule chose. Mais dans la mesure où elle s'introduit dans l'opposition, alors la volupté de la joie devient un désir et un jeu d'amour, qu'elle doit opérer et faire.

<sup>189</sup> Proclus, op. cit., prop. 167 : « Tout esprit se pense lui-même. Mais l'esprit primordial ne pense que lui-même, et en lui intelligence et intelligible sont numériquement un ».

<sup>190</sup> *Liber de Causis*, op. cit., cf. l'ensemble des propositions 109 et 110, p. 58 : « Omnis intelligentia intelligit essentiam suam » ; « Quod est quia intelligens et intellectum sunt simul ; cum ergo est intelligentia intelligens et intellectum, tunc procul dubio videt essentiam suam » ; prop. 124, p. 62 :

Pour Böhme le connaître implique la dualité du sujet et de l'objet, l'opposition qui délimite et la sortie hors de soi ou de son unicité. Or, l'*Ungrund* est un.

Cet hyperbolisme de la manifestation divine, si on ne peut le lire sous la plume du *Philosophus Teutonicus*, découle néanmoins inévitablement des principes mêmes d'une théosophie prônant, à l'encontre de ce qu'enseignait la théologie médiévale en général et Maître Eckhart en particulier, la supériorité de la dualité sur l'unité, ou encore le primat de la postériorité sur l'antériorité, de l'extérieur sur l'intérieur, de l'effet (perfection réalisée) sur la cause ou le principe. Ces conséquences, ce sera G. W. Leibniz qui les tirera, en infléchissant le sens du concept néoplatonicien de monade pour y voir une unité se développant en une infinité de figures.

## Conclusion

Si l'on devait faire l'histoire de l'histoire de la philosophie, on constaterait l'absence de tout travail comparatif sur la philosophie d'Eckhart et de Böhme, absence qui va pourtant de pair avec la réitération de leur parenté. La seule exception à cet étrange état de fait reste le travail de Donata Schoeller Reisch, paru en 1999, qui par le biais d'une étude sur l'humilité chez Eckhart et Böhme, tente de remettre à l'honneur cette vertu oubliée des modernes. Mais il ressort de la forme que prend cette tentative plus une confirmation de nos résultats – l'absence d'une influence notable du Thuringien sur le théosophe, l'impossibilité de poser par là une école de pensée allemande dont ces deux auteurs seraient l'alpha et l'omega – que leur remise en cause profonde.

D. Schoeller Reisch ne se livre pas en effet à une comparaison en tant que telle de Maître Eckhart et de Jacob Böhme. Il est vrai que son ambition n'est pas de faire de la philosophie de l'histoire. Bien au contraire, les deux expositions se succédant dans son travail prennent la forme de deux monographies indépendantes l'une de l'autre. Ce n'est que dans les quelques pages faisant office de conclusion que D. Schoeller Reisch tente une confrontation. Celle-ci reste cependant anhistorique. On n'y trouvera en effet nulle recherche d'une influence possible d'Eckhart sur Böhme, nul essai d'identification des sources du cordonnier, mais une simple mise à plat de leurs éthi-

---

« Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa » ; prop. 126 : « Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum : est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum ».

## Conclusion

ques, avec la constatation du profond hiatus séparant leurs systèmes métaphysiques, plus particulièrement dans leur conception de la Déité.

Donata Schoeller Reisch résume ces différences en faisant d'Eckhart le chantre d'une métaphysique de l'être, se limitant par là à l'ontologie des *Prologues* et du *Commentaire de la Genèse*, alors qu'elle définit, ainsi que nous l'avions fait, les spéculations böhmiennes comme reposant sur une métaphysique volontariste<sup>191</sup>. D. Schoeller Reisch peut donc tout juste conclure à une structure de pensée identique en arrière-fond, que symbolisent plus particulièrement l'idée éthique et ontologique du néant de la créature, et le thème de la naissance de Dieu dans l'âme, c'est-à-dire de la révélation divine<sup>192</sup>.

Les conclusions de D. Schoeller Reisch sont une dissonance face à l'unanime conviction d'une filiation entre Eckhart et Böhme. L'établissement de cette dernière repose sur une triple constatation : tout d'abord, l'usage commun aux deux auteurs de concepts bien déterminés, construits autour du champ lexical de l'abîme, et qui forment la clef de voûte de leurs systèmes métaphysiques ; ensuite sur le plan historique, un indubitable mouvement de translation d'au moins un niveau de la pensée eckhartienne, celui, communément défini comme mystique, de la naissance du Fils dans l'âme et de son pendant, la divinisation de l'homme, tout deux portés par le thème du délaissement ou du détachement spirituel ; enfin, en philosophie, le refus, propre aux deux auteurs, d'identifier Dieu à l'être, une option qui représente une exception remarquable dans une histoire de la philosophie définie comme une ontothéologie. Ce troisième élément sert d'assise à la reconstruction a posteriori d'une pensée philosophique allemande caractérisée comme une *Geistesphilosophie*. Accessoirement, on relèvera, quant au sens à accorder à cette catégorie historique et philosophique, un flou identique à celui établi pour le terme de mystique. Dans le contexte eckhartien, le terme de *Geist* serait un rappel du primat de l'intellect (*intellectus*). Chez Böhme, pour qui *Geist* est à comprendre comme ce qui est dépourvu de substantialité, on y lirait l'idée très « hégélienne » d'un Dieu compris comme un concept (en allemand *Begriff*, mais en latin également *intellectus*) se développant ou se réalisant extérieurement.

---

<sup>191</sup> D. Schoeller Reisch, op. cit., pp. 271-272 : « Les différences que l'on détecte dès le premier regard entre leurs conceptions de Dieu nous font conclure à des divergences que les contours très distancés de la comparaison effectuée jusqu'à présent ont dû cacher. Cette divergence apparaît lapidairement dans la différence des concepts centraux sur lesquels Eckhart et Böhme construisent le caractère du divin : „être“ et „volonté“ » (ma trad.).

<sup>192</sup> Id., p. 273.

Une mise à l'épreuve de cette affirmation passe donc obligatoirement par un examen aussi bien philologique et historique que philosophique. Et pourtant, on ne peut prétendre à l'exhaustivité quant à l'étude de la formation d'un concept, tout comme identifier toutes les étapes historiques jalonnant une *translatio studiorum* relève de l'impossible. De même, si une recherche philologique ou historique s'appuie sur des faits vérifiables, une interprétation philosophique, pour aussi proche des textes qu'elle soit, prête toujours le flanc à la discussion. L'usage de trois instruments de recherche différents augmente la fiabilité du résultat obtenu, chaque étape permettant d'éprouver la validité des deux autres.

Or, on a dû, dans ces trois cas de figure, tirer un bilan de recherche négatif. L'unique conception que partagent Eckhart et Böhme est bien celle de la naissance du Fils dans l'âme. Mais ce qui est un thème central de la prédication eckhartienne n'apparaît que secondairement dans l'œuvre de Böhme. Et encore convient-il même ici de faire une restriction, puisque si le thème de la divinisation de l'homme est bien présent chez Böhme, on n'y trouvera nulle trace de cette égale filiation de l'homme à Dieu, l'homme étant aux dires de Maître Eckhart par grâce ce que le Fils est par essence.

Ainsi, sur le plan philologique et historique, ces deux niveaux s'interpénétrant, on a conclu à l'impossibilité d'une transmission des concepts comme des idées. L'épisode luthérien en particulier s'est révélé ici essentiel. En philosophie, on constate la mise en œuvre de principes différents :

- le primat de l'un sur le deux pour Eckhart et inversement la supériorité de la dualité sur l'unité sans mouvement chez Böhme,
- la différence absolue de la cause et de l'effet chez le Thuringien, et le fait que l'effet n'est essentiellement que dans la cause ; chez le cordonnier, la qualité de perfection de l'effet par rapport à la cause dont elle devient par retournement l'origine, en ce qu'elle en est la manifestation (l'intelligence),
- l'opposition eckhartienne de l'être absolu et de l'être ou l'étant ceci-cela, qui sont pris dans une relation d'analogie ; en son lieu et place, la relation böhmiennne de l'*Ungrund* au *Grund*, le second étant la manifestation du premier ; en rapport avec ce dernier point, l'emploi par Eckhart de la relation d'analogie pour caractériser le rapport du créateur au créé, de la relation de corrélation univoque dans le cadre de l'identité du *grunt* divin et du *grunt* de l'âme ; à l'inverse le processus d'émanation propre aux Sephiroth et l'idée de correspondance réglant pour le *Philosophus teutonicus* l'ordonnement des trois mondes.

## Conclusion

Cette diversité dans les présupposés aboutit à l'assomption d'options philosophiques qui s'opposent radicalement : la plus éclatante de ces différences reste sans doute la définition de l'essence divine, intellectualiste chez Eckhart, volontariste chez Böhme.

Par ailleurs, là même où il y a argumentation commune, la différence des présupposés fait que les deux penseurs en arrivent à des conclusions qui s'opposent. Ainsi Eckhart et Böhme posent certes l'équivalence de l'être et du créé ou de la matière. Mais le premier y voit un mouvement de descente ou de décadence, le second une réalisation.

Du coup, les termes de l'être et du non-être, du *grunt* / *Grund* et de l'*abgrunt* / *Ungrund* se distribuent différemment. Chez Böhme le *Grund* et l'*Ungrund* s'organisent dialectiquement : le *Grund* est le but de l'*Ungrund* qu'il réalise en le matérialisant sur un mode trinitaire. L'*Ungrund*, dépourvu d'être, désire l'être qui est la vie. En termes scolastiques, il faudrait dire que l'être vient à l'essence, alors que pour Eckhart c'est l'essence qui descend avec tout ce qu'elle est dans l'être du créé. Mais dans la mesure où le terme même d'essence revêt une tout autre signification (alchimiste) chez Böhme, il faut corriger comme suit : c'est le réveil des essences qui vient actualiser, manifester, l'être sans-être divin.

La distribution de ces termes se complique chez Eckhart, puisque si ce dernier fait usage d'une dialectique, c'est en un sens conceptuel et non réel. Ainsi il identifie indifféremment Dieu à l'être et au non-être, à l'intellect ou à l'un, selon la perspective envisagée. De même, Dieu est aussi bien *grunt* qu'*abgrunt*, les deux termes étant en réalité des synonymes, leur équivalent latin étant pareillement *abyssus*. Cependant, il ne leur accorde jamais une signification matérielle : le *grunt* pris aussi bien en Dieu qu'en l'âme est le principe néoplatonicien de l'un, cause de tout et pourtant dépourvu de relation, pureté de l'être, et vers qui tout doit retourner comme en son origine, même Dieu, concept relationnel, dont l'essence est l'un d'une déité au-delà de la trinité. Ou encore, il est l'étincelle de l'âme, la *synderesis*, la *scintilla animae*.

Sur le plan de la causalité, Eckhart refuse le modèle émanationniste des averroïstes, lui préférant l'idée d'une causalité essentielle se passant d'intermédiaires. On l'a dit, l'essence ou la cause descend toute entière dans l'effet. La manifestation chez Böhme, y compris celle divine, se fait sur le mode de l'émanation, idée que le cordonnier emprunte à la théorie cabalistique des *Sephiroth*.

L'idée même de mouvement, que les deux penseurs avaient introduit jusque dans le concept de Dieu, rompant ainsi avec la tradition, s'interprète différemment. Elle est

chez Eckhart un mouvement de retour vers l'essence, allant du multiple considéré comme imparfait, vers l'un, de l'extérieur vers l'intérieur. Son application comme son fondement est le processus de connaissance propre à l'intellect humain : mouvement allant du sensible au rationnel, du rationnel à la connaissance dans l'essence, l'intellect humain devenant le moteur et non plus ce qui est mû. En réutilisant la physique aristotélicienne de l'altération et de la génération, Eckhart fait de ce retour à peine un mouvement, tout au plus un instant éternel, en lequel processus et résultat se confondent. Un de ses mots d'ordre pourrait être l'idée, héritée de saint Thomas qu'il critique en même temps, de la simplicité, ou mieux de l'unité qui enveloppe celle-ci.

Au contraire, le mouvement tel que le conçoit Böhme est tourné vers l'extérieur et semble presque une fuite en avant, relancée interminablement. Ce n'est pas ici la simplicité qui est à l'honneur, mais la complexité, non pas l'unité, dépourvue de vie et de parole, mais l'équilibre harmonieux de qualités opposées, la *Temperatur* telle que Paracelse la comprenait.

Ces cinq couples : l'unité contre la dualité, la simplicité contre la complexité, mais surtout l'analogie contre l'émanatisme et l'univocité contre la correspondance, ainsi que l'intellectualisme contre le volontarisme, tous paradigmes de la classification philosophique et historique, sont un démenti suffisant apporté à la thèse d'une filiation de Maître Eckhart à Jacob Böhme. Ils remettent également en cause l'idée d'une pensée philosophique allemande continue, se caractérisant aussi bien par son contenu noétique que par son expression mystique. Il est difficile de parler aussi bien à propos du théologien et philosophe Eckhart que du cordonnier théosophe d'une philosophie de l'esprit. Enfin, ce résultat d'une triple étude implique la relance de la discussion quant à la dimension mystique de l'œuvre eckhartienne.

## Annexes

Comparaison entre la conceptualité eckhartienne et thomasienne dans la traduction en moyen-haut-allemand de la Summa theologiae

Eckhart	Thomas	Latin chez Thomas
Einvalteclîche = blôz = nu, blôzeit = dénuement	blözlich, eigentlichen unde blözlichen sich en(t)ziehen von abziehen von, ziehen von, im Sinne von abstrahieren = abziehen von, in abstracto (ohne Rücksicht auf das Einzel Ding) = in der abgezogenheit	absolute abstinere abstrahere
vollene	überflüzikeit	abundantia
überquellend, débordant	überfließen fölklich, überflüzig enphahung	abundare abundans acceptio
zuovallende, accidentel	zuoval zuovellig forme zuovellichen gewunnen wirkund, wurkund, wirkend, wirklich, tüwelich, getetlich getat, tuowung in der tat ein luter getat glichen gliche werden zuoglichunge bî-sîn, dâ-sîn, gegenwertig sîn	accidens forma accidentalis accidentaliter acquisitus (#infusus) activus actus actu actus primus adaequare adaequari adaequatio
glichnisse, comparaison	gelichunge gelichnisse glich, ebenglich ebenglicheit begirde, begerunge zuofliezunge wirkend, würend	adesse proportio similitudo aequalis aequalitas affectus affluentia agens

Annexes

sachen, causer gezogen, attiré anderheit, altérité zuovüegung, ajout lassen, délaissement	die wirklichen dinge überrede in einer höhern reden künstlich die künstlichen ding sich (gotte) glichen sache ziehen ander, anders zuo-legen lâzen, lân	agenda analogia analogice artificialis artificiata assimilari causa, radix pertrahere, retrahere, trahere aliter, aliud, alterius addere, attribuere, superaddere cessare ab, committere, desinere, mittere, permittere, recusare, relinquere, remittere superare, transcendere, transire reprobatio abjicere, reprobare
übergehen, dépassement verworfenheit, déréliction	übergân verwerfung verwerfen	

*Mysterium Magnum*, chapitre 6, p. 34, n. 21 : « Révélation des sept esprits de Dieu ou forces de la nature ».

C o l è r e  A m o u r	I. astringent, Désir	I n	Dur, froid, avarice	m	1. Froid, dureté, jambe, sel
	II. Tiraillement ou dard de la sensibilité	f e r	Dard, Envie	o n	2. Poison, vie, croissance, sens
	III. Peur ou « cerveau »	n a l	Inimitié	d	3. Souffre, douleur sensible
	IV. Feu ou esprit		Orgueil, Colère	e	4. Esprit, raison, désir
	V. Lumière ou Désir d'amour	C é l	Feu d'amour Douceur	ro yau me	5. jeu de Vénus, Désir
	VI. Son ou entendement	e s t	Joie divine	cé l	6. Tinter, crier, différencier
	VII. Corps ou Être	e	Ciel	e s te	7. Corps, bois, pierre, terre, métal, herbe.

## Abréviations

### I. Maître Eckhart

BgT	Daz buoch der götlichen tröestunge (DW V, pp. 8-61)
de Libera	Traitées et sermons, trad., intr., notes et index par Alain de Libera, Paris 1993
DW	Deutsche Werke, in : Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Stuttgart 1936 seq.
In Ex.	Expositio libri Exodi (LW II, pp. 1-227)
In Eccli.	Sermones et lectiones super Ecclesiatici c. 24, 23-31 (id., pp. 231-300)
In Gen. I	Expositio libri Genesis (LW I, pp. 185-444)
In Gen. II	Liber parabolarum Genesis (id., pp. 447-702)
In Ioh.	Expositio sancti evangelii secundum Iohannem (LW III, pp. 3-712)
In Sap.	Expositio libri Sapientiae (id., pp. 303-634)
LW	Lateinische Werke, in : Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, Stuttgart 1936 seq.
OLME 1	L'œuvre Latine de Maître Eckhart, éd. A. de Libera, H. Weber, E. Zum Brunn : Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues, Paris 1984
OLME 6	Id. : Le Commentaire de l'Évangile selon Jean, le Prologue (chap. 1, 1-18), Paris 1989
Par. an.	Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele), éd. Philipp Strauch, Berlin 1919
Pfeiffer II	Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, tome II : Meister Eckhart, éd. Franz Pfeiffer, Leipzig 1857, Darmstadt 1966
Pr.	Predigten (DW I-IV)
Prol. gen.	Prologus generalis in opus tripartitum (LW I, pp. 148-165)
Prol. op. prop.	Prologus in opus propositionum (id., pp. 166-182)
Prol. op. I	Prologus in opus expositionum I (id., p. 183)
Prol. op. II	Prologus in opus expositionum II (id., pp. 183-184)
QP I	Quaestio Parisiensis I : Utrum in deo sit idem esse et intelligere (LW V, pp. 37-48)
QP II	Quaestio Parisiensis II : Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse (id., pp. 49-54)
QP III	Quaestio Parisiensis III : Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via (Rationes Equardi) (id., pp. 59-64)
QP IV	Quaestio Parisiensis IV : Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem (id., pp. 72-76)
QP V	Quaestio Parisiensis V : Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum (id., pp. 77-83)

## Abréviations

Rdu	Reden der Unterscheidung (DW V, pp. 185-311)
Serm.	Sermones (LW IV, pp. 3-468)
Va	Von abegescheidenheit (DW V, pp.400-437)
VeM	Von dem edeln menschen (id., pp. 109-119)

### 2. Jacob Böhme

Aur	Morgenröthe im Aufgang, éd. Ferdinand van Ingen, Francfort/Main 1997
BgO	Quaestiones theosophicae oder Betrachtung Göttlicher Offenbarung (SS : tome IX).
Bsch	Von göttlicher Beschauligkeit (SS : tome IV)
Ch	Christosophia (Der Weg zu Christo) (SS : tome IV)
Cl	Clavis (tome IX)
Ep	Theosophische Sendbriefe (SS : tome IX)
3 fl	Vom Dreyfachen Leben des Menschen (SS : tome III)
40 F	Viertzig Fragen Von der Seelen (SS : tome III)
Gw	Von der Gnadenwahl (SS : tome VI)
lhM	Gründlicher Bericht von dem irdischen und Himmlischen Mysterium (Mysterium Pansophicum) (SS : tome IV)
KE	Sex Puncta Mystica oder Eine kurze Erklärung nachfolgender sechs Mystischen Punkten (SS : tome IV)
MM	Mysterium Magnum (SS : tome VII : chap. 1-43 ; tome VIII : chap. 44-fin)
Mw	Von der Menschenwerdung Jesu Christi (SS : tome IV)
3P	Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens (SS : tome II)
6P	Sex Puncta theosophica (SS : tome IV)
Pv I	De Poenitentia vera oder Von wahrer Busse, das erste Büchlein (SS : tome IV)
Pv II	Idem, das 2. Büchlein (SS : tome IV)
Sg	De Signatura Rerum, (pp. 507-791 et tome VI de l'éd. de 1730)
SS	Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, éd. Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1955-1961
Tab	Tabulae Principiorum (SS : tome IX)
Ti I	Die erste Schutzschrift wieder Balthasar Tilken (SS : tome V)
Ti II	Die Zweyte Schutzschrift wieder Balthasar Tilken (SS : tome V)
Ur 1 ; Ur 2	Die Urschriften, éd. Werner Buddecke, Stuttgart-Bad Cannstatt. Tome 1 : 1963, tome 2 : 1966
Vita	De Vita et Scriptis Jacobi Böhmii (SS : tome X)

## Abréviations

### Autres abréviations

a.	articulus
Am	Amos
Apc	Apocalypse
AT	Tauler, Predigten, Augsbourg 1508
Bta	Tauler, Predigten, Bâle 1521
Btb	Id., 1522
BA	Bibliothèque Augustinienne : Œuvres de saint Augustin, 1962 seq.
CC	Corpus Christianorum, Turnhout
CCSL	Ibid., Series Latina
chp.	Chapitre
Conf.	Augustin, Confessiones
CPTMA	Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Ct	Cantique des Cantiques
De trin.	Augustin, De trinitate
Dn	Daniel
Dt	Deutéronome
Eccle	Écclésiaste
Eccli	Écclésiastique (le Siracide ou Jesus Sirach)
éd.	édition
En.	Augustin, Enarrationes In Psalmos
Ex	Exode
explic.	explications
Ez	Ézéchiël
fol.	folio
Gn	Genèse
Ha	Habacuc
ibid.	ibidem
Id.	Idem
i. e.	id est
intr.	introduction
Is	Isaïe
Jb	Job
Jdt	Judith
Jn	Évangile de saint Jean
Jon	Jonas
Lc	Évangile de saint Luc
ms.	manuscriptus
Mm	Miscellanea mediaevalia, Berlin 1962

## Abréviations

Mor	saint Grégoire, <i>Moralia in Job</i>
OC	œuvres complètes
O.P.	ordre des Prêcheurs (dominicains)
Pfeiffer I	<i>Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts</i> , éd. F. Pfeiffer, Leipzig 1857, Darmstadt 1966 :tome I
PG	<i>Patrologia Graeca</i> (Migne), Paris 1857-1868
PL	<i>Patrologia Latina</i> (Migne), Paris 1857-1866
Pr	Proverbes
prop.	propositio
Ps	Psaumes
q.	quaestio
rééd.	réédition
Resp.	Respondeo
Rm	Épître aux Romains
SC	Sources Chrétiennes
Sg	Sagesse
sous la dir. de	sous la direction de
Sum. Theol.	saint Thomas d'Aquin, <i>Summa Theologiae</i>
SW	<i>Sämtliche Werke</i>
t.	Tome
trad.	traduction
Tricot	1. joint à Mét. : Aristote, <i>Métaphysique</i> , Traduction et Notes par J. Tricot, deux tomes, Paris 1991 2. joint à De l'âme ou De anima : Aristote, <i>De l'âme</i> , Traduction nouvelle et Notes par J. Tricot, Paris 1990
WA	Luther, <i>Werke</i> , <i>Kritische Gesamtausgabe</i> (Weimarer Ausgabe) 1912/19

## Bibliographie

Pour ce qui est des études d'histoire de la philosophie, il nous est parfois arrivé de les utiliser dans leur entier, parfois aussi de limiter notre intérêt à un chapitre spécifiquement consacré à l'un de nos auteurs. Ceux dont nous n'avons consulté que certains passages se retrouvent dans la rubrique « études », la référence des dits passages étant précisée ; les autres sont rangés sous l'étiquette « littérature secondaire ».

### I. MAÎTRE ECKHART

#### A – ÉDITIONS DE TEXTES

MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936 ss.

ECKHART VON HOCHHEIM, *Utrum in deo sit idem esse et intelligere ? Sind in Gott Sein und Erkennen miteinander identisch ?*, éd., trad. et intr. B. Mojsisch in : *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 4 (1999), Amsterdam, Philadelphia 2000.

*Granum Sinapis, der lateinische Kommentar zum Granum Sinapis*, latin/allemand, éd. Maria Bindschedler, Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, 9, Bâle 1949.

*LECTURA ECKHARDI : Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, éd. Georg Steer et Loris Sturlese, Stuttgart, Berlin, Cologne 1998.

MEISTER ECKHART, éd. Franz Pfeiffer, in *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. 2, Leipzig 1857, Darmstadt 1962.

MEISTER ECKHART, *Texte und Übersetzungen*, éd. Niklaus Largier, Bibliothek des Mittelalters, Francfort/Main 1993 : t. 20 : *Deutsche Werke I*, t 21 : *Deutsche Werke II, Lateinische Werke*.

*Meister Eckhart und seine Jünger*, Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, éd. Franz Jostes, lexique Peter Schmitt, postface Kurt Ruh, Berlin, New York 1972.

*Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele)*, aus der Oxforder Handschrift Cod. Laud. Misc. 479 nach E. Sievers' Abschrift, éd. Philipp Strauch, Deutsche Texte des Mittelalters, t. XXX, Berlin 1919.

QUINT, JOSEF, *Textbuch zur Mystik des Deutschen Mittelalters : Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse*, Halle/Saale 1952.

THERY, GABRIEL, *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge, 1, 1926, p. 129-268.

## Bibliographie

### B – TRADUCTIONS EN ALLEMAND MODERNE

- MEISTER ECKEHART, *Deutsche Predigten und Traktate*, éd. et trad. Josef Quint, Munich <sup>4</sup>1977.
- MEISTER ECKHART, éd., introd. et en partie trad. Dietmar Mieth, Olten, Fribourg/Bresgau 1984.
- MEISTER ECKHART, *Kommentar zum Buch der Weisheit*, introd., trad. et explic. Karl Albert, Sankt Augustin 1988.
- MEISTER ECKHART, *Vom Wunder der Seele*. Eine Auswahl aus den Traktaten und Predigten, éd. Friedrich Alfred Schmid Noerr, introd. Johanna Lanczkowski, Stuttgart 1951, 1989, 1996.

### C – TRADUCTIONS FRANÇAISES

- Commentaire sur le prologue de Jean*, chap. 1, 1-18, texte latin, avant-propos et notes par A. de Libera, E. Zum Brunn, E. Weber, OLME 6, Paris 1989.
- Le Commentaire de la Genèse*, précédé des prologues, texte latin, intr. et notes F. Brunner, A. de Libera, É. Weber, E. Zum Brunn, OLME 1, Paris 1984.
- Le grain de Sénevé. Poème suivi d'un commentaire latin anonyme*, trad. du moyen haut allemand et du latin et prés. A. de Libera, Paris 1998.
- Quaestiones Parisienses*, traduction des deux premières Questions, des *rationes equardi*, du *sermo IX* et *XXIX* par E. Zum Brunn dans : *Maître Eckhart à Paris* (voir sous ce titre), Paris 1984.
- Sermons*, prés. et trad. Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, t. 1, 1974 ; t. 2, 1978 ; t. 3, 1979.
- Sur l'humilité*, texte français et postface de A. de Libera, Paris 1988.
- Traités et Sermons*, trad. A. de Libera, Paris 1993.

### D – ÉTUDES SUR MAÎTRE ECKHART

- ALBERT, KARL, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchung zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Ratingen, Kastellaun 1976.
- BACH, JOSEF, *Meister Eckhart, der Vater der Deutschen Spekulation. Als Beitrag zu einer Geschichte der Deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit*, Francfort/Main, rééd. 1964.
- DEGENHARDT, INGEBORG, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leyde 1967.
- FISCHER, HERIBERT, *Meister Eckhart, Einführung in sein philosophisches Denken*, Fribourg/Munich 1974.
- FLASCH, KURT (éd.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg 1984.
- HAUKE, RAINER, *Trinität und Denken : die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister Eckhart*, Francfort/Main, Berne, New York 1986.
- JACOBI, KLAUS (éd.), *Meister Eckhart : Lebensstationen – Redesituationen*, Berlin 1997.

## Bibliographie

- KOCH, JOSEF, *Meister Eckhart*, dans : *Die Kirche in der Zeitenwende*, éd. Erich Kleineidam und Otto Kuß, Paderborn 1935.
- KUNISCH, HERMANN, *Offenbarung und Gehorsam*, Munich 1962.
- LARGIER, NIKLAUS, *Von Hadewijch, Mechtild und Dietrich zu Eckhart und Seuse ?* dans : *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, éd. Walter Haug et Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 2000, pp. 93-117.
- LIBERA, ALAIN DE, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart : logique et métaphysique de l'analogie*, cahiers de la revue de théologie et de philosophie, Genève, Lausanne, Neuchâtel 1980.
- LOSSKY, VLADIMIR, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, (Etudes de philosophie médiévale, XLVIII), Paris 1960.
- LÜCKER, MARIA ALBERTA, *Meister Eckhart und die devotio moderna*, Leyde 1950.
- MOJSISCH, BURKHARD, « Ce moi » : *La conception du moi de Maître Eckhart. Une contribution aux « Lumières » du Moyen-âge*, trad. V. Riant, dans : *Revue des sciences religieuses* 70, n. 1, 1996, p. 19-32.
- , *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hambourg 1983.
- , *Meister Eckharts Kritik der teleologisch-theokratischen Ethik Augustins*, estratto da : *Medioevo*, IX, Padoue 1983; traduction dans : *Voici Maître Eckhart*, textes et études réunis par Émilie Zum Brunn, Grenoble 1994.
- MULLER-THYM, BERNARD J., *The establishment of the university of Being in the doctrine of Meister Eckhart of Hochheim*, New York, Londres 1939.
- REITER, PETER, *Der Seele Grund : Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Epistemata : Reihe Philosophie ; 139, Würzburg 1993.
- RIZEK-PFISTER, CORNELIA, *Ein Weg zu Meister Eckharts Armutspredigt : Grundlagen einer Hermeneutik seiner deutschen Predigten*, Berne 2000.
- SCHOELLER REISCH, DONATA, *Enthöhter Gott – vertiefter Mensch : zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Fribourg (Bresgau) 1999.
- WELTE, BERNHARD, *Meister Eckhart : Gedanken zu seinen Gedanken*, Fribourg, Bâle, Vienne 1979.
- WINKLER, NORBERT, *Meister Eckhart zur Einführung*, Hambourg 1997.
- ZELLER, WINFRIED, *Meister Eckhart bei Valentin Weigel. Eine Untersuchung zur Frage der Bedeutung Meister Eckharts für die mystische Renaissance des sechzehnten Jahrhunderts*, *Eckhartiana* V, dans : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 3. VIII, t. 57, 1938, cahier 3/4, Stuttgart 1938.
- ZUM BRUNN, E. (éd.), *Voici Maître Eckhart*, Textes et études réunis par E. Zum Brunn, éd. Jérôme Millon, Grenoble 1994.
- ZUM BRUNN, E., KALUZA, Z., LIBERA, A. DE, VIGNAUX, P. ET WEBER, E., *Maître Eckhart à Paris, une critique médiévale de l'ontothéologie*, études, textes et intr. E. Zum Brunn, (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses LXXXVI), Paris 1984.

## Bibliographie

ZUM BRUNN, E., LIBERA, A. DE, *Maître Eckhart, Métaphysique du verbe et théologie négative*, Beauchesne, Paris 1984.

### II. JACOB BÖHME

#### A – ÉDITIONS DE TEXTES

JAKOB BOEHME, *Samtliche Schriften*, éd. Will-Erich Peuckert, fac-similé de l'édition de 1730, Stuttgart 1956 seq.

JAKOB BÖHME : *Die Urschriften*. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, éd. Werner Buddecke, Stuttgart-Bad Cannstatt : t. 1, 1963 ; t. 2, 1966.

JAKOB BÖHME, *Werke, » Morgenröthe im Aufgang « und » De signatura rerum « - Böhmes Hauptwerke in kritischer Edition und mit umfassendem Kommentar*, éd. Ferdinand van Ingen, Bibliothek der frühen Neuzeit, t. 6, Francfort/Main 1997.

#### – Éditions en Allemand moderne

JAKOB BÖHME, *Aurora, oder Morgenröte im Aufgang*, éd. et com. G. Wehr, Frankfort/Main, Leipzig 1992.

—, *Christosophia : ein christlicher Einweihungsweg*, id. 1992.

—, *Theosophische Sendbriefe*, id. 1996.

—, *Von der Gnadenwahl*, id. 1995.

—, *Von der Menschwerdung Christi*, id. 1995.

#### – Florilèges

JAKOB BÖHME : *Im Zeichen der Lilie. Aus den Werken des christlichen Mystikers Jakob Böhme*. Choix de textes et com. de G. Wehr, Munich 1991.

*Vom übersinnlichen Leben. Gespräch mit einem Meister mystischer Erfahrung*, éd. Gerhard Wehr, Stuttgart-Dornach<sup>2</sup>1993.

#### B – TRADUCTIONS FRANÇAISES

Outre Louis-Claude de Saint-Martin, l'œuvre de Böhme a connu des traducteurs aussi divers que sa fortune, en particulier Jean Maclé au XVII<sup>e</sup> siècle, Paul Sédir, à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle. Nous renvoyons pour cela à l'étude de Werner Buddecke, *Die Jakob Böhme-Ausgabe, Ein beschreibendes Verzeichnis*, Göttingen 1957, pp. 178-200, où toutes les traductions françaises alors existantes sont recensées.

– Traductions de Louis-Claude de Saint-Martin (sur l'édition d'Amsterdam de 1682)

*Base des six points théosophiques*, dans : *Cahiers de l'hermétisme : J. Böhme*, Paris 1977, 115-186.

## Bibliographie

*Des trois principes de l'essence divine*, coll. Les introuvables, Paris 1985, tomes 1 et 2.

*La triple vie de l'homme*, coll. Les Introuvables, Paris 1982.

*L'aurore naissante*, coll. Arché, Milan 1977.

*Mysterium pansophicum*, idem, 187-198.

### – Autres traductions

*Confessions*, choix de textes présentés par Alexis Klimov, dans : Documents spirituels, Paris 1972.

*De la signature des choses*, trad. Pierre Deghaye, Paris 1995.

*De la vie au delà des sens*, trad. Gérard Pfister, Arfuyen, Paris 1997.

*Mysterium Magnum*, trad. Jankelevitch, 4 volumes, coll. Les Introuvables, Paris 1978.

## C – ÉTUDES SUR JACOB BÖHME

ANDERSSON, BO, « *Du Solst wissen es isst aus keinem stein gesogen* » : *Studien zu Jacob Böhmes Aurora oder Morgen Röte im auffgang*, Acta universitatis Stockholmiensis, Stockholmer Germanistische Forschungen, Stockholm 1986.

BAADER, FRANZ XAVER VON, *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhmes Lehre*, Sämtliche Werke, t. 13, éd. Julius Hamberger, Leipzig 1855, Darmstadt 1963.

BENDRATH, CHRISTIAN, *Leibhaftigkeit : Jakob Böhmes Inkarnationsmorphologie*, Berlin ; New York 1999.

BERDIAEFF, NICOLAS, *Études sur Jakob Böhme*, in *Mysterium Magnum*, Paris 1978, t. 1.

BONHEIM, GÜNTHER, *Zeichendeutung und Natursprache : ein Versuch über Jacob Böhme*, Epistemata : Reihe Literaturwissenschaft; t. 87, Würzburg 1992.

BOUTROUX, EMILE, *Études d'histoire de la Philosophie*, Paris 1897, chp. 4.

BUDDECKE, WERNER, *Die Jakob Böhme-Ausgaben. Ein beschreibendes Verzeichnis*, t. 1 et 2, Göttingen 1957.

EDEL, SUSANNE, *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung*, Studia leibnitiana, Sonderheft n° 23, Stuttgart 1995.

HÄUSSERMANN, FRIEDRICH, *Theologia emblematica. Kabbalistische und alchemistische Symbolik bei Fr. Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jakob Boehme*, dans : *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, éd. Gerhard Scheffer et Martin Brecht, année 68/69, Stuttgart 1968/1969, p. 207-346.

KOYRÉ, ALEXANDRE, *La philosophie de Jakob Böhme*, Paris 1971.

## Bibliographie

PEKTAŞ, VIRGINIE, *Langue naturelle – Langue universelle. La Natur-Sprache böhmienne et la réflexion leibnizienne sur le langage*, dans : *Leibniz et les puissances du langage*, éd. D. Berlioz et F. Nef, Paris 2005.

SCHOELLER REISCH, DONATA, voir la bibliographie eckhartienne.

SOLMS-RÖDELHEIM, GÜNTHER, GRAF ZU, *Die Grundvorstellungen Jacob Böhmes und ihre Terminologie*, Inaugural-Dissertation, Munich 1960.

WEHR, GERHARD, DEGHAÏE, PIERRE, *Jakob Böhme*, Cahiers de l'hermétisme, Paris 1977.

WEISS, VICTOR, *Die Gnosis Jakob Böhmes*, Zurich 1955.

### III. INSTRUMENTS BIBLIQUES ET LEXICOGRAPHIQUES

*Augustinus-Lexikon*, éd. Cornelius Maier, Bâle 1986-1994.

*Biblia / das ist / die gantze Heilige Schrift Deudsch.*, Mart. Luth. Wittenberg, begnadet mit Kurfürstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt von Hans Lufft, 1534, t. 1-2, Leipzig 1983.

*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, nova editio, logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a R. P. Alberto Colunga, O. P. et Dr. Laurentio Turrado, tertia editio Biblioteca de autores cristianes, Madrid 1959.

*Clavis medievalis : Kleines Wörterbuch der Mittelalterforschung*, en collaboration avec Renate Klausner, éd. Otto Meyer, Wiesbaden 1966.

*Clavis patrum latinorum*, quae in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensione a Tertulliano ad Bedam, commode recludit Eligivus Dekkers, opera versus quae praeparavit et iuvit Aemilius Gaar † vindobonensis. Editio altera avcta et emendata, Steenbruggis, in abbacia sancti Petri, C. Beyaert, Brvgis – M. Nijhoff, Hagae comitis 1961.

*Concordantia in libros XIII confessionum S. Aurelii Augustini : A Concordance to the Skutella (1969) edition*, by Roodney H. Cooper, Leo C. Ferrari, Peter M. Ruddock, J. Robert Smith, Hildesheim, Zurich, New York 1991.

*Das Neue Testament in der deutschen Übersetzung von Martin Luther*, Studienausgabe, t. 1-2., éd. et rédaction : Horst Braunschweiger, Stuttgart 1989.

*Dictionnaire critique de Théologie*, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Paris 1998.

*Die gantze Heilige Schrift Deudsch 1545 / Auffß new zugericht*. D. Mart. Luth. Begnadet mit Kurfürstlicher zu Sachsen Freiheit. Gedruckt zu Wittenberg / durch Hans Lufft, éd. Hanz Volz, collaboration Heinz Blanke, rédaction Friedrich Kur, t. 1-2, Munich 1972.

GRIMM, JACOB ET WILHELM, *Deutsches Wörterbuch*, Munich 1984, t. 1, t. 4.

LEXER, MATTHIAS, *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*, mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel, Stuttgart, <sup>38</sup>1992.

*Lexikon für Theologie und Kirche*, éd. Josef Höfer et Karl Rahner, Fribourg 1958.

## Bibliographie

- Reallexikon für Antike und Christentum*, éd. Theodor Klauser, Anton Hiesemann, Stuttgart 1983, t. 12.
- Repertorium Biblicum seu totius Sacrae Scripturae concordantiae*, juxta Vulgatae editionis exemplar sisti V. Pontif. Maximi jussu recognitum et Clementis VIII auctoritate editum. Praeter alphabeticum ordinem in grammaticalem redactae a Sac. Michaële Beches et infallibili Ecclesiae magistro sanctissimo D. Nostro Leoni Papae XIII dicatae, Pars I-II, prostat Augustae Taurinossum in officina salesiana et in omnibus eiusdem socialitatis tabernis librariis, M. DCCC. IC.
- Theologische Realenzyklopädie*, éd. Gerhard Krause, Berlin. New York 1980.

### IV. LITTERATURE PRIMAIRE

- AGRIPPA, CORNELIUS, *De occulta philosophia libri tres*, edited by V. Perrone Compagni, Studies in the history of christian thought, vol. XLVIII, Leyde, New York, Cologne 1992.
- ALBERTUS MAGNUS, *Alberts des Großen ›Super Missam‹ – Traktat in mittelhochdeutschen Übertragungen* : recherches et texte K. Illing, Munich 1975.
- ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, Paris 1964.
- ANSELME DE CANTERBURY, *Kann Gottes-Nicht-Sein gedacht werden ? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers*, trad. latin/allemand, explic. et éd. B. Mojsisch, Mayence 1989 (Excerpta classica, t. 4).
- , *Monologion*, éd. P. F. S. Schmitt O. S. B., Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.
- ARISTOTE, *De l'âme*, Traduction nouvelle et Notes par J. Tricot, Paris 1990.
- , *Métaphysique*, traduction et notes J. Tricot, t. 1 et 2, Paris 1991.
- AUGUSTIN, *Confessionum Libri XIII*, CCSL XXVII, edidit Lucas Verheijen O.S.A., Turnhout 1981.
- , *Sancti Aureli Augustini confessionum libri XIII*, edidit Martinus Skutella, Stuttgart 1934.
- , *Les Confessions*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel (†) et G. Bouissou, Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin, 13 et 14, deuxième série : Dieu et son œuvre, Paris 1962.
- , *De civitate dei*, CCSL, XLVII, pars XIV, 1, Libri I-X, cur. Bernardus Dombart et Alphonsus Kalb, Turnhout 1955.
- , *De doctrina christiana*, cura et studio Iosephi Martin, *De vera religione*, cura et studio K. D. Daur, CCSL, XXXII, pars IV, 1, Turnhout 1962.
- , *De Genesi ad litteram libri duodecim eiusdem libri capitula de Genesi ad litteram imperfectus liber*, recensuit Iosephus Zycha, CSEL, vol. XXVIII (pars III), Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis 1894.
- , *La Genèse au sens littéral en douze livres*, trad., introd. et notes P. Agaësse et A. Solignac, BA 48, Paris 1972.

## Bibliographie

- , *De immortalitate animae*, PL 32, Paris 1841.
- , *De trinitate libri XV*, PL 42, Paris 1841.
- , *De trinitate libri XV*, CCSL, L, pars XVI, cura et studio W. J. Mountain, Turnhout 1968.
- , *Enarrationes in Psalmos*, CCSL, XXXVIII, pars X, 1 : I-L ; XXXIX, pars X, 2 : LI-C ; XL, pars X, 3 : CI-CL., ed. D. Eligius Dekkers O.S.B. et Iohannes Fraipont, Turnhout 1956.
- , *In Iohannis evangelium*, Tractatus CXXIV, CCSL, XXXVI, pars VIII, cur. D. Radbodus Willems O.S.B., Turnhout 1954.
- , *Locutionum in heptatevchvm libri VII* : CCSL XXXIII, pars V, cura et studio I. Fraipont Turnhout 1958.
- BOËCE, *Anicii Martii Severini Boethii Philosophiae consolatio*, edidit Ludovicus Bieler, CCSL XCIV, Turnhout 1957.
- CHRYSOSTOME, JEAN, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu : Homélie I-V*, introd. J. Danielou, trad. R. Flacelière, texte critique et notes de A.-M. Malingrey, SC 28 bis, Paris<sup>2</sup>1970.
- COLBERGH, EHRE-GOTT DANIEL, *De origine et progressu haeresium et errorum in Ecclesia ; specimen historicum. In quo ostenditur, quod Haereses in Primitiva Ecclesia, im. Primis seculis prioribus natae, pleræque Philosophiae Platonicae originem debeant, et cum modernorum Fanaticorum deliriis in multis conspirent*. Sumptibus Johannis Christophori Weidneri, Bibliopolæ Nivemontani, 1694.
- DAMASCÈNE, JEAN, *De fide orthodoxa*, PG 94, Paris 1864.
- De mundo constitutione*, in : Bède, *Opera omnia*, PL CXL, Paris 1862.
- Der Frankfurter, Eine deutsche Theologie*, transcription et introd. J. Bernhart, Leipzig 1920.
- FRANKENBERG, ABRAHAM VON, *De vita et scriptis Jacobi Böhmii*, in Jacob Böhme : SS X.
- , *Notae mysticae et menmonicae ad Bechinas Olam*, 1673.
- GIKATILLA, JOSEF, *Portae Lucis*, cf. Pistorius.
- GRÉGOIRE LE GRAND, *Expositiones in Canticum canticorum. In librum I Regum*, CCSL CXLIV, rec. Patricius Verbraken, Turnhout 1963.
- , *Moralia in Iob*, t. 1, CCSL CXLIII, cura et studio Marci Adriaen, Turnhout 1979 ; t. 2 : CCSL CXLIII A, Turnhout 1979 ; t. 3 : CCSL CXLIII B, Turnhout 1985.
- , *Morales sur Job* : première partie, livres I et II, deuxième édition, intr. et notes de Dom R. Gillet O. S. B., trad. de Dom A. de Gaudemaris, O. S. B., Paris 1975. Troisième partie, Livres XI-XVI, texte latin, introduction, trad. et notes A. Bocognano, livres XI-XIV : Paris 1974 ; livres XV-XVI : Paris 1975.
- KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft* : Werke, éd. W. Weischedel, Darmstadt 1998, t. 2.
- LIBER DE CAUSIS : La demeure de l'être*. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du *LIBER DE CAUSIS*, par P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, Philologie et Mercure, Paris 1990.

## Bibliographie

- LUTHER, MARTIN, *Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, vollständig aus den verschiedenen Ausgaben seiner Werke und Briefe, aus andern Büchern und noch unbenutzten Handschriften gesammelt*, éd. W. M. L. De Wette, t. 1, Berlin 1825.
- , *Luthers Werke in Auswahl* : t. 4, éd. O. Clemens, Berlin <sup>5</sup>1959 ; t. 5 : éd. Erich Vogelsang, Berlin <sup>3</sup>1963.
- , *Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) 1912 / 1919.
- MACROBIUS, AMBROSIUS THEODOSIUS, *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in somnium Scipionis : 4 tabulae*, ed. Iacobus Willis, Vol. 2, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stugardiae ; Lipsiae <sup>2</sup>1994.
- MAÏMONIDE, MOÏSE, *Le guide des égarés*, trad. S. Munk, préface C. Birman, suivi du *Traité des huit chapitres*, trad. J. Wolf, préface F. Rausky, texte intégral, nouvelle éd. revue par C. Mopsik, Collection « Les Dix Paroles », Lagrasse 1979.
- MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, éd. Hans Neumann, Munich 1990, t. I.
- MOÏSE DE LÉON, *Le sicile du sanctuaire : Cheqel ha-Qodech*, trad. de l'hébreu, introd. et notes par C. Mopsik, Collection « Les Dix Paroles », Lagrasse 1996.
- MOLLER, MARTIN, *Mysterium Magnum*, éd. J. Rhambau, Görlitz 1595.
- PARACELsus, THEOPHRASTUS, *Werke*, éd. W.-E. Peuckert, Darmstadt 1968, t. 1, t. 5.
- PISTORIUS, JOHANNES, *Ars cabalistica*, éd. Joh. Pistorius, Båle 1587, rééd. Francfort 1970.
- PORETE, MARGUERITE, *Le miroir des simples ames anienties*, éd. R. Guarnieri, CC, Continuatio Mediaevalis LXIX, Turnhout 1986.
- PORPHYRE, *De l'abstinence*, texte établi et trad. J. Bouffartigue, Paris, t. 1 : 1977 ; t. 2 : 1979 ; t. 3 : 1995.
- PROCLOS, *Éléments de Théologie*, trad., introd. et notes J. Trouillard, Bibliothèque philosophique, Paris 1965.
- PSEUDO-ARISTOTE, *Problemata physica*, éd. Ruelle, Knoellinger, Klek, Leipzig 1922.
- , *Die Übersetzungen der ps.-aristotelischen Problemata durch Bartholomaeus von Messina* : texte et recherches sur le livre premier par R. Seligsohn, Ebering, Berlin 1934.
- REUCHLIN, JOHANNES, *De Verbo Mirifico, De Arte Cabalistica*, cf. Pistorius.
- RICIUS, PAUL, *De coelesti Agricultura*, cf. Pistorius.
- SCHERER, RICHARD (éd.), *Alchymia. Die Jungfau im blauen Gewande*. Alchemistische Texte des 16. und 17. Jahrhunderts, éd. et intr. R. Scherer, Mössingen-Talheim 1988.
- SCHWEITZER, FRANZ JOSEF, *Meister Eckhart und der Laie : ein antihierarchischer Dialog des 14. Jahrhunderts aus den Niederlanden*, Berlin 1997.
- Sefer Jezira*, cf. Pistorius.

## Bibliographie

- SEUSE, HEINRICH, *Das Buch der Wahrheit, Daz bu(e)chli der warheit*, éd. critique L. Sturlese et R. Blumrich, introd. L. Sturlese, trad. R. Blumrich, moyen-haut-allemand/allemand, Hambourg 1993.
- SIEBMACHER, AMBROSIUS, *Wasserstein der Weisen*, Francfort/Main 1661, Fribourg/Bresgau 1977.
- THOMAS D'AQUIN, *Middle High German translation of the Summa Theologica by Thomas Aquinas*, éd. Morgan, Bayard Quincy et F.-W. Strothmann, Stanford-London 1950.
- , *Opera omnia*, éd. S. É. Fretté et P. Maré : *Summa theologica*, t. 1, Paris 1889.
- WEIGEL, VALENTIN, *Sämtliche Schriften*, éd. W.-E. Peuckert et W. Zeller, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977-1978.
- Le Zohar*, traduction, annotation et avant-propos par Charles Mopsik, suivi du *Midrach ha néélam*, traduit et annoté par Bernard Maruani, collection « Les Dix Paroles », Lagrasse, t. 1 : 1981 ; t. 2 : 1984 ; t. 3 : 1991.
- , *Zwei nützliche Tractate, der erste von der Bekehrung des Menschen, der ander von Armut des Geistes oder wahrer Gelassenheit*, éd. W. Zeller, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.

## V. LITTÉRATURE SECONDAIRE

- ALAND, KURT, ALAND, BARBARA, *Der Text des Neuen Testaments : Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1982.
- ALGERMISSEN, KONRAD, *Germanentum und Christentum. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit*, Hannover 1934.
- AUERNHEIMER, RICHARD, BARON, FRANK (éd.), *Johannes Trithemius : Humanismus und Magie im vorreformatorischen Deutschland*, Munich 1991.
- BAUMGÄRTNER, RAIMUND, *Weltanschauungskampf im Dritten Reich : die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg*, Mainz 1977.
- BAUR, FERDINAND CHRISTIAN, *Die Christliche Gnosis oder die Christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, réimpression de l'édition Tübingen (1835), Darmstadt 1967.
- BENZ, ERNST, *Die Christliche Kabbala*, Zurich 1958.
- , *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris 1968.
- BERDIAEFF, NICOLAS, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. par S. Jankelevitch, Paris 1946.
- BIANCHI, LUCA, RANDI, EUGENIO, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Fribourg (Suisse) 1993.
- BRÉHIER, ÉMILE, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXVI, n. 4, Paris 1919.

## Bibliographie

- DINZELBACHER, PETER, HOGG, JAMES LESTER, *Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1997.
- EGGERS, HANS, *Deutsche Sprachgeschichte*, t. I et II, Reinbek 1985, nouvelle éd. enrichie 1986, t. I.
- ÉPINEY-BURGARD, GEORGETTE, *Gerard Grote (1340-1384) et les débuts de la dévotion moderne*, Wiesbaden 1970.
- FLASCH, KURT, *Aufklärung im Mittelalter ? Die Verurteilung von 1277*, das Dokument des Bischofs von Paris, introd., trad. et explic. K. Flasch, t. VI, Mayence 1989.
- , *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986.
- , *Hauptwerke der Philosophie : Mittelalter*, éd. Kurt Flasch, Stuttgart 1998.
- , *Wie schreibt man Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ? Zur Debatte zwischen Claude Panaccio und Alain de Libera über den philosophischen Wert der philosophiehistorischen Forschung*, estratto da MEDIOEVO XX, Padoue 1995.
- FRIEDRICH, BENNO, E. O.S.A., *Augustins Weg zu Gott : eine didaktische Lesehilfe zu den « Bekenntnissen » (I-IX)*, Würzburg 1996.
- GILSON, ÉTIENNE, *La philosophie au Moyen-Âge des origines patristiques à la fin du XIV. siècle*, Paris<sup>2</sup> 1947.
- , *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, Paris 1986.
- GOETSCHEL, ROLAND, *La Kabbale*, quatrième édition corrigée, Paris 1995.
- GORNY, LEON, *La kabbale, Kabbale juive et Cabale chrétienne*, Paris 1977.
- HACKETT, JEREMIAH, *The use of a text Quotation from Meister Eckhart by Jordan of Quedlinburg (Saxony)*, O.S.A., dans *Proceedings of the PMR conference*, t. 2, Villanova 1977, pp. 97-102.
- HISSETTE, ROLAND, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.
- JUNDT, AUGUSTE, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen-âge et au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1875, ré-éd. Francfort/Main 1964.
- Kabbalistes Chrétiens*, Cahiers de l'hermétisme, Paris 1979.
- Der Kirchliche Anzeiger, *Studien zum Mythos*, Cologne 1933.
- KLIBANSKY, RAYMOND, PANOFKY, ERWIN, SAXL, FRITZ, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Londres 1964.
- KLUGE, FRIEDRICH, *Von Luther bis Lessing. Sprachgeschichtliche Aufsätze*, Strasbourg 1888.
- KOYRÉ, ALEXANDRE, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI. siècle allemand*, Paris 1955.
- KUNISCH, HERMANN, *Das Wort « Grund » in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*. Inaugural-Dissertation, Osnabrück 1929.

## Bibliographie

- LIBERA, ALAIN DE, *Introduction à la Mystique Rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1984.
- , *La philosophie Médiévale*, Paris 1989.
- , *La philosophie Médiévale*, collection premier cycle, Paris 1993.
- LITTRÉ, ÉMILE, *Histoire de la langue française. Études sur les origines, l'étymologie, la grammaire, les dialectes, la versification et les lettres au moyen âge*, Paris<sup>7</sup> 1878.
- LÜERS, GRETE, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, Darmstadt 1966.
- MAC GINN, BERNARD, *The foundation of Mysticism, origins to the fifth century*, New York 1992.
- MOJSISCH, BURKHARD, PLUTA, OLAF, REHN, RUDOLF (éd.), *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, t. 9, Amsterdam, Philadelphia 2004.
- MOPSIK, CHARLES, *Les grands textes de la Cabale : Les rites qui font Dieu , pratiques religieuses et efficacité théurgique dans la cabale des origines au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Lagrasse 1993.
- MÜLLER, ALPHONS VICTOR, *Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht*, Berne 1918.
- MÜLLER-JAHNCKE, WOLF-DIETER, *Johannes Trithemius und Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim*, dans : *Johannes Trithemius : Humanismus und Magie im vorreformatorischen Deutschland*, éd. R. Auernheimer, F. Baron, Munich 1991.
- NEF, FRÉDÉRIC, « *Caritas dat caritatem* » : *La métaphysique de la charité dans les Sermons sur le Cantique des cantiques et l'ontologie de la contemplation*, dans : *Saint Bernard et la philosophie*, Colloque de Dijon, 27-28 avril 1990, organisé par le département de Philosophie de l'Université de Bourgogne et le Séminaire philosophique de l'Université de Mayence ; sous la dir. de Rémi Brague, Paris 1993, pp. 87-108.
- PASCAL, CARLO, *Poesia latina medievale*, Catania 1907.
- PEKTAŞ, VIRGINIE, *Langue naturelle-langue universelle. La Natur-Sprache böhmienne et la réflexion leibnizienne sur le langage*, dans : *Leibniz et les puissances du Langage*, éd. D. Berlioz et F. Nef, Paris 2005, pp. 43-53.
- PLUTA, OLAF (éd.) *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*. In memoriam Konstanty Michalsky (1897-1947), (Bochumer Studien zur Philosophie 10), Amsterdam 1988.
- ROQUES, RENÉ, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*, Vendôme 1963.
- ROSENBERG, ALFRED, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts, Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Munich<sup>11</sup> 1933.
- RUH, KURT (éd.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposion Kloster Engelberg 1984, (Germanistische Symposien, Berichtsbände, t. VII), Stuttgart 1986.
- SCHILDT, JOACHIM, *Martin Luther und die deutsche Bibel*, Wartburg-Stiftung, Eisenach 1983.

## Bibliographie

- SCHOLEM, GERSHOM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 330, 4. Auflage, Francfort/Main 1980.
- STENDEBACH, FRANZ-JOSEF, *Einleitung in das Alte Testament*, Düsseldorf 1994.
- STÖCKL, ALBERT, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. III, Mayence 1866, Darmstadt 1968.
- STURLESE, LORIS, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, cahier 3, Hambourg 1984.
- , *Storia della filosofia tedesca nel medioevo : il secolo XIII*, Florence 1996.
- TARDIEU, MICHEL, *Le Manichéisme*, Paris <sup>2</sup>1997.
- WENDEL, SASKIA, *Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Ratisbonne 2002.
- WOLFE, GERHART, *Deutsche Sprachgeschichte. Ein Studienbuch*, Francfort/Main 1986.
- ZIRKER, OTTO, *Die Bereicherung des deutschen Wortschatzes durch die spätmittelalterliche Mystik*, Jenaer germanistische Forschungen 3, Iéna 1923.
- ZUCHHOLD, HANS, *Des Nikolaus von Landau Sermonen als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises*, Inaugural-Dissertation, Halle/Saale 1905.
- ZUMKELLER, ADOLAR, KRÜMMEL, ACHIM (éd.), *Traditio Augustiniana : Studien über Augustinus und seine Rezeption*, Würzburg 1994.

## Index rerum et auctorum

- Abaissement 181, 183  
Abgründec/abgrüntlich 110 seq.  
Abgründecheit/apgruntlicheit 111  
Aboulafia 32  
Accident 244 seq., 248, 260  
Actus purus 253, 256  
Adam 159, 214-216  
Adam Kadmon 159, 221, 228  
Adonai 219 seq., 222  
Albert, Karl 242  
Albert le Grand/Albertus Magnus 6, 9-11, 15, 28, 35, 91, 93, 186, 189, 241, 254, 260  
Alchimie 3, 10, 25, 195, 205, 207, 209, 228, 274, 280 seq., 287  
Aleander, Jérôme 134  
Algermissen, Konrad 13  
Altération 53, 171, 175, 260 seq., 298  
Âme 7, 9, 13, 15, 22-25, 29, 32, 34-37, 49 seq., 63, 68-71, 74 seq., 80, 82-87, 94, 96, 106, 110, 112 seq., 115, 119-128, 143, 151, 159 seq., 162, 165-170, 172 seq., 175-179, 181-184, 186 seq., 189, 198-200, 203, 205, 207, 210, 217, 220, 228, 233 seq., 238, 244, 257, 259, 261, 272, 295-297  
Amis de Dieu 190 seq.  
Amour 25, 34 seq., 124, 153, 157, 160 seq., 177-179, 185, 194, 198 seq., 209, 239 seq., 286, 289-293  
Analogie 22, 57, 61, 64 seq., 84, 92, 94-96, 100 seq., 123, 163, 202, 227, 242-244, 248, 253, 259-261, 266 seq., 271, 296, 298  
Anaxagore 200, 257, 261 seq.  
Ancelet-Hustache, Jeanne 1, 29  
Andersson, Bo 3, 37  
Andia, Ysabel de 114  
Angelus Silesius 12, 36, 196  
Anité/anitas 95 seq.  
Anselme de Canterbury 32, 242, 245, 254  
Aristote/Aristoteles 7, 9, 20, 23, 93 seq., 122, 158, 160, 165, 186, 200, 208, 210, 227, 246, 261  
Arndt, Johann 11  
Attract 276-278  
Augustin/Augustinus 6, 20, 26, 36, 40 seq., 46-68, 72-79, 82, 84 seq., 88-93, 95-97, 99, 101, 106, 112  
Aurogallus, Matthäus 134 seq., 144  
Averroès/le Commentateur 100 seq.  
Avicébron/Ibn Gabirol 95 seq.  
Avicenne/Avicenna 20, 91, 96, 120, 185 seq., 240, 251, 261  
Baader, Franz Xaver von 3, 12  
Bartholomée de Messine 158  
Baumgärtner, Raimund 13  
Baur, Ferdinand Christian 51  
Bède 1, 59  
Bendrath, Christian 4, 23 seq.  
Benz, Ernst 1, 3, 27, 208  
Bernard de Clairvaux 2, 25, 54  
Berthold von Moosburg 10 seq.  
Berthold von Regensburg 19  
Bianchi, Luca 23  
Boèce 57  
Bonheim, Gunther 153  
Boschenstein, Johann 134  
Bouffartigue, Jean 11  
Boutroux, Émile 3  
Bréhier, Émile 231, 276  
Brisure des vases 154, 213  
Buddecke, Werner 102, 314  
Bullitio 187  
Cabale 10, 25, 32, 154, 159, 206-215, 217 seq., 220-226, 228 seq., 233, 274  
Canisius, Pierre 192  
Catégories (les dix ~) 226, 235, 244, 262, 295

## Index rerum et auctorum

- Causa analoga/causalité analogique 17, 128  
 Causa essentialis/cause essentielle/causalité es-  
 sentielle 126, 202, 260 seq., 297  
 Causa exemplaris 257  
 Causa formalis/cause formelle 62, 243, 260 seq.  
 Causa prima/cause première 23, 123, 127, 202,  
 205, 243, 247-249, 252 seq.  
 Cause déficiente 51 seq., 54, 61  
 Cause univoque 17  
 Chaos 59-61, 92, 218 seq., 229  
 Chrysostome, Jean 178  
 Chute 154 seq., 163, 291  
 Clajus, Johann 131  
 Clément V 20  
 Clément VIII 41  
 Coagulation 154-156, 227  
 Cœur 6, 45, 47, 63, 65 seq., 69 seq., 75-83, 85,  
 87 seq., 137, 148 seq., 162, 190, 225, 270 seq.,  
 279  
 Complexio/complexion 124, 157 seq., 160 seq.  
 Conches, Guillaume de 159  
 Concordance 22, 152  
 Connaître (nom verbal) 121, 198, 200, 205, 253-  
 256, 258 seq., 261-263, 273, 293 seq.  
 Contemplation 7, 25  
 Contraction 213, 216, 227  
 Contradiction 15, 36, 51 seq., 67, 97, 113, 119,  
 178, 180, 198, 231, 240 seq., 249, 251, 262, 264,  
 266, 281, 285, 287-290, 292  
 Contraires 9, 21, 66, 111, 113 seq., 116-119, 127,  
 Corrélation univoque 94, 296  
 Correspondance 8, 22, 97, 124, 128, 158 seq.,  
 161, 163, 183, 194, 211 seq., 216, 218, 225 seq.,  
 231, 271, 285-287, 289 seq., 293, 296, 298  
 Corruption 155, 175  
 Cranach, Lucas 133  
 Creatio ex nihilo 52 seq., 55 seq., 93, 227, 231  
 Cruciger, Caspar 133, 146  
 Cuse, Nicolas de 11 seq., 113, 168, 208  
 Damascène, Jean 264 seq.,  
 Dambach, Johannes von 191  
 Déficience ontologique 68, 106  
 Degenhardt, Ingeborg 12, 190  
 Degrés de l'être 95, 174  
 Déiformité 23, 206  
 Délaissement 23, 170 seq., 193 seq., 238, 295  
 Démocrite 208  
 Denck, Hans 146  
 Denys l'Aréopagite (Pseudo-Denys) 116, 260, 265  
 Descartes, René 32  
 Détachement 34, 171 seq., 175 seq., 194, 198, 207,  
 287, 295  
 Déterminé 17, 110, 116, 118, 248  
 Deutérocanonique 134, 139, 145 seq., 149  
 Devenir 9, 15, 100, 127, 183, 193, 202, 278  
 Devotio moderna 4, 172  
 Dietenberger, Johann 132  
 Dietrich von Freiberg 10, 35, 257  
 Dinzelbacher, Peter 18  
 Dispute de Leipzig 132  
 Distinction 110, 201 seq., 234-236, 238 seq., 269  
 Döring, Christian 133  
 Douleur 33, 285, 287, 289  
 Dualité 9, 51 seq., 63, 109, 176 seq., 198, 216, 218,  
 239, 275, 278-282, 286, 289-294, 296, 298  
 Dumeige, Gervais 49  
 Duns Scot 190  
 Eck, Johann 132,  
 Edel, Susanne 208, 210, 213, 228 seq.  
 Eductio formarum 61  
 Eggers, Hans 19, 28, 36  
 Éléments (les quatre ~) 8 seq., 90, 92 seq., 101,  
 124, 157-159, 163  
 Élévation 70, 102, 170, 181-183, 269  
 Empédocle 208  
 Emser, Jérôme 132  
 Enfer 8 seq., 45, 69, 72, 75, 78, 83-85, 145, 148 seq.,  
 188, 193  
 Engendrement 17, 115, 127, 156, 163, 187,  
 224 seq., 258, 260, 279, 282 seq., 285, 288 seq.,  
 291 seq.

## Index rerum et auctorum

- ens absolutum 246  
 ens hoc / hoc et hoc / hoc aut hoc 246, 252  
 En-sof 218  
 Epiney-Burgard, Georgette 172  
 Équanimité 171  
 Équilibre 154 seq., 233, 298  
 Érasme de Rotterdam 134  
 Esprit 7, 13, 54, 58 seq., 62, 78-80, 82 seq., 85- 88, 92, 107 seq., 117, 121 seq., 125, 138, 153, 158, 168, 172, 197, 199, 209, 224, 274 seq., 277-280, 288 seq., 291-293  
 Esse absolutum 246, 262-264, 266, 272  
 Esse commune 174, 267  
 Esse communissimum 267  
 Esse hoc et hoc / huius et huius 243, 246, 262 seq.  
 Essentialité 108, 112  
  
 Faivre, Antoine 11  
 Fils 9, 25, 29, 32, 36, 50, 62, 70, 94, 114, 116, 122 seq., 125-128, 153, 156, 162, 165, 170, 172, 176, 184, 186 seq., 194, 207, 211, 221, 224 seq., 234, 236 seq., 256 seq., 279 seq., 284 seq., 287, 292, 295 seq.  
 Fischer, Heribert 1, 242  
 Flasch, Kurt 6, 14, 53, 168, 234 seq.  
 Franke, Johann 110  
 Frankenberg, Abraham von 209, 213-215, 217, 226, 228  
 Friedrich, Benno E. 50  
 Frühneuhochdeutsch 131, 188  
  
 Galien 157 seq.  
 Gelassenheit 171, 175, 193 seq., 196 seq.  
 Génération 127, 171, 260 seq., 298  
 George de Saxe 132  
 Gequelle 186 seq.  
 Gikatilia, Josef 215 seq., 218, 222  
 Gilson, Étienne 61, 108, 120, 228  
 Goltze, Moritz 133  
 Gonzalve d'Espagne 179, 190, 255  
 Gorny, Leon 215  
  
 Grâce 7, 18, 33, 81, 128, 132, 138, 165, 167, 170, 176, 192, 194, 212, 238, 296  
 Grâce d'adoption 123  
 Granum Sinapis 30, 191  
 Grégoire le Grand 6, 20, 40 seq., 46, 75-88, 91, 106, 112, 142, 144 seq., 148, 168 seq., 180, 193  
 Grimm, Jacob et Wilhelm 39, 45, 115, 118, 144, 149  
 Grondelos/grondeloes/grundelos/grundelòs/grundlos 105, 110 seq., 112 seq., 182  
 Grundelois 110  
 Grundelösekeit 111 seq.  
 Grundelösilich 110 seq.  
  
 Haas, Alois M. 26, 33, 36  
 Hackett, Jeremiah 191  
 Hadewijch d'Anvers 28, 35, 112  
 Häussermann, Friedrich 216, 226 seq.  
 Hegel, Georg, Wilhelm Friedrich 11 seq.  
 Heidegger, Martin 12, 238  
 Hermann von München 20  
 Hermès Trismégiste 208  
 Herrera, Abraham Kohen 208  
 Hessen-Kassel, Moritz von 209  
 Hetzer, Ludwig 146  
 Hippocrate/Hippocrates 158, 210  
 Hoc et hoc 57, 237, 239, 246, 248, 252, 262 seq.  
 Hogg, James Lester 18  
 Humeurs 124, 157-159  
 Humiliation 151, 182  
 Humilité 80, 102, 105, 130, 171, 181 seq., 190, 294  
  
 Imagination 80, 209, 284  
 Impression 62, 204  
 Incompréhensibilité 66, 75, 84-87, 109, 178  
 Inconstance 80, 82, 169-171, 177, 181  
 Indéterminé 17, 49, 58, 116, 119, 122, 231, 234, 236, 239 seq., 274, 284, 288  
 Indistinction 202, 235 seq., 267-269  
 Îndruk 62, 204  
 Ineffabilité 36, 49, 73

## Index rerum et auctorum

- Infinité 151, 176 seq., 179, 181, 183 seq., 216-218, 226, 267, 294  
 Infirmité 67 seq.  
 Information 62, 170  
 Informitas/informité 46, 49, 54-56, 58-60, 62 seq., 71, 74, 76, 79, 82, 88, 101  
 Ingen, Ferdinand van 2, 11, 21, 103, 155, 211  
 Instabilité 81, 101, 169  
 Intellect 16, 35, 100, 107 seq., 112, 119-123, 125, 128, 149, 159, 165-168, 170, 172, 174 seq., 177-179, 186, 190, 194, 198 seq., 203, 234-236, 241, 253-259, 262 seq., 271-274, 282, 293, 295, 297 seq.  
 Intellectus adeptus/intellect acquis 108, 123, 198 seq.  
 Intellectus agens/intellect agent 108, 165  
 Intellectus materialis 120  
 Intellectus possibilis/intellect patient 108, 120, 165  
 Intellectus purus 257, 261, 263  
 Isidore de Séville 169  
 Jamblique 208  
 Jankelevitch, Nicolas S. 234  
 Jean XXII 166, 189  
 Jehovah 218, 220 seq.  
 Jérôme (saint ~) 41, 75, 134, 147  
 Jonas, Justus 133, 146 seq.  
 Jordan von Quedlinburg 191  
 Jud, Leo 146  
 Jundt, Auguste 189  
 Juste 23, 94, 120, 156, 184, 194  
 Justice 23, 50, 68, 70, 83, 86 seq., 94, 156, 184, 192  
 Kaluza, Zénon 95, 255  
 Kant, Emmanuel/Immanuel 238, 245  
 Khunrath, Heinrich 11  
 Klibansky, Raymond 157-189  
 Kluge, Friedrich 131  
 Knorr von Rosenroth 210  
 Koch, Josef 1, 13  
 Köbele, Susanne 40  
 Köpfel, Wolfgang 146  
 Koyré, Alexandre 3, 21, 24, 157, 195, 240, 283, 287  
 Kunisch, Hermann 107, 112  
 Landau, Nikolaus von 191  
 Langer, Otto 20  
 Largier, Niklaus 35  
 Lexer, Matthias 105, 110, 113, 169  
 Libera, Alain de 1, 7, 10 seq., 14 seq., 19 seq., 23, 29 seq., 40, 91-93, 95, 97, 99, 101, 114-116, 121-123, 125, 166, 169, 173, 177-183, 185 seq., 190, 197-204, 222, 236 seq., 243, 254, 261, 263, 265, 272  
 Liberté 35, 85, 138, 278  
 Littré, Émile 104  
 Lombard, Pierre 192  
 Lossky, Vladimir 232  
 Louria, Isaac 154 seq., 208, 213, 216, 227  
 Lückner, Maria Alberta 172  
 Lüers, Grete 111  
 Lufft, Hans 133, 138  
 Lumière 7, 23 seq., 50, 54, 59-62, 68-70, 74, 76, 82, 101, 105, 107 seq., 148 seq., 152-156, 160-162, 168, 176, 211, 215, 224, 233 seq., 239 seq., 282, 284, 287-292  
 Luther, Martin 11, 13, 129-139, 141-150, 152, 164, 177, 180 seq., 184, 188, 191-194, 206-208, 211, 225  
 Macrobe/Macrobius 89  
 Macrocosme/macrocosmos 22, 124, 157 seq., 161, 183, 221, 283  
 Magie/magia 208 seq., 212, 233, 277  
 Magique/magisch 36, 161, 380  
 Maïmonide, Moïse 31 seq., 91-93, 97, 101, 151, 222 seq.  
 Mani 50  
 Manichéisme/manichéen 50-54, 61, 74, 90  
 Manutius, Aldus 134  
 Marquard von Lindau 191

## Index rerum et auctorum

- Matière 49 seq., 52, 58-60, 62 seq., 66, 68 seq., 74, 76, 78, 82, 88, 90, 92 seq., 95-101, 109, 120, 149, 151 seq., 154-156, 158, 173, 282, 287, 292, 297  
 Mc Ginn, Bernard 26  
 Mechthild von Magdeburg 34 seq., 105 seq., 111, 226  
 Melanchthon, Philippe 133 seq., 144, 146  
 Mer/meer 45, 71 seq., 79 seq., 84, 88, 110, 139 seq., 143 seq., 147-149, 164, 166, 168-171, 173-180, 185, 188  
 Merswin, Rulman 189  
 Métaux 157, 283  
 Microcosme/microcosmos 22, 124, 157 seq., 161, 183, 221, 228, 283  
 Minnesangsfrühling 18  
 Miroir 77, 119, 122, 214, 233, 235, 240, 275 seq., 279 seq., 284, 290  
 Miséricorde 71, 110, 152, 177-179  
 Moïse de Léon 32, 215  
 Mojsisch, Burkhard 1, 26 seq., 32, 65, 89, 123, 168, 242, 248, 253  
 Mopsik, Charles 32, 154  
 Mort 24, 66, 69, 71 seq., 83, 162, 193, 275, 287-289  
 Mouvement 7, 53, 69, 81, 92, 103, 110, 116, 126, 154, 156, 159, 163, 165, 169 seq., 175, 183, 186, 211, 216 seq., 220, 227, 233, 235, 237 seq., 272, 276-282, 285-287, 291 seq., 296-298  
 Müller, Alphons Victor 192  
 Müller-Jahnke, Wolf-Dieter 208  
 Muller-Thym, Bernard J. 242  
 Mutatio terminorum 5, 268  
 Mystique 3 seq., 10-14, 16 seq., 20, 22, 24-28, 30 seq., 33-37, 105, 111, 115, 191, 194-196, 205-207, 214, 218, 228, 232, 235, 239, 241, 254, 295, 298  
 Naissance 21, 24 seq., 29, 32, 36, 125, 151, 153-156, 165, 183 seq., 202, 207, 210, 217, 220, 227, 282, 295 seq.  
 Nature divine 23, 80, 115, 156, 204, 236, 282, 292  
 Nature éternelle 8, 211, 222, 291 seq.  
 Natursprache/langue naturelle 5, 151 seq., 153, 221  
 Néant 16 seq., 54, 57 seq., 63, 66, 95-98, 101, 122, 174, 176, 194, 218, 231 seq., 259, 271, 275 seq., 295  
 Nef, Frédéric 25, 152  
 Négation 16, 56, 108, 111, 114, 128, 172, 187 seq., 229, 231, 239 seq., 248-251, 264 seq., 269-271  
 ~ de la negation (negatio negationis) 128, 250, 264, 270 seq.  
 Nettesheim von, Heinrich Cornelius Agrippa 7, 25, 158, 160, 208, 210-212, 221 seq., 228  
 Nigromantia/nigromancie 209  
 Noble/noblesse 13, 23, 25, 114 seq., 120, 124, 126, 128, 165, 167, 173, 179 seq., 205, 207 seq., 227, 257-259, 269, 272, 281  
 Nom, nomination 16, 43 seq., 59 seq., 87, 90, 92-97, 105 seq., 108, 110-112, 116, 120, 216, 218-223, 237, 245, 260, 264 seq.  
 Non-être 16 seq., 53-55, 57 seq., 61, 63, 94-96, 118, 193, 202, 229, 231 seq., 240 seq., 255 seq., 271, 290, 297  
 Nû 165 seq., 201, 204  
 Œil 119, 121 seq., 161, 173, 200, 218, 233, 261, 274 seq., 279 seq., 290  
 Origène 5  
 Panofsky, Erwin 157  
 Paracelse/Paracelsus, Theophrastus 7-11, 22, 155, 157 seq., 195, 205, 209, 211-213, 228, 274, 298  
 Pascal, Carlo 159  
 Pektas, Virginie 152  
 Petri, Adam 131  
 Peuckert, Will-Erich 1, 8, 102, 195, 213  
 Pfeiffer, Franz 1, 3, 12 seq., 15, 30, 34, 107, 111-113, 159 seq., 189  
 Pic de la Mirandole 207 seq.  
 Pie V 9  
 Pistorius, Johannes 210, 214  
 Planètes 157, 160 seq.

Index rerum et auctorum

- Platon/Plato 48 seq., 208, 210  
 Plotin 11, 49, 158, 208  
 Plurivocité 22, 49, 138, 142, 145  
 Porete, Marguerite 34, 105 seq.  
 Porphyre 11, 208  
 Potentialité 62 seq.  
 Prédication 94 seq., 151, 244, 246 seq., 251, 263 seq.  
 ~ sur les classes vides 247, 251  
 Presque rien 57 seq., 61, 63, 69, 74, 97  
 Pretzel, Ulrich 105  
 Privation/privatio 16, 52, 54 seq., 57-59, 61, 74, 76, 82, 90, 93, 97-101, 148, 250, 276 seq.  
 Proclus/Proclus 9, 121, 126 seq.  
 Prophètes de Worms 146  
 Proposition de second adjacent 246, 251  
 ~ de troisième adjacent 246, 251  
 Pseudo-Aristote 158  
 Puritas essendi 114, 120, 122, 128, 174, 179, 264, 269, 272  
 Pythagore/pythagoricien 157, 210  
 Qualités (les sept ~) 17, 152, 155-163, 209, 219, 221 seq., 224, 226 seq., 238, 241, 274, 280-287, 289-293, 298  
 Quelle 140-142, 149, 186, 282, 286  
 Quelque chose dans l'âme 123, 165 seq., 170, 198  
 Quiddité 95 seq.  
 Quint, Josef 1, 20, 109, 113, 175, 190  
 Rahner, Karl 33  
 Raison 7, 25, 34, 36, 105, 125, 163, 165, 167, 169 seq., 172, 174, 176, 198 seq., 245, 250, 262  
 Randi, Eugenio 23  
 Reduplication 277, 279 seq., 282, 288  
 Réfection 154  
 Regio dissimilitudinis 49, 76  
 Reiter, Peter 20  
 Réparation 152, 154, 163, 213  
 Restauration 154  
 Reuchlin, Johannes 25, 133 seq., 210, 212-220, 226, 228  
 Ricius, Paul 215 seq.  
 Rizek-Pfister, Cornelia 197  
 Rörer, Georg 134  
 Roques, René 25, 37  
 Rosenberg, Alfred 13  
 Royaume de la joie 290, 293  
 Ruysbroeck, Johannes 112  
 Saint-Martin, Louis-Claude de 1, 117, 276  
 Salniter/salitter 152 seq., 155  
 Saxl, Fritz 157  
 Schildt, Joachim 130-132  
 Schöffner, Peter 146  
 Schoeller Reisch, Donata 102, 294 seq.  
 Scholem, Gershom 26, 208  
 Schott, Johann 134  
 Schramm, Christoph 133  
 Schweitzer, Franz Josef 189  
 Scintilla animae 297  
 Sê/seen/sêwe 139, 141 seq., 185  
 Sefer Jezira 215 seq., 226  
 Sénèque 254  
 Sephiroth 213, 215 seq., 224-226, 281, 296 seq.  
 Septante/Septuaginta 134, 147  
 Seuse, Heinrich/Suso, Henri 12, 20, 29, 35, 112  
 Sidérique 282  
 Signature/signatura 1 seq., 5, 103, 151, 183, 195  
 Similitudo 35 seq., 40, 48, 74, 81, 128, 273  
 Simplicité 112 seq., 115, 120, 125, 165, 187, 240 seq., 253, 255 seq., 298  
 Solms-Rödelheim, Günther, Graf zu 128, 205  
 Sources-esprits 152, 156  
 Spalatin, Georg 191  
 Steer, Georg 1, 15, 40  
 Stendebach, Franz Josef 134  
 Stöckl, Albert 51  
 Strauch, Philipp 189  
 Sturlese, Loris 1, 12, 29, 35, 40  
 Substance/substantia/Substanz 36, 51, 99 seq., 121, 170, 208, 210, 222 seq., 243-245, 248, 260, 283, 289, 293, 295

## Index rerum et auctorum

- Surius, Laurenz 192  
 Tabula smaragdina 22  
 Tardieu, Michel 50  
 Tauler, Johannes 11 seq., 20, 24, 29, 112 seq., 190-194, 196, 208  
 Tempéraments 158 seq.  
 Temps 52 seq., 55, 57, 98, 161, 165-167, 169, 198, 202, 211, 218, 221, 233, 278, 293  
 Ténèbres 50, 52, 54-56, 58-61, 68-70, 76 seq., 81 seq., 88, 92 seq., 95, 97 seq., 100 seq., 108, 152, 154, 161 seq., 193, 233, 239 seq., 282, 284, 292  
 Terme prédicamental 262  
 Terme transcendantal 266  
 Testament de décembre 133  
 Testament de septembre 133  
 Tétragramme/Tetragrammaton 219, 221-224  
 Thomas d'Aquin / l'Aquinate 6, 9, 14, 20, 28, 57, 93, 174, 189, 199, 233, 241, 253, 256, 267  
 Tief 55, 112 seq., 117, 140, 147 seq., 152, 180 seq., 275, 280  
 Tieffe/tieffi 111-113, 118, 139-145, 148, 150-155, 163, 181-185, 279  
 Tinctur 291  
 Tiqoun 154, 213  
 Translatio studiorum 40  
 Transmutation/transmutatio 227, 244  
 Trinité/tri-unité 8, 62, 108 seq., 117, 236, 274, 279 seq., 287, 290, 297  
 Trithem, Jean /Trithemius, Johannes 208  
 Ulrich von Straßburg 10  
 Unergründlich/unergruntlich 105-107, 110  
 Ungründic 105, 108-110  
 Ungrüntlich/ungruntlich/ungruntlich 105-110, 112, 117  
 Unité/unitas 95 seq., 103, 108, 116, 127, 168, 171, 173, 176-183, 199 seq., 203, 205, 214, 220, 227, 236, 244, 246, 248, 252, 258, 262 seq., 266-269, 272-275, 280-282, 293 seq., 296, 298  
 Univocité 94, 123, 128, 138, 144, 244, 298  
 Unus/Unum 96, 127, 156, 216, 219, 237, 239, 241-244, 246 seq., 250, 252 seq., 258, 266-273  
 Vannier, Marie-Anne 30 seq., 33  
 Verbe/verbum 15, 21, 53, 128, 137, 163, 210 seq., 215, 221, 225, 235, 256-258, 261 seq., 279, 288, 290  
 Vernünfticheit 121, 165-168, 176, 178, 198  
 Vernunft 162, 168 seq., 171 seq., 199, 245  
 Versagen des Versagenes 250  
 Verstand 162, 275, 277, 288, 290 seq., 293  
 Vital, Chaïm 213  
 Vogel, Bartholomäus 133  
 Vollmann-Profe, Gisela 34  
 Volonté 13, 33, 53, 107, 121 seq., 171-173, 177, 190, 194, 198, 204, 221, 224 seq., 233, 235, 238 seq., 242, 255, 275-280, 282, 285, 288, 291, 293, 295  
 Von der Vogelweide, Walther 13, 18  
 Vünkelin der vernünfticheit 165  
 Vulgate/Vulgata 40 seq., 134, 138, 142 seq., 147 seq., 154  
 Walter, Balthazar 10, 155, 162, 212-215, 217, 220, 228  
 Wehr, Gerhard 10 seq.  
 Weigel, Valentin 4, 7, 11, 195-206, 208, 228 seq.  
 Welte, Bernhard 11  
 Wendel, Saskia 26  
 Winkler, Norbert 94, 165, 171, 174, 176, 253  
 Wolff, Gerhart 18 seq.  
 Zeller, Winfried 195 seq., 205  
 Zinzum 216, 227  
 Zirker, Otto 107, 112 seq.  
 Zohar 208, 210, 213, 215, 218, 226  
 Zoroastre 208  
 Zum Brunn, Émilie 15, 17, 65, 91-93, 95, 97, 99, 101, 189, 206, 254 seq., 257, 260 seq., 263-265, 273

Bochumer Studien zur Philosophie herausgegeben von Kurt Flasch, Ruedi Imbach,  
Burkhard Mojsisch, Olaf Pluta:

- 45 **PEKTAŞ, Virginie:** *Mystique et Philosophie. Grunt, abgrunt et Ungrund* chez Maître Eckhart et Jacob Böhme. x, 324 pp. *Expected July 2006*
- 44 **ANDRÉ, João Maria, Gerhard KRIEGER und Harald SCHWAETZER (Hrsg.):** *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus.* 2006. viii, 157 pp.
- 43 **SALATOWSKY, Sascha:** *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert.* 2006. xiv, 408 pp.
- 42 **SCHMIDT, Kirsten, Klaus STEIGLEDER und Burkhard MOJSISCH (Hrsg.):** *Die Aktualität der Philosophie Kants.* Bochumer Ringvorlesung Sommersemester 2004. 2005. xii, 264 pp.
- 41 **WELS, Henrik:** *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymes Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo.* Studie und Text. 2004. clxxii, 162 pp.
- 40 **IREMADZE, Tengiz:** *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter.* Dietrich von Freiberg – Berthold von Moosburg – Joane Petrizi. 2004. xii, 265 pp.
- 39 **ACKEREN, Marcel van:** *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons.* 2003. x, 370 pp.
- 38 **WEBER, Stephanie:** *Richard Billingham "De Consequentis" mit Toledo-Kommentar. Kritisch herausgegeben, eingeleitet und kommentiert.* 2003. xxviii, 335 pp.
- 37 **GRASS, Rainer:** *Schlußfolgerungslehre in Erfurter Schulen des 14. Jahrhunderts. Eine Untersuchung der Konsequentientraktate von Thomas Maulfelt und Albert von Sachsen in Gegenüberstellung mit einer zeitgenössischen Position.* 2003. x, 264 pp.
- 36 **DEWENDER, Thomas:** *Das Problem des Unendlichen im ausgehenden 14. Jahrhundert. Eine Studie mit Textedition zum Physikkommentar des Lorenz von Lindores.* 2002. x, 430 pp.
- 35 **MOJSISCH, Burkhard und Orrin F. SUMMERELL (Hrsg.):** *Die Philosophie in ihren Disziplinen. Eine Einführung.* Bochumer Ringvorlesung Wintersemester 1999/2000. 2002. viii, 286 pp.
- 34 **MALMSHEIMER, Arne:** *Platons 'Parmenides' und Marsilio Ficinos 'Parmenides'-Kommentar. Ein kritischer Vergleich.* 2001. x, 325 pp.
- 33 **KAMP, Andreas:** *Philosophiehistorie als Rezeptionsgeschichte. Die Reaktion auf Aristoteles' De Anima-Noetik. Der frühe Hellenismus.* 2001. viii, 315 pp.
- 32 **ASMUTH, Christoph, Alfred DENKER und Michael VATER (Hrsg.):** *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel/Between Fichte and Hegel.* 2000. viii, 423 pp.
- 31 **REHN, Rudolf:** *Sprache und Dialektik in der Aristotelischen Philosophie.* 2000. xii, 357 pp.
- 30 **WELS, Henrik:** *Die Disputatio de anima rationali secundum substantiam des Nicolaus Baldelli S.J. nach dem Pariser Codex B.N. lat. 16627. Eine Studie zur Ablehnung des Averroismus und Alexandrismus am Collegium Romanum zu Anfang des 17. Jahrhunderts.* 2000. viii, 153 pp.
- 29 **KAHNERT, Klaus:** *Entmachtung der Zeichen? Augustin über Sprache.* 2000. x, 271 pp.
- 28 **KANDLER, Karl-Hermann, Burkhard MOJSISCH und Franz-Bernhard STAMMKÖTTER (Hrsg.):** *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft. Freiburger Symposium: 10–13 März, 1997.* 1999. viii, 287 pp.
- 27 **ERFURT, Thomas von und Stephan GROTZ:** *Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache. [Tractatus de Modis significandi]. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Stephan Grotz.* 1998. liv, 116 pp.
- 26 **KRATZERT, Thomas:** *Die Entdeckung des Raums. Vom hesiodische "χάος" zur platonischen "χώρα".* 1998. x, 128 pp.
- 25 **ASMUTH, Christoph (Hrsg.):** *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes.* 1997. vi, 320 pp.
- 24 **STEMICH HUBER, Martina:** *Heraklit. Der Werdegang des Weisen.* 1996. x, 282 pp.
- 23 **OMMERBORN, Wolfgang:** *Die Einheit der Welt. Die Qi-Theorie des Neo-Konfuzianers Zhang Zai (1020–1077).* 1996. iv, 349 pp.
- 22 **HOENEN, Maarten J.F.M.:** *Speculum philosophiae medii aevi. Die Handschriftensammlung des Dominikaners Georg Schwartz († nach 1484).* 1994. xii, 169 pp.
- 21 **JECK, Udo Reinhold:** *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert.* 1994. xvi, 521 pp.

- 20 **CHAPPUIS, Marguerite:** Le traité de Pierre d'Ailly sur la Consolation de Boèce, Qu. 1. Édition et étude critiques. 1993. xlii, 438 pp.
- 19:2 **FLÜELER, Christoph:** Rezeption und Interpretation der Aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter. 2. Teil. 1993. viii, 206 pp.
- 19:1 **FLÜELER, Christoph:** Rezeption und Interpretation der Aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter. 1. Teil. 1993. xvi, 335 pp.
- 18 **KUKSEWICZ, Zdzislaw (Hrsg.):** Aegidius Aurelianensis. *Quaestiones super De generatione et corruptione*. 1993. xxviii, 237 pp.
- 17 **OOSTHOUT, Henri:** *Modes of Knowledge and the Transcendental. An introduction to Plotinus Ennead 5:3* [49]. 1991. vii, 200 pp.
- 16 **HENRY, Desmond Paul:** *Medieval Mereology*. 1991. xxv, 609 pp.
- 15 **BILLERBECK, Margarethe (Hrsg.):** Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie. 1991. viii, 324 pp.
- 14 **IMBACH, Ruedi:** Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema. 1989. 174 pp.
- 13 **SUAREZ-NANI, Tiziana:** Tempo ed essere nell'autunno del medioevo. Il 'De tempore' di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del XIV secolo. 1989. xxiv, 250 pp.
- 12 **PERLER, Dominik:** Prädestination, Zeit und Kontingenz. Philosophisch-historische Untersuchungen zu Wilhelm von Ockhams 'Tractatus de praedestinatione et de praescentia Dei respectu futurorum contingentium'. 1988. x, 332 pp.
- 11 **HEFFERNAN, George:** Am Anfang war die Logik. Hermeneutische Abhandlungen zum Ansatz der 'Formalen und transzendentalen Logik' von Edmund Husserl. 1988. viii, 255 pp.
- 10 **PLUTA, Olaf (Hrsg.):** Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947). 1988. lx, 640 pp.
- 9 **KACZMAREK, Ludger (Hrsg.):** *Destructiones modorum significandi und ihre Destruktionen*. 1994. xii, 120 pp.
- 8 **WASCHKIES, Hans-Joachim:** Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels. 1987. iv, 711 pp.
- 7 **PLUTA, Olaf:** Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance. 1986. xii, 138 pp.
- 6 **PLUTA, Olaf:** Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des späten Mittelalters. 1987. 336 pp.
- 5 **EVANS, Joseph Claude:** *The Metaphysics of Transcendental Subjectivity. Descartes, Kant and W. Sellars*. 1984. xii, 138 pp.
- 4 **ZUM BRUNN, Emilie:** Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux 'Confessions'. 1969. Reprint avec additions de l'auteur. 1984. iv, 102 pp.
- 3 **MOJSISCH, Burkhard (Hrsg.):** Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Bochumer Kolloquium, 2.–4. Juni 1982. 1986. viii, 488 pp.
- 2 **BONATTI, Luigi:** Uncertainty. Studies in Philosophy, Economics and Socio-political Theory. 1984. xii, 132 pp.
- 1 **KÜHN, Wilfried:** Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin. 1982. xxxviii, 555 pp.