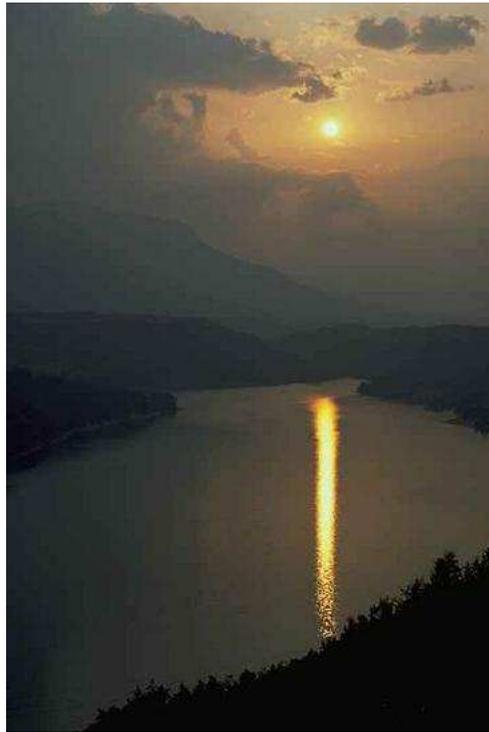


# Le Symbolisme de la lumière et des ténèbres chez Maître Eckhart

*article émanant de*  
<http://jean.borella.neuf.fr/lumiereteneckhart.htm>  
*que nous remercions*



## I. – Présentation de Maître Eckhart

Le thème « lumière-ténèbres » n'est pas le plus fréquent de l'œuvre eckhartienne. Relativement à d'autres thèmes, comme ceux de l'engendrement du Fils, de l'intellect, du détachement, de la percée, du Fond de la Dèité, il peut même paraître secondaire. Il joue cependant un rôle important que nous voudrions tenter de préciser et de mesurer. Ce thème d'autre part, ne se confond pas simplement avec celui du mal et de la souffrance. Sans doute n'est-il pas impossible de repérer quelques textes où s'atteste l'équivalence du mal et des ténèbres, particulièrement dans *Le Livre de la consolation divine*<sup>1</sup>. Mais la thématique lumière-ténèbres déborde celle du bien et du mal, et l'englobe dans une symbolique plus générale. A s'en tenir aux enseignements de l'œuvre latine comme de l'œuvre allemande, la question du mal n'est directement traitée qu'en de rares endroits, alors que la dialectique lumière-ténèbres est orchestrée et déployée en d'importants développements. Néanmoins, et surtout pour l'œuvre allemande, cette disparité de traitement est plus apparente que réelle, car le problème du mal et de la souffrance y est perpétuellement affleurant sous des dénominations diverses. En revanche, il est certain que la maladie ne fait l'objet d'aucune thématization spécifique. Il arrive au Maître d'y faire allusion, comme par exemple d'un mal

ou d'une souffrance, mais, à notre connaissance, elle n'est jamais prise en considération pour elle-même : elle fait partie des déficiences générales de l'être.

Avant de préciser ces considérations introductives, il ne sera pas inutile de rappeler quelques données élémentaires concernant la vie et l'œuvre de Maître Eckart.

Le point le plus important, à cet égard, sur lequel on ne saurait trop insister, c'est que Maître Eckart – il signait en latin Magister Eckhardus 2 – fut un dominicain, un moine de l'ordre des Prêcheurs. En conférant à ses sermons allemands une force et un éclat qui ont traversé les siècles et qui verdoient encore dans leur surprenante jeunesse, il ne faisait qu'accomplir la tâche essentielle à laquelle le vouait la règle de son ordre. Dominicain, il le fut d'ailleurs de manière exemplaire. A l'image romantique d'un Eckart, obscur hérétique du XIV<sup>e</sup> siècle, né vers 1260 à Hocheim en Thuringe, et qui disparaît – on ne sait où – vers la fin de 1327 ou le début de 1328 (à Avignon ?), l'érudition moderne a substitué un portrait plus exact et finalement plus étonnant. Eckhart n'est aucunement ce marginal à peine connu, héraut de la libre pensée qu'écrase le tribunal de la Sainte Inquisition. C'est au contraire un personnage illustre dans son ordre et dans la chrétienté théologique. Successivement prieur du couvent d'Erfurt, vicaire de la « nation de Thuringe », prieur provincial de Saxe (47 couvents d'hommes et de nombreux couvents de femmes dépendent alors de lui), il se voit en plus confier, en 1307, la province de Bohême. En 1313, il est vicaire général du Maître de l'ordre. Sa carrière théologique n'est pas moins illustre. Après avoir étudié les arts à Paris, il y reçoit, en 1302, le titre de maître en théologie, et, dans l'année universitaire 1302-1303, est chargé par son ordre d'y enseigner la théologie. Or, par un privilège extrêmement rare, comparable à celui dont saint Thomas d'Aquin avait été l'objet, il est de nouveau, huit plus tard, appelé à Paris ; interrompant ses hautes fonctions dans l'ordre, il enseigne de 1311 à 1313 dans la capitale intellectuelle de la chrétienté, probablement afin d'y soutenir la doctrine de frère Thomas – doctrine qui se trouve attaquée de divers côtés, et dont l'auteur ne sera canonisé qu'en 1323, quelques années avant le procès de Maître Eckhart, cela expliquant peut-être ceci...

Dominicain chargé d'importantes responsabilités, théologien reconnu, instructeur spirituel vénéré à l'égal d'un saint par les moines et les moniales qu'il dirige, Eckart est le contraire d'un penseur erratique, d'une pièce rapportée étrangère à la pensée de son temps. L'œuvre allemande pourrait éventuellement le donner à croire. La restitution de l'œuvre latine nous l'interdit : elle prouve que Eckhart, nourri d'une immense culture, est un expert en philosophie scolastique, marqué par les théologiens rhénans, Albert de Cologne ou Thierry de Freiberg son contemporain, et qu'il entend expressément se situer dans la ligne de la doctrine thomasienne, comme il le déclare à plusieurs reprises, discernant à son auteur les titres de « vénérable frère » et de « docteur éminent »<sup>3</sup>. Pour autant, l'œuvre latine ne doit pas à son tour venir masquer l'œuvre allemande, sans laquelle Maître Eckhart serait un grand théologien, parmi d'autres. L'œuvre latine fournit les racines et le tronc de l'arbre eckartien, l'œuvre allemande en est la fleur et le fruit. C'est en elle que ce qui est vérité métaphysique et théologique devient lumière spirituelle et vie. La première fonde la seconde, mais la seconde illumine la première et nous en révèle seule la vérité la plus radicale. Tout l'effort du Maître, croyons-nous, visait à montrer quelle est l'ultime signification des enseignements théologiques, et de quelles conséquences ils se révèlent pour l'être spirituel quand il les prend au sérieux. Ainsi la doctrine eckartienne n'est ni une reprise du thomisme ni sa négation, elle est son accomplissement transcendant, au moins à certains égards<sup>4</sup>.

Cette œuvre comporte une partie en langue vulgaire : soit quatre traités et environ cent vingt sermons certainement authentiques. A noter qu'il s'agit de « réportations », c'est-à-dire de transcriptions faites par des auditeurs ou, très souvent, des auditrices. Ces sermons commentent presque toujours des paroles de l'Écriture.

L'œuvre latine, beaucoup plus ample, auraient atteint des dimensions considérables si Eckhart avait eu le temps de la mener à bien, ou si elle nous était parvenue en entier. Selon le plan prévu elle aurait compris trois grandes œuvres.

La première, *Opus propositionum* (Œuvre des propositions), dont une grande partie semble avoir été rédigée, est presque entièrement perdue ; il reste la première proposition : l'être est Dieu 5. Il s'agissait, en une suite de quatorze traités totalisant plus de mille propositions, d'énoncer les thèses rectrices de sa pensée concernant quatorze notions fondamentales associées chaque fois à leurs opposées : de l'être et du néant, de l'un et du multiple, du vrai et du faux, du bon et du mal, etc. on voit que le traité *De bono et malo*, relatif au thème de notre colloque, était le quatrième de l'*Opus propositionum* 6.

La deuxième œuvre, intitulée *Œuvre des questions*, aurait traité, selon le plan de la *Summa theologiae* de saint Thomas d'Aquin, de la problématique théologique, c'est-à-dire de la façon dont les propositions établies précédemment s'appliquent à la théologie et permettent de répondre aux questions soulevées par quelques points de la doctrine catholique 7. Elle n'a peut-être jamais existé.

Enfin la troisième œuvre, *Opus expositionum*, comportait d'une part des *Expositiones*, c'est-à-dire des commentaires sur différents livres de l'Écriture sainte, et d'autre part des sermons latins 8. De l'œuvre des expositions, il reste sept commentaires (*Genèse I et II*, *Exode*, *Sagesse*, *Cantique des cantiques* (un fragment), *Ecclésiastique*, *Évangile de saint Jean*), et une soixantaine de sermons 9.

## II. – Les textes et le plan

Le Thème lumière-ténèbres, souvent présent, ne fait l'objet d'un traitement spécifique que dans trois commentaires : les deux commentaires sur la *Genèse* et le commentaire sur le *Prologue de Jean*. Ces commentaires concernent d'une part les versets 2 à 5 du 1er chapitre de la *Genèse* : « La terre était informe et vide, et les ténèbres étaient sur la face de l'abîme ; et l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux. Et Dieu dit : que soit faite la lumière, et fut faite la lumière. Et Dieu vit la lumière, qu'elle était bonne. Et il divisa la lumière des ténèbres. Et Il appela la lumière : jour, et les ténèbres : nuit ». Ils concernent d'autre part les versets 1 à 5 du 1er chapitre de l'*Évangile de Jean*, particulièrement le célèbre *lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt*. Comme pour la plupart des Pères, ces deux textes sont, pour Eckhart, inséparables l'un de l'autre, ainsi qu'il le déclare au début de son *Exposition sur Jean* 9 bis. C'est donc à eux que nous ferons appel. Dans l'œuvre allemande, on ne peut isoler un sermon ou un traité en particulier, quoiqu'elle contienne les textes les plus importants sur la signification supérieure des Ténèbres.

La pensée de Maître Eckhart est cohérente, mais non systématique. Nous avons cru cependant qu'il était possible d'ordonner la thématique lumière-ténèbres selon trois aspects essentiels qui correspondent aux divers modes de sa mise en œuvre. Nous distinguerons ainsi d'abord le point de vue de l'exclusion, qui est celui de la lumière s'opposant aux ténèbres. Vient ensuite

le point de vue de l'inclusion, qui est celui de la lumière luisant dans les ténèbres. Enfin, il faut envisager un troisième point de vue, celui de l'identité, là où est dépassée (mais non abolie) la dualité de la créature et du créateur, et où les ténèbres de la Dêité ne sauraient se distinguer de la lumière pure et infinie. Faute de temps, le troisième aspect n'a fait l'objet que de très brèves remarques.

### III. – Le point de vue de l'exclusion

La symbolique de la lumière et des ténèbres n'a rien de spécifiquement eckhartien. Son origine est d'abord scripturaire, soit sous la forme directe que nous avons en vue, soit sous diverses formes dérivées telles que celles du jour et de la nuit, du soleil et de la lune, de la clarté et de la Nuée, laquelle peut devenir le lieu même de la rencontre entre l'âme et Dieu ; ainsi de Moïse. Cette origine est ensuite patristique. Les Pères, en particulier saint Grégoire de Nysse et saint Denys l'Aéropagite, n'ont cessé de la méditer, à la suite d'ailleurs de l'exégèse philonienne du verset 21 du chap. XX de l'Exode qui voit dans l'ascension de Moïse entrant dans la Nuée du mont Sinâi le prototype de l'ascension spirituelle<sup>10</sup>. Par la suite, Pères et Docteurs médiévaux ajouteront à ces considérations néo-platoniciennes des éléments de nature cosmologique venus d'Aristote. Maître Eckhart est l'héritier de toute cette tradition.

L'herméneutique de la lumière et des ténèbres répond d'abord chez Eckhart au symbolisme direct de ces deux phénomènes. Physiquement la lumière chasse les ténèbres et les ténèbres, en elles-mêmes, peuvent être définies comme une « privation de lumière ». Elles deviennent par là le symbolisme de tout ce qui peut être dit « privation » (au sens d'Aristote). Cependant, lorsque le Maître commente la première occurrence du mot « ténèbres » dans l'Écriture (« la terre était informe et vide et les ténèbres étaient sur la face de l'abîme ») il commence par lui conférer une signification simplement cosmologique. Suivant saint Augustin et Maimonide, il y voit une désignation de la sphère du feu « élémentaire »<sup>11</sup>. On sait en effet que pour les Anciens et les Médiévaux, le monde sublunaire est constitué de quatre sphères homocentriques : sphère de la terre, qui, étant la plus lourde, se trouve au point le plus bas et le moins noble, c'est-à-dire au centre du cosmos sphérique, puis, au-dessus, sphère de l'eau, enveloppée par la sphère de l'air, elle-même entourée la sphère du feu. Or, comme le prouve son obscurité nocturne, cette sphère est ténèbres. Et, si elle est ténèbres, c'est que, nous dit Eckhart, « en lui-même, dans sa propre sphère, le feu ne brûle pas ». Pour qu'il brûle et donne une flamme, il lui faut une matière étrangère à lui-même. C'est ce qu'il expose à propos de *lux in tenebris lucet* : « le feu luit dans une matière étrangère, soit un corps terreux, le charbon par exemple, ou dans la flamme aérienne »<sup>12</sup>. Dès le début est ainsi posée une sorte de conversion dialectique des ténèbres et de la lumière. Ce qui illumine les ténèbres de la sphère ignée, c'est la présence d'une altérité au sein de son identité.

Mais, immédiatement après cette interprétation cosmologique, Eckhart donne une interprétation métaphysique qu'il développe longuement sous de multiples formes. A propos donc de *tenebrae erant super faciem abyssi*, il écrit : « Il faut noter premièrement que, par ténèbres, on entend la privation – en effet les ténèbres sont une privation de lumière – par abîme d'autre part, on entend la matière première »<sup>13</sup>. Cette matière première ne doit évidemment pas être identifiée à la substance corporelle des modernes, mais à la hylé aristotélicienne (et, par elle, à la chôra du *Timée*) que la tradition chrétienne n'a cessé de méditer. Elle désigne alors l'irréductible potentialité de toute créature, ce qui en elle est réceptivité à l'égard du principe formel. Comme telle elle est donc aussi l'inévitable imperfection du créé, son défaut d'actualisation. Sans matière, la forme ne serait pas « reçue », et la créature serait constituée de formes pures, non individuées, et difficilement

discernables du Logos qui les pense. Sans forme, la matière est pure capacité d'être informée, et donc privation de forme, c'est-à-dire d'être et de perfection. Cette matière et cette forme, avant d'être désignées par « ténèbres » et « lumière », le sont déjà par la création du ciel et de la terre in Principio, « dans le Principe » 14. Ils sont ainsi posés, non à la vérité comme des êtres, mais comme les principes, actif et passif, de la création.

Il faut savoir en outre que toute négation n'est pas privation. Ainsi la négation de la vue, ou cécité, n'est une privation que dans l'animal qui doit en être naturellement pourvu, et non dans la pierre. Mais la matière est essentiellement ordonnée à la forme, elle se révèle donc comme privation essentielle. On voit alors que si la matière, en elle-même, est inconnaissable – connaître, c'est connaître par la forme – néanmoins la notion de privation nous permet d'en avoir une certaine intelligence : les ténèbres de la privation nous permettent de « nommer » ce qui n'a pas de nom. C'est pourquoi il est dit que « les ténèbres étaient sur la face de l'abîme », parce que la privation est comme la « face » que la matière-abîme tourne vers nous, et par laquelle nous pouvons la connaître 15. Avec le symbolisme des ténèbres (et donc de la lumière), symbolisme qui à certains égards réfère au thème de l'ignorance et de la connaissance, nous sommes d'emblée au-delà du néant le plus radical qui n'est au fond qu'une limite inaccessible. Et cela signifie aussi que, pour Eckhart, il n'y a pas de mal absolu, ce que l'on pourra éventuellement interpréter comme une négation de l'éternité de l'enfer, encore que, à notre connaissance, Maître Eckhart ne se soit pas prononcé à cet égard.

Néanmoins, là où nous en sommes, la nature lumineuse des ténèbres ne peut encore être évoquée. Au contraire, dès qu'apparaît la lumière, se révèle en même temps sa radicale incompatibilité avec les ténèbres. Et c'est ce qu'énonce le texte biblique, au verset suivant, qui déclare : « que soit faite la lumière, et fut faite la lumière. Et Dieu vit la lumière, qu'elle était bonne. Et Dieu divisa la lumière des ténèbres ».

Les ténèbres dont il est maintenant question sont-elles encore les mêmes que celles dont nous parlions précédemment ? Postérieure à l'apparition de la lumière, elles n'existent que de son retrait. Elles reçoivent, elles aussi, une signification littérale, selon l'enseignement de Maimonide et la paraphrase du texte biblique : elles font et sont la nuit ; signification que Maître Eckhart signale sans s'y arrêter. Plus importante lui paraît la signification métaphysique du fiat lux, qu'il commente abondamment dans son deuxième Commentaire de la Genèse (ou Livre des paraboles de la Genèse) 16, et dans l'Exposition sur saint Jean 17.

Le thème central de cet herméneutique nous semble être celui de la création dans le Verbe des raisons ou idées de toutes les créatures. Eckhart, en effet, distingue soigneusement fiat lux de et facta est lux, la première expression se rapportant à la formation ad intra et la seconde à l'existenciation ad extra, « le nom même d'existence, déclare Eckhart, indiquant en quelque sorte l'extrasistance » (extra-stantia) 18. Résumant son exégèse, il écrit que : « ces mots « soit faite la lumière » se réfèrent à la production du Verbe, qui est ressemblance et raison de toute production quelconque ; et les mots « fut faite la lumière » se réfèrent aux choses qui sont faites à l'extérieur, ou encore qui sont effectuées » 19. Il est clair, ici, qu'on ne saurait distinguer absolument la creatio in divinis de l'engendrement du Fils par le Père, puisqu'en Se connaissant et en S'illuminant dans son Verbe incréé Dieu connaît les raisons ou principes lumineux de toutes les créatures. Saint Jean ne dit-il pas que le Verbe est « la vraie lumière » ? C'est pourquoi le Maître peut déclarer simplement : « La lumière, c'est Dieu et tout ce qui est Divin et perfection. Les ténèbres, c'est tout ce qui est créé » 20.

Ainsi s'explique la division de la lumière et des ténèbres. Bien que les secondes ténèbres reçoivent éventuellement une signification différente des premières, comme nous l'avons vu, fondamentalement elles désignent toujours la matière et la privation. On verra donc dans la lumière l'acte et la forme et dans les ténèbres le passif, la potentialité de la matière 21. Or, s'il y a division, cela veut dire qu'il n'y a pas mélange. Cette non mixtion revêt d'ailleurs un double sens selon que l'œuvre de distinction est considérée intrinsèquement ou extrinsèquement. Intrinsèquement d'abord : « la division dont il est souvent fait mention ici, explique Eckhart, est la distinction des choses les unes par rapport aux autres du point de vue de leurs essences formelles et de l'ordre essentiel des choses en quoi consiste la perfection et l'achèvement de l'univers » 22. Ce qui signifie, puisqu'il s'agit selon le texte biblique à expliquer d'une séparation d'avec les ténèbres, que, en distinguant les possibles divins les uns des autres, le Verbe les sépare de l'état de non-distinction où ils se trouvent dans l'Unité divine, et donc que c'est cette Unité même qui peut être désignée par les « Ténèbres ». Conclusion qui n'est pas sans appui dans l'œuvre allemande qui nous parle des Ténèbres de la Dèité, désignant ainsi une région du divin étrangère à toute créature, même considérée dans sa raison incréée 23.

Cependant le sens le plus obvie est le sens extrinsèque, analogue inverse du précédent. Le passage du fiat lux incréé au facta est lux créé, par la seule vertu de son effectuation, et non par création spécifique, actualise, en quelque sorte négativement, dans l'existence extérieure ou extra-sistance, les ténèbres créées, reflet infra-intelligible de la Ténèbre sur-intelligible de la Dèité. Dans les créatures, en effet, les ténèbres ne sont pas confondues avec la lumière. Or, en elle-même, ou en tant que telle, la forme est divine, elle se ramène à la lumière de la raison éternelle scintillant dans les ténèbres de l'existence. Car la forme ne luit vraiment, c'est-à-dire n'est vraiment connue de l'intellect, que si elle est par lui rapportée et réduite à son principe divin ; sinon les créatures demeurent « obscures, ténébreuses, opaques » 24. Ce que résume cette déclaration du Sermo I (Intravit Jesus in Templum) : « la lumière et les ténèbres ne peuvent demeurer ensemble. Dieu est la vérité et une lumière en Lui-même » 25.

Cependant les réflexions précédentes nous ont déjà amené à établir une relation entre lumière et ténèbres qui n'est plus de pure exclusion, puisque, d'une certaine manière, les créatures ne luisent que de leur opposition aux ténèbres, en même temps que d'autre part elles se ramènent et se réduisent par là à leurs raisons incréées. C'est une nouvelle méditation du thème de la lumière qui va nous permettre de répondre à ce paradoxe.

#### IV. – La lumière dans les ténèbres

Nous isolons évidemment des éléments de la méditation eckhartienne qui, dans le texte, sont toujours symphoniques. Eckhart lui-même nous en a prévenus, puisqu'il ne sépare pas le premier chapitre de la Genèse du Prologue de saint Jean 26. Il y aurait cependant quelque raison de le faire, puisque l'une et l'autre autorité semblent se contredire : Moïse nous dit que Dieu a séparé la lumière des ténèbres, et saint Jean nous dit que la lumière luit dans les ténèbres.

Pour préciser cette question nous reprendrons un instant ce que nous venons d'exposer. Nous avons dit que la créature n'était lumineuse que par la forme et que la forme s'identifiait en réalité à sa raison incréée. N'y a-t-il donc aucune différence entre l'une et l'autre ? Il faut

répondre oui et non. En fait, Eckhart distingue bien, terminologiquement et ontologiquement, la forme de la raison. Ainsi tel feu capable d'engendrer le feu dans un autre corps, possède bien la forme du feu, puisqu'il peut la communiquer, mais il ne possède pas la raison principielle, le verbe incréé du feu 27. Il n'est pas le feu en soi. Inversement, quand la forme du feu est reconduite à son principe, c'est-à-dire à sa cause ou raison, elle perd sa vertu ignée : « le feu n'est pas feu dans sa cause, dit Eckhart, et il ne lui convient alors ni de brûler ni de chauffer » 28, pas plus que la raison du carré en soi n'est carrée. C'est pourquoi la lumière doit être « faite », effectuée dans l'extra-sistance, car, si on la considère seulement dans sa cause première, elle ne luit pas 29. La cause essentielle (le Verbe), qui opère à l'intérieur, ne peut être nommée qu'à partir de ses effets extérieurs et doit être nommée « cause analogique », car elle n'est pas cause univoque de l'effet intérieur et des effets extérieurs 30. L'effet intérieur, c'est la raison incréée, l'effet extérieur, c'est l'apparition, la luisance des formes lumières à la surface des ténèbres de la matière où elles étaient cachées 31.

Il est donc temps d'en venir à l'un des aspects majeurs de la thématique lumière-ténèbres. Nous y verrons la méditation du symbole fournir la clé de la doctrine eckhartienne de l'analogie et de la participation, ce qui n'est pas de peu d'importance quand on sait que Joseph Koch, l'un des meilleurs connaisseurs de Maître Eckhart estime que « cette doctrine (celle de l'analogie) constitue le pivot de la pensée eckhartienne » (diese Lehre ?d.h. die Analogielehre? den Angelpunkt des Eckhartschen Denkens bildet) 32. C'est une conviction partagée par beaucoup de spécialistes 33.

On peut toutefois se demander si cette doctrine ne représente pas plutôt un moyen d'expression, inévitablement scolastique, d'une vision métaphysique presque in formulable et qui s'articule plus volontiers encore au moyen de la symbolique lumière-ténèbres. Il ne s'agit pas de privilégier le thème ici retenu, mais de reconnaître en Eckhart un penseur sans doute plus spontanément symboliste que scolastique, et qui, là même où il est scolastique, ce qui est le cas des œuvres latines, fait, des concepts et de la terminologie philosophiques, un usage quasi symbolique, ou, comme il le dit parfois, « parabolique ». Nous ne voulons nullement insinuer que le Maître souffre de devoir s'exprimer à l'aide des concepts de l'Ecole. Au contraire, et très visiblement, il aime s'en servir ; mais c'est pour les libérer du strict aristotélisme dont ils sont le véhicule ordinaire, et pour les faire entrer dans un jeu métaphysique nouveau et transcendant.

Nous en venons donc au texte par lequel Maître Eckhart inaugure son commentaire du lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt. Il s'agit d'une remarque sur la façon dont la lumière illumine son milieu, remarque que Maître Eckhart a pu lire chez saint Thomas d'Aquin 34 et chez saint Augustin 35, et qui reprend d'ailleurs une analyse d'Aristote 36, « Il faut maintenant observer, dit Eckhart, que la lumière illumine bien son milieu, mais qu'elle n'y émet pas de racines » 37. Il explique que, s'il en ainsi, c'est parce qu'elle exerce son action dans le milieu sans utiliser d'intermédiaire qui consisterait en une propriété du milieu capable de conserver la lumière, ce que les philosophes de l'Ecole appellent un sujet d'inhésion. S'il existait un tel sujet d'inhésion, la lumière le pénétrerait et le quitterait progressivement. Or, on ne constate ni pénétration progressive ni rémanence lumineuse : l'enténébrement se produit ainsi aussi instantanément que l'illumination. « La lumière, conclut Eckhart, n'adhère pas au milieu, ni ne produit un héritier de son action illuminante » 38. Autrement dit, elle n'est que de passage, et le milieu qui la reçoit, ne pouvant la retenir, est toujours et ontologiquement mendiant à son égard. Il en va autrement de la chaleur, qui est pourtant le second effet que produit la cause de la lumière dans l'air. La chaleur émet des racines dans le milieu, le pénètre et le quitte progressivement, trouvant en lui, quoique

imparfaitement, un sujet d'inhésion. Le milieu, nous dit Eckhart, reçoit la chaleur « par mode d'inhérence et d'héritage filial », devenant à son tour source de chaleur 39. Ainsi la chaleur est donnée, mais la lumière est prêtée : « le soleil, dit-il dans le Livre de la consolation divine, donne la chaleur à l'air, mais il lui prête seulement la lumière, c'est pourquoi, dès que le soleil se couche, l'air perd la lumière, mais la chaleur lui reste » 40.

Ainsi donc, c'est bien dans les ténèbres du créé que luit la lumière et non dans l'Incréé où elle demeure cachée ; mais il est vrai aussi que ces ténèbres ne l'ont ni prise ni com-prise, puisqu'elles ne peuvent la retenir et l'enfermer en elles. Ce qui est vrai de la lumière physique est vrai de la lumière métaphysique, c'est-à-dire de Dieu même, qui est la vraie Lumière. Le symbole de la lumière nous enseigne par là que l'être qui flue de Dieu, lui aussi, n'est que prêté aux créatures, qu'elles sont par elles-mêmes, incapables de le retenir, qu'il n'y a pas en elles de sujet d'inhésion par lequel l'être donné par Dieu pourrait être approprié par les créatures. La créature n'est réelle qu'en tant que Dieu veut la soutenir dans l'exister, de même que l'air n'est lumineux qu'en tant que la lumière l'illumine. Si l'être était donné à la créature au moyen d'un sujet d'inhésion positivement constitué, il lui adviendrait par un intermédiaire et non immédiatement et donc il ne l'atteindrait pas au centre d'elle-même et en totalité. C'est que l'être n'est pas une chose qui s'ajouterait de l'extérieur à une autre chose. L'être est l'acte d'être. Si la créature est réellement, il faut bien que l'acte d'être divin – car l'acte d'être est Dieu 41 – actue cette créature dans l'être sans médiation. Et c'est pourquoi aussi la communication de l'acte d'être aux créatures est instantanée et non partie par partie, de même que la lumière qui pénètre d'un seul coup le milieu qu'elle illumine. Ainsi que le dit Eckhart lui-même, l'acte d'être divin est cette « lumière qui illumine tout homme venant en ce monde » :

« Dieu illumine les êtres de la lumière de son être. S'ils ne sont pas soumis à cette lumière en tant même qu'elle est l'être, ils ne sont déjà plus des êtres, mais ils sont des néants d'être. Tels sont tous les privatifs, c'est-à-dire les maux, les corruptions, les défauts. Toutes ces choses et leurs semblables ne sont pas des êtres, mais des manques de tout être, non des effets, mais des défauts »42.

Ainsi Dieu, l'acte d'être par excellence, est tout entier à l'intérieur de la créature et tout entier à l'extérieur : totus intra et totus extra. Et l'un est la condition de l'autre : Il ne peut être tout entier intra que parce qu'Il est tout entier extra. Ce qu'enseigne précisément le symbolisme de la lumière. C'est la soumission parfaite du milieu qui rend passivement possible son actuation dans l'être. C'est le néant parfait de la créature qui rend possible son actuation dans l'être. L'un est rigoureusement indissociable de l'autre. S'anéantir pour la créature, c'est s'accomplir.

« Le principe passif, dit Eckhart, proclame et atteste sa pauvreté et sa misère par tout ce qu'il y a en lui de perfection et de bonté, il est, par lui-même, louange des richesses et de la miséricorde en lui du principe actif et supérieur. Il enseigne que ce qu'il possède naturellement, il ne l'a pas de lui-même, comme inhérent en lui-même, mais pour l'avoir mendié et reçu et pour le recevoir continuellement, comme un hôte de passage ?...? de Qui il est tout l'honneur et toute la gloire, parce qu'il est de Lui » 43.

Comme le souligne Josef Koch, « cette pensée n'est pas le fait d'un enthousiasme rhétorique de prédicateur » 44. Les créatures sont, dans leur exister même, « louange, honneur et gloire de Dieu ». Et, nous dit Eckhart : « cette louange est à ce point délectable que c'est en s'y livrant ainsi que toute créature reçoit son être et même l'être au sens absolu » 45. Il ne s'agit

donc pas d'une métaphore, mais d'une proposition métaphysique. L'être des créatures est un être théophanique.

## V. – Les ténèbres de la Dèité

Nous touchons ici, pensons-nous, au cœur de la pensée eckhartienne, et c'est la symbolique de la lumière qui nous y a conduit. « Grâce à ce prêt de lumière, nous dit M. de Gandillac, la créature peut ressembler à l'air translucide, et, tout en se reconnaissant mendicante, devenir elle-même théophanie » 46. Ce qui signifie que non seulement les perfections des créatures, mais leur être même est théophanique. La vision eckhartienne de l'être est bien celle d'une ontologie théophanique, d'une ontophanie, ou encore, pourrait-on dire, d'une ontologie transitive, ou ontologie de relation. Le refus implicite qui meut toute la pensée eckhartienne est le refus d'une ontologie de position, d'une ontologie qui pose les êtres en eux-mêmes, dans l'intransitivité de leur substance et qui réduit l'être, ou l'existence, à la simple position : « Le concept de position déclare Kant, est absolument simple et, en somme, équivaut au concept d'être », si bien que lorsque « la chose (est) posée en elle-même et pour elle-même, alors le mot être est l'équivalent du mot existence » 47. Et si Eckhart refuse cette ontologie, c'est parce qu'il y voit une illusion, l'illusion d'une pensée qui, légiférant du dehors sur l'être et les êtres, sur l'un et le multiple, comme si elle pouvait occuper un observatoire spéculatif neutre, ignore qu'en réalité elle est elle-même prise dans la relation d'être, par définition, étant créature, et que la lumière qui illumine ses ténèbres est celle-là même qui lui donne d'être et de connaître la source de l'être et de la connaissance.

L'acte même de connaissance eckhartienne, l'avènement de cette parole qui nous est prêchée et que nous entendons, au moment où nous l'entendons, est un événement et un moment actuel de la relation de la lumière illuminée à la lumière illuminante. Il n'est pas discours neutre et extérieur à son objet, illusion par laquelle l'objet est constitué dans sa suffisance ontologique. Et c'est pourquoi Eckhart ne peut pas parler autrement, dût-il lui en coûter, dût-il encourir la condamnation de cette Eglise dont il prouva qu'il l'aimait plus que lui-même.

Et en effet, s'il parle, c'est en tant qu'il est lui-même pris dans la relation du Verbe illuminant au verbe illuminé. Logique avec lui-même, Eckhart ne peut faire semblant d'ignorer ce qu'implique, en sa racine, l'avènement de sa propre parole, ni de le donner à entendre. D'où cette alliance, en apparence déroutante, entre une extrême solennité de ton et une extrême humilité, car la lumière ne luit que dans les ténèbres, et la splendeur de son illumination se conjoint à la force de son abaissement. Le Maître ne vise qu'à nous éveiller à une semblable conscience. Sous la lumière de cette conscience, rien n'est changé et pourtant tout est différent. Rien n'est changé, parce que, de toute manière, nous sommes pris « à l'avance » dans cette relation onto-noétique, nous sommes « embarqués », tout, et nous-mêmes, sommes déjà « là ». Mais tout est différent, parce que la connaissance qui advient en nous, et qui est plus grande que nous, accomplit et justifie la vérité de notre être et de sa dépendance essentielle comme acte d'être à l'égard de l'éternel acte d'être divin. Nous ne connaissons l'Etre qu'en tant que nous connaissons notre néant, et connaître son néant c'est accéder effectivement à l'humilité radicale, au lieu même où nous ne sommes plus rien que mendicité de l'Etre.

On voit alors que la connaissance elle-même, la simple connaissance théorique, est déjà une transformation et nous engage sur la voie de cette transformation. Car la voie de l'anéantissement de la créature est aussi celle de sa percée, au-delà de la Lumière du Verbe,

dans les Ténèbres de la Déité, où elle retrouve tout ce qu'elle a délaissé. Pour Maître Eckhart rien n'est perdu de tout ce que nous avons abandonné, nul effacement du multiple dans l'homogénéité de l'Un, mais au contraire toute créature y recouvre sa véritable subsistance \*. « Lorsque, nous dit-il, cette volonté se détourne un instant d'elle-même et de tout le créé pour se tourner vers sa première origine, la volonté se trouve en mode droit et libre, et elle est libre, et, à cet instant, tout le temps perdu est de nouveau réintégré » 48.

Car la vraie Unité n'exclut pas la distinction. Une Unité qui ne pourrait souffrir la distinction sans en être affectée et divisée ne serait pas l'Unité véritable. Ainsi la vérité de l'Unité est comme « mesurée » par la grandeur de la distinction qu'elle est capable d'inclure ou d'embrasser en Elle :

« Quand l'âme reçoit un baiser de la Déité, elle acquiert toute sa perfection et sa béatitude, alors elle est embrassée par l'Unité ?...? j'ai prêché un jour en latin, et c'était le jour de la Trinité, et j'ai dit : la distinction provient de l'Unité : la distinction dans la Trinité. L'Unité est la distinction et la distinction est l'Unité. Plus la distinction est grande, plus grande est l'Unité, car c'est une distinction sans distinction » 49.

Ainsi la mystique eckhartienne n'est aucunement une mystique de la pure négation du créé, contrairement à ce qu'on affirme d'ordinaire. Ce serait même là le contre-sens le plus grave que l'on pourrait faire sur sa signification la plus profonde, qui est celle du réalisme total et non celle de la rêverie abolitionniste. Dans un sermon très important, le Sermon 67, Eckhart montre que le sommet de la voie spirituelle n'est pas l'identification de l'âme à la Déité, mais l'intégration du corps et de l'être extérieur. Quand l'âme est cachée dans la Déité, « abandonnant son corps et saisissant Dieu « au-delà de toute essence », l'être extérieur en reçoit maintes consolations par grâce fluant de ce haut état spirituel. « Mais ce n'est pas le mieux ». « Ce n'est pas là la meilleure perfection que nous posséderons à jamais, corps et âme. La plus grande perfection, c'est que l'homme extérieur soit totalement maintenu. ». Or, cela n'est possible que par la grâce de l'union hypostatique – c'est-à-dire l'union des natures humaine et divine dans l'unique hypostase ou personne du Christ, puisque dans cette union le corps et l'homme extérieur subsistent en un suppôt (ou sujet existenciateur) proprement divin. Sinon, ou bien l'homme extérieur n'est pas intégré, il reste « dehors », ou bien il est détruit. « L'être de l'âme, aussi bien que celui du corps, sont parfaits en un Christ : un Dieu, un Fils » 50.

C'est aussi pourquoi Marthe est au-dessus de Marie, selon l'exégèse si peu comprise de Maître Eckhart, et qui nous paraît cependant irréfutable. La figure de Marie autorise en effet toutes les rêveries mystiques. Là-contre Eckhart est sévère. « Nos bonnes gens s'imaginent pouvoir parvenir à ce que la présence des choses sensibles ne soit plus rien pour les sens. Ils n'y parviennent pas. Qu'un grondement pénible soit aussi agréable à mes oreilles qu'un doux jeu de cordes, je ne l'obtiendrai jamais. ?...? Or, certaines gens veulent parvenir à être libérés des œuvres. Je dis : cela ne peut pas être. » Car le Christ lui-même n'est rien d'autre que l'œuvre du salut 51.

Cette subsistance du multiple dans l'Un nous renvoie directement à la Ténèbre plus que lumineuse. Dans la Ténèbre « privative » tout est confondu. Dans la lumière naturelle tout est distingué. Mais dans la Ténèbre plus que lumineuse de la Déité, l'Unité ne s'affirme pas de l'exclusion du multiple. Cette non-dualité de l'Un et du multiple, que résume le symbole de la Ténèbre supra-lumineuse, est accomplie dans la personne de l'Esprit-Saint, « fin de la Déité et de toutes les créatures, demeurant en Lui-même, en ce qui est le pur repos et une paix de tout

ce qui a jamais acquis l'être. ?...? La fin suprême de l'être est la Ténèbre ou Non-connaissance de la Déité cachée qui rayonne la lumière » 52.

De ce point de vue est dépassée l'opposition du bien et du mal. Non que leur distinction soit abolie : un mal est un mal et non un bien ; ainsi de la souffrance que le Christ supporte en sa Passion. Mais la volonté parfaitement dépouillée peut recevoir la souffrance que le Christ supporte et la vivre avec autant d'amour et de désir qu'une joie. L'enfer même, accepté dans l'amour et comme volonté de Dieu, est un paradis. Tel est l'homme véritablement humble : « Oui, de par Dieu, si cet homme était en enfer, Dieu devrait aller vers lui en enfer, et l'enfer serait pour lui un royaume céleste » 53. « C'est une vérité certaine et une vérité nécessaire : si toutes les peines de l'enfer, et toutes les peines du purgatoire, et toutes les peines du monde y étaient attachées (à l'amour de Dieu), la volonté voudrait souffrir éternellement et sans cesse avec la volonté de Dieu dans les peines de l'enfer, elle voudrait les subir toujours comme son éternelle béatitude » 54.

En résumé, de même qu'il n'y a pas de place, chez Maître Eckhart, pour une pure théorie de la connaissance objective qui scotomiserait la possibilité de son propre événement comme actualité de la connaissance dans l'Illumination du Verbe éternel, de même il n'y a pas de place pour une pure théorie du mal, sinon les quelques lignes de l'œuvre latine où il reprend la définition classique du mal comme néant 55. Etant néant, il n'a pas de cause, il est même ce qui manque de cause et ce qui n'existe que comme limitation du bien qu'il ne peut jamais anéantir sans s'anéantir lui-même. Ainsi de « l'homme noble, image de Dieu, fils de Dieu, semence de la nature divine qui n'est jamais anéantie en nous, bien qu'elle puisse être recouverte » 56. La véritable science du mal, c'est la Passion du Christ. Pour l'homme, le mal n'est donc en vérité que l'occasion ou l'épreuve du bien. Il n'a pas à être pensé, mais à être supporté ou soulagé, jusqu'à ce qu'il révèle sa racine béatifique, non qu'il change de nature – la souffrance est toujours la souffrance – mais parce qu'il s'identifie alors à la volonté bienheureuse de Dieu. Le seul traité du mal eckhartien se nomme Le livre de la consolation divine.

Écoutons, pour terminer cette finale du Sermon 22, sur les paroles : Ave gratia plena :

« Lorsque Dieu créa l'âme, il la créa selon sa plus sublime perfection afin qu'elle soit une fiancée du Fils unique. Comme celui-ci le savait bien, il voulut sortir de sa secrète chambre au trésor de l'éternelle Paternité dans laquelle il a éternellement sommeillé, demeurant intérieurement inexprimé. In principio. Au premier commencement de la pureté première, le Fils a ouvert la tente de sa gloire éternelle et il est sorti de la hauteur suprême afin d'élever son amie, à qui le Père l'avait uni de toute éternité, pour la ramener à la hauteur suprême d'où elle est venue. Et il est écrit ailleurs : « Vois, ton roi vient à toi ! » C'est pourquoi il est sorti, bondissant comme un faon, et subit sa Passion par amour, et il n'est pas sorti sans vouloir rentrer dans sa chambre avec sa fiancée : cette chambre est la ténèbre silencieuse de la Paternité cachée. Quand il sortit de la hauteur suprême, il voulut y rentrer avec sa fiancée dans la suprême pureté et lui révéler l'intimité cachée de sa Déité cachée où il repose avec lui-même et avec toutes les créatures.

In principio, c'est-à-dire un commencement de tout être, comme je l'ai dit à l'École ; j'ai dit plus encore : c'est un terme de tout être car le premier commencement est là en vue du terme suprême. Oui, Dieu lui-même ne repose pas où il est le premier commencement, il repose là

où il est un terme et un repos de tout être, non pas que cet être soit anéanti ; bien plutôt il est accompli là dans son terme suprême selon sa plus haute perfection. Qu'est-ce que le terme suprême ? C'est la Ténèbre cachée de l'éternelle Déité, elle est inconnue, elle ne fut jamais connue, elle ne sera jamais connue. Dieu demeure là en lui-même inconnu, et la lumière du Père éternel a brillé là éternellement, mais les ténèbres ne comprennent pas la lumière » 57.

Texte publié dans *Le mal et la maladie* (dir. Jean-Marie Paul), 1988, aux P.U.N.

## NOTES

1. Cf. J. Ancelet-Hustache, *Les Traités*, Ed. Du Seuil, p. 109 ; également, p. 58 (*Instructions spirituelles*), p. 148 (*De l'homme noble*).
2. Cf. J. Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts. Erster Teil : von den Anfängen bis zum Strassburger Aufenthalt einschließlich*, Archivum Fratrum praedicatorum, 1959, XXIX, p. 6. Koch conclut à l'inauthenticité de la forme «Ekkehart».
3. *Œuvres latines*, Prol. Gen., § 5 ; Prol. in op. Exp. I, Ed. du Cerf, 1984, p. 45, p. 204.
4. Comme le dit excellemment A. de Libera : « Eckhart ne s'est (...) jamais senti en opposition réelle avec Thomas » (*Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, P.U.F., 1984, p. 132).
5. Prol. Gen., § 11.
6. *Ibid.*, § 4.
7. *Ibid.*, § 5.
8. Dans son livre remarquable, *Introduction à la mystique rhénane* (O.E.I.L., 1984), Alain de Libera fait des sermons latins un « sous-ensemble de L'Oeuvre des questions » (p. 236). Affirmation déroutante puisque Maître Eckhart déclare (Prol. Gen., § 6) : « L'Oeuvre des Expositions se divise en deux » et nomme l'autre partie : *Œuvre des sermons*.
9. Nous citerons l'œuvre allemande dans la traduction de Jeanne Ancelet-Hustache (Seuil, 4 vol., 1971-1979). Si elle ne fait pas toujours oublier la traduction Aubier-Molitor (1942), elle seule se fonde sur le texte critique établi par Josef Quint pour l'édition allemande (Kohlhammer, Stuttgart). De l'œuvre latine a paru, dans la revue *Etudes Traditionnelles* (1953-1954) une traduction lacunaire du Prologue de Jean. Le commentaire sur l'Exode vient d'être traduit par Pierre Giré (cahiers de l'Institut catholique de Lyon, 1980). Enfin les éditions du Cerf ont publié en 1984 le premier volume (Prol. Gen. et Commentaire I sur la Genèse) des œuvres latines (texte et traduction). Cette magnifique édition (A. de Libera, Ed. Weber, Emilie Zum Brunn) comprendra douze volumes.
- 9 : bis In : Joh., § 4 ; de même In : Gen. II, § 48-51.
10. Cf. en particulier, H.C. Puech, *En quête de la Gnose*, I, N.R.F., pp. 119-141.
11. In : Gen. I, § 30. Ces éléments sont désignés analogiquement à l'aide des substances « terre », etc.
12. In : Joh., § 74. La même remarque se trouve chez S. Thomas : « In materia aliena sive terrestri, ut patet in carbone, sive aera, ut patet in flamma » (IV Sent. 44, 3, 2, q. 2, C.) ; cf. également : *De Trin.*, I, 1, q. 2, a. 3, ad 4 ; *Sum. Théo.*, I, q. 67, a. 2, et I II, q. 35, a. 8.
13. In : Gen., § 35.
14. In : Gen. I, § 24.
15. In : Gen. II, §§ 40-45.
16. §§ 47-72.
17. §§ 11-12, 20-22, 70-94.

18. *In : Gen. II, § 52.*
19. *Ibid. § 55.*
20. *In : Job., § 72.*
21. *In : Gen. II, § 57.*
22. *In : Gen. I, § 69.*
23. *Sermon 15 (J. Ancelet-Hustache, t. I, p. 142) ; Sermon 51 (t. II, p. 137) ; Sermon 72 (t. III, p. 77) ; etc.*
24. *In : Joh., § 20.*
25. *T. I, p. 46.*
26. *Cf. Supra, n. 9.*
27. *In : Joh., § 31.*
- 28 et 29. *In : Gen. II, § 47.*
30. *In : Gen. II, § 51.*
31. *Ibid., § 47.*
32. *«Zur Analogielehre Meister Eckhart», Mélanges offerts à E. Gilson, Vrin, p. 329.*
33. *La doctrine eckhartienne de l'analogie est exposée dans le Commentaire sur l'ecclésiastique. Outre l'étude de Koch, cf. l'étude de R. Shurmann, Maître Eckhart ou la joie errante, Denoël, pp. 307-320, et A. de Libera, « Le problème de l'être chez M. E. Logique et métaphysique de l'analogie », in : Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, Genève. 1980, 63 p.*
35. *Sum. Theo., I, q. 104, a 1.*
36. *De anima, II, 418 b.*
37. *In : Joh., § 70.*
38. *Ibid.*
39. *Ibid., § 71.*
40. *Traité, Ed du seuil, p. 116.*
41. *Prol. Gen., § 12.*
42. *In : Joh., §§ 89, 91, 92.*
43. *In : Gen. II, § 25.*
44. *«Zur Analogielehre Meister Eckhart», Mélanges offerts à Gilson, p. 341.*
45. *In : Gen. I, § 85.*
46. *«La dialectique de Maître Eckhart », in : La mystique rhénane, P.U.F., 1963, p. 86.*
47. *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu, AK, t. II, p. 74 ; Œuvres philosophiques, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, t. I, p. 327. \* Nous écrivons subsistence pour indiquer la permanence dans l'être, le « subsister ».*
48. *Sermon 5b, Ed du Seuil, I, p. 79.*
49. *Sermon 10, ibid., p. 112.*
50. *Sermon 67, III, pp. 50 sq.*
51. *Sermon 86, III, p. 179.*
52. *Sermon 15, I, p. 142.*
53. *Ibid., p. 141.*
54. *Sermon 25, I, p. 142.*
55. *In : Gen. I, §§ 89 et 136.*
56. *Traité, « De l'homme noble », Ed. du Seuil, p. 148.*
57. *Sermon 22, I, pp. 195 sq.*