

# **LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE**

*Revue internationale*

**Volume 81 • Numéro 1 • 2025**

Une revue fondée en 1945 à l'Université Laval (Québec, Québec, Canada),  
qui accueille des articles scientifiques de philosophie et de théologie et sciences religieuses  
avec l'assistance financière du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada  
et du Fonds de recherche du Québec - Société et culture

---

## **Direction**

BERNARD COLLETTE

## **Rédaction**

BERNARD COLLETTE (philosophie)  
FRANÇOIS NAULT (théologie et sciences religieuses)

## **Secrétaire à la rédaction**

PAUL ASSELIN

## **Conseil de rédaction**

**Marie-Pierre Bussières**, Université d'Ottawa

**Rodrigo C. Caldeira**, Pontificia Universidade  
Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte

**Monique Cardinal**, Université Laval, Québec

**Gabor Csepregi**, Université du Manitoba,  
Winnipeg

**Louis-André Dorion**, Université de Montréal

**Anthony Feneuil**, Université de Lorraine, Metz

**Gaëlle Fiasse**, Université McGill, Montréal

**Pierre Gisél**, Université de Lausanne

**Jean Grondin**, Université de Montréal

**Yves Laberge**, Université d'Ottawa

**Gilbert Larochelle**, Université du Québec  
à Chicoutimi

**Georges Leroux**, Université du Québec

à Montréal **Anne Létourneau**, Université de  
Montréal

**Jean-Luc Marion**, Institut Catholique de Paris,  
membre de l'Académie française

**Thérèse Nadeau-Lacour**, Université Laval,  
Québec

**Anne Pasquier**, Université Laval, Québec

**Yann Raison du Cleuziou**, Université de Bordeaux

**Jean-François de Raymond**, Université de Paris X-  
Nanterre

**Marie-Andrée Ricard**, Université Laval, Québec

**Jean-Michel Roessli**, Concordia University, Montréal

**Nadia-Elena Vacaru**, Université Laval, Québec

---

## **Administration, abonnement et vente au numéro**

*Laval théologique et philosophique*

Université Laval, Pavillon Félix-Antoine-Savard, local 430

2325, rue des Bibliothèques, Québec (Québec) G1V 0A6 Canada

Téléphone : 418 656-2131 poste 404775 ♦ Courriel : [revue@ltp.ulaval.ca](mailto:revue@ltp.ulaval.ca)

Version en ligne : [www.erudit.org/revue/ltp](http://www.erudit.org/revue/ltp)

© 2025 UNIVERSITÉ LAVAL

Tous droits réservés, produit au Canada

ISSN 1703-8804

# ◆ table des matières

---

## *DOSSIER*

### **RAISON ET FOI CHEZ MAÎTRE ECKHART**

*Numéro thématique dirigé par  
Yves Meessen*

|                       |                                                                                    |           |
|-----------------------|------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| YVES MEESSEN          | Liminaire                                                                          | <b>3</b>  |
| BERNARD MCGINN        | Reason and Faith in Meister Eckhart :<br>An Historical Approach                    | <b>11</b> |
| YVES MEESSEN          | <i>Ad esse filium</i> : foi et mouvement<br>chez Maître Eckhart                    | <b>31</b> |
| PIERRE-LUC DESJARDINS | Foi et science chez Maître Eckhart :<br>deux figures du « témoignage extérieur » ? | <b>49</b> |
| ISABELLE RAVIOLO      | La prédication excessive de Maître Eckhart :<br>le langage du cœur                 | <b>71</b> |

## *ARTICLES HORS THÈME*

|                   |                                                                                                                 |            |
|-------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| MEHDI AZAIEZ      | Le Coran est-il une Révélation « d'ailleurs » ?<br>Hommage à Jean-Luc Marion                                    | <b>115</b> |
| VERONICA CIBOTARU | L'idée de Dieu dans la pensée éthique kantienne :<br>entre autonomie de la raison morale<br>et finitude humaine | <b>131</b> |

## *NOTES CRITIQUES*

|                   |                                        |            |
|-------------------|----------------------------------------|------------|
| JEAN-PAUL MICHAUD | Malaise autour de l'épître aux Hébreux | <b>151</b> |
| JEAN-PAUL MICHAUD | Marie des Écritures                    | <b>159</b> |

## **Recensions**

**165**

D. AFTANDILIAN, B.R. AMBROS, A.S. GROSS, ed., *Animals and Religion* (S. Doane), **165**. — E.-M. BECKER, H. STRUTWOLF, hrsg., *Platonismus und Christentum. Ihre Beziehungen und deren Grenzen* (J.I. von Kodar), **167**. — I. BOXALL, B.C. GREGORY, dir., *The New Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (S. Doane), **170**. — N.A. ELDER, *Gospel Media : Reading, Writing, and Circulating Jesus Traditions* (S. Doane), **172**. — E. FALQUE, *Spiritualisme et phénoménologie. Le cas Maine de Biran* (Y. Meessen), **173**. — J. GORONCY, *T&T Clark Handbook of the Doctrine of Creation* (S. Doane), **174**. — P.C. GOUJON, A. THOMASSET, dir., *La théologie de Joseph Moingt, sj. Journée d'études Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris* (P. Kambale), **176**. — A. VAN DER LINGEN, *L'exil à Babylone : une crise salutaire. Israël se divise, se perd et se réinvente* (B.D. Toum), **177**. — A.-L. ZWILLING, *La foi musulmane par les livres. Dynamiques, stratégies et évolution religieuse des publications islamiques en langue française* (M. Lemay), **179**.

## **EN RÉPONSE**

|                 |                                          |            |
|-----------------|------------------------------------------|------------|
| PHILIPPE        | Vit-on jamais autre chose que l'Absolu ? | <b>183</b> |
| SETLAKWE BLOUIN | Réponse à G. St-Laurent                  |            |

## **UN MOT DE LA DIRECTION**

|                       |                                                                              |            |
|-----------------------|------------------------------------------------------------------------------|------------|
| PIERRE-OLIVIER MÉTHOT | 1935-2025 :<br>La Faculté de philosophie<br>célèbre ses 90 ans d'existence ! | <b>219</b> |
|-----------------------|------------------------------------------------------------------------------|------------|

## **Ouvrages reçus à la rédaction**

**223**

## LIMINAIRE

Yves Meessen

Section CNU : Section 76 - Théologie catholique  
Université de Lorraine, Metz

Voici exactement 1700 ans que le concile de Nicée promulguait le *credo*. Y sont rassemblés, en quelques propositions, les points fondamentaux de la foi chrétienne. Qui confesse le *credo* adhère à ces propositions comme étant vraies. Or, cela pose la question de la vérité de la foi dans son rapport à la raison. Plus précisément, est-ce le *quod*, le fait même de l'adhésion, ou le *quid*, les propositions comme telles, qui est l'élément déterminant de la foi ? Sur ce point, tant les penseurs chrétiens anciens et médiévaux que les contemporains sont partagés. À trop solliciter l'un ou l'autre des pôles de l'alternative, ne risquons-nous pas de perdre ce qui fait le caractère spécifique de la foi ? Pour le dire avec les mots d'Austin, pouvons-nous reconduire le *credo* soit à un discours *constatif*, soit à un discours *performatif*, de manière unilatérale<sup>1</sup> ? Ou bien, comme le propose Pierre Gisel, ne s'agit-il pas plutôt de « rendre compte du 'constatif' comme 'performatif'<sup>2</sup> » ? Cette thèse s'appuie sur un fait commun de tout langage concernant son rapport à la vérité<sup>3</sup>. Une assertion est une coquille vide si elle n'est remplie par une expérience correspondante. Comme l'affirmait déjà Platon, un mot n'est jamais en rapport direct avec la chose qu'il désigne, encore faut-il que l'usager soit lui-même affecté par ce qui est énoncé<sup>4</sup>. Dès lors, le schème de l'*adaequatio rei et intellectus* est insuffisant. L'énonciation de foi est un engagement qui se traduit par une transformation existentielle. C'est dire que le rapport entre théorie et pratique est d'emblée interactif. Affirmer « Je crois en Dieu le Père tout-puissant » n'a de sens que si, d'une manière ou d'une autre — souvent très pauvrement peut-être mais parfois très intensément —, j'expérimente cette recommandation de l'apôtre Paul : « avec crainte et tremblement, mettez en œuvre vo-

1. J.L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962, trad. fr., G. LANNE, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991 ; voir P. BÜTTGEN, *Que m'est-il permis d'affirmer ? Philosophie des confessions*, Paris, Cerf, 2024.

2. P. GISEL, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*. Ernst Käsemann, Paris, Beauchesne ; Genève, Labor et Fides, 1983, p. 625.

3. Voir J.-Y. LACOSTE, « Philosophie, théologie et vérité. Remarques frontalières », *Recherches de Science Religieuse*, 89, 4 (2001), p. 487-510.

4. Aussi, glosant le célèbre dict aristotélicien du *Peri hermeneias* (I,16a3-4) — tout en l'attribuant stratégiquement à Platon pour manifester la conciliation des deux philosophes —, Albert le Grand affirme : « celui qui se sert du son vocal en parlant, il ne s'en sert, comme dit Platon, que pour manifester le conçu par lequel son âme est alors affectée ou par rapport auquel elle est passive (*anima est affecta sive passa est*) » (*Sup. Peri hermeneias*, I,2,1).

tre salut, car c'est Dieu qui fait en vous le vouloir et le faire selon son dessein bienveillant » (Ph 2,13). Sans engagement éthique, la connaissance de Dieu reste lettre morte. Voilà qui permet d'envisager le rapport raison et foi à nouveaux frais. On ne peut en effet attendre une démonstration propositionnelle valable rationnellement avant toute mise en œuvre. Au contraire, la mise en œuvre fait elle-même partie de la démarche de connaissance. Mais, sur ce point, n'avons-nous pas à entendre les leçons du passé ? Aurions-nous la prétention de croire que nous sommes les premiers sur cette voie ? Tournons-nous vers la période médiévale pour voir ce qu'il en est.

Dans son ouvrage *Raison et foi* (2003), Alain de Libera fait valoir une alternative au schéma d'Étienne Gilson auquel souscrit Jean-Paul II dans l'encyclique *Fides et ratio* : une montée progressive vers la pensée de Thomas d'Aquin suivie d'une période de décadence<sup>5</sup>. Cette vision de la scolastique, trop monolithique, ne tient pas compte de l'originalité de l'école colonnaise. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, Albert le Grand décide d'intégrer la philosophie péripatéticienne gréco-arabe comme voie d'accès à la béatitude annoncée par le christianisme. Maître Eckhart hérite de cette innovation et en fait l'épine dorsale de son articulation entre philosophie et théologie. Il l'annonce dans un écrit latin programmatique : *Sermon pour la fête de St. Augustin*. Ce n'est pas la métaphysique mais l'éthique qui devient chez lui la voie royale de la théologie : *ethica sive theologia*. Or, si l'éthique est identifiée à la théologie en tant que recherche spéculative, elle est aussi confirmée par l'approche pratique : *ethica sive practica*. De la sorte, l'action et la contemplation sont réunies. C'est dans l'exercice même des vertus que l'objectif de philosophie intellectuelle est accompli. Dieu n'y est pas l'objet d'une vision théorétique, mais la *raison* première de toutes choses. C'est ainsi que Maître Eckhart ose traduire le premier verset du prologue johannique : « *In principio erat logos, ratio scilicet* » (*In Ioh.* § 32). Dieu est éprouvé comme le *fond* d'où émanent toutes choses mais également tous les actes humains, l'intellection y compris. Un seul mot moyen-haut-allemand réunit les deux termes latins *Ratio* et *Causa* : *grunt* (*Grund*). Cela veut dire qu'en tant que productrice et opérative, la raison est désorbitée du champ uniquement notionnel. Elle concerne autant l'intellect que la volonté. En optant pour cette voie, Eckhart déjoue l'opposition entre raison et foi, comme deux voies de connaissances parallèles, l'une naturelle et l'autre surnaturelle. Mais la question se pose alors : s'agit-il d'une stratégie d'évitement ou bien Eckhart a-t-il proposé une autre façon pour entendre ce que la foi veut dire ? Ce problème mérite que l'on s'y attelle. La méthode proposée est d'exhumer les textes où Eckhart parle de la foi, ou mieux encore de la foi et de la raison, pour tenter de déceler son apport spécifique sur ce thème délicat. Finalement, le but de l'exercice est heuristique, autant qu'herméneutique. Il consiste à découvrir si l'interprétation eckhartienne est révolue, datée historiquement, ou si elle est encore opératoire, car relevant de la vie elle-même. Dans ce dernier cas, ne pourrait-elle pas faire entrer un peu d'air frais au milieu d'une impasse conceptuelle peu propice à la réception du christianisme dans l'époque actuelle ?

5. A. de LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003.

Ce dossier comprend un parcours en quatre approches qui s'enchaînent les unes aux autres : Bernard McGinn plante le décor par une approche historique du rapport raison et foi chez Maître Eckhart (« Reason and Faith in Meister Eckhart : An Historical Approach ») ; Yves Meessen montre le positionnement eckhartien dans l'épistémologie générale du savoir au tournant du XIV<sup>e</sup> siècle (« *Ad esse filium* : foi et mouvement chez Maître Eckhart ») ; Pierre-Luc Desjardins explicite l'articulation de la vertu théologale de la foi et la vertu intellectuelle de la science par le biais du témoignage (« Foi et science chez Maître Eckhart : deux figures du "témoignage extérieur" ? ») ; Isabelle Raviolo explore l'expérience intérieure où l'affect déborde la raison discursive vers la fine pointe de l'intellect (« La prédication excessive de Maître Eckhart : le langage du cœur »).

Pour Eckhart, « l'Évangile contemple l'être en tant qu'être » (*evangelium contemplatur ens in quantum ens*). Devant cette affirmation surprenante, il semble qu'il faille réévaluer « la ligne de démarcation prudente entre les deux manières de connaître Dieu établies par Thomas d'Aquin ». Tel est le point de départ de l'approche historique menée par Bernard McGinn. Selon l'Aquinate, les mystères de la révélation dépassent les limites de la raison humaine capable seulement de connaître l'existence de Dieu. Ceci conduit Thomas à distinguer « une théologie qui appartient à la *sacra doctrina* et qui diffère en nature de la théologie qui fait partie de la philosophie » (ST Ia, q.1, a.1, ad 2). Tandis que la première est transmise par les Écritures saintes, la seconde se poursuit par la métaphysique. Or, c'est bien cette division qui est brouillée par Eckhart. Il en donne la raison suivante : « tout ce qui est vrai, [...] que ce soit dans l'Écriture ou dans la nature, procède d'une seule source et d'une seule racine [...] ». Il faut donc admettre qu'« il y a deux théologies pour l'Aquinate, mais une seule pour Eckhart ». Cela veut dire que la révélation reçue dans la foi et le travail de l'intelligence en recherche de Dieu s'unifient.

Comment une telle différence théologique s'explique-t-elle ? Si on remonte à la période patristique, on constate que la *philosophia* et la *theologia* ne sont pas séparées comme dans la scolastique. Denys, par exemple, les utilise indifféremment. Augustin, qui préférerait le terme *philosophia* interprété comme « amour de la sagesse », distingue la *scientia* et la *sapientia*. La première est appelée « raison inférieure », et la seconde « raison supérieure ». Cependant, il n'y a pas là deux facultés distinctes, ou deux disciplines, mais « deux exercices d'un même esprit ». Pour distinguer ces deux exercices, Augustin réserve le terme de *ratio* au travail de la raison cogitative et discursive et le terme *intellectus* ou *intelligentia* à la vision de l'esprit. Cette distinction va être thématifiée par Boèce chez qui l'on trouve quatre opérations de la connaissance : sens soumis à la matière (*sensus*), imagination sans la matière (*imaginatio*), raison qui vise les espèces (*ratio*), intelligence qui vise la simplicité divine (*intelligentia*). C'est aussi ce même Boèce qui va systématiser la structure tripartite aristotélicienne (*speculativa, logica, ethica*) en incluant la théologie aux côtés de la physique et de la mathématique dans la spéculative.

En retraçant l'histoire d'un certain nombre de positions théologiques à la période médiévale (Scot Érigène, Anselme, Bernard de Clairvaux, Pierre Abélard, Thierry de Chartres, Gilbert de Poitiers, Clément de Arras, Hugues de saint Victor), Bernard

McGinn montre que Maître Eckhart dispose d'un panorama qui n'est pas uniformisé. Reprenant la structure de Boèce à travers la version de Clarembaud d'Arras, Eckhart la modifie en s'écartant de Thomas d'Aquin. Pour Eckhart, la théologie n'est pas identifiée à la métaphysique, mais à l'éthique. Cela semble à première vue contradictoire avec l'affirmation selon laquelle l'Évangile contemple l'être en tant qu'être. Mais, il n'en est rien, car la plus haute métaphysique ne s'obtient pas par raisonnement mais seulement par participation, donc par l'éthique. En faisant cela, Eckhart se met sous le patronage d'Augustin. Il explique qu'il a deux manières d'aborder la théologie (mais non pas deux théologies) : l'une « à travers un miroir et en énigme » (*per speculum et in aenigmate*), l'autre « à travers un miroir et dans la lumière » (*per speculum et in lumine*). Si la première est rattachée à la *ratio* comme « *cogitatio* discursive », la seconde se fait sur le mode de « l'*intellectus* intuitif ». Notons qu'au passage, Eckhart conjugue la position augustinienne avec celle d'Avicenne, réinvestissant l'aristotélisme dans sa version arabe. La différence entre *ratio* et *intellectus* est fondamentale pour lire Eckhart. La *vernünflichkeit* est une capacité de voir Dieu avec l'œil de l'intelligence. Cela veut dire que l'intellect humain est assumé dans la connaissance de Dieu. Ce qui permet cette élévation est la foi, laquelle va de pair avec l'amour. Attiré par l'objet de son désir, l'intellect s'unit à lui dans le détachement. Voilà pourquoi « lumière de l'intellect » et « lumière de foi » se conjuguent chez le Thuringien. C'est ainsi qu'il revisitait le dict anselmien de la *fides quaerens intellectum*.

Présenter l'épistémologie qui sous-tend l'originalité de la démarche eckhartienne, en y situant le rôle de la foi, est l'approche choisie par Yves Meessen. Eckhart prend ses distances par rapport à « épistémologie générale du savoir » dominante au tournant du XIV<sup>e</sup> siècle. Pour lui, comme cela a déjà été souligné, la foi ne se situe pas à mi-chemin entre l'opinion et la science. Il en est ainsi car, à la suite de Thomas d'Aquin, la foi est abordée de deux manières : soit complexe, soit incomplex (ST, IIa IIae, q.1, a.2). L'objet de foi peut être présenté dans un énoncé complexe, bien que la chose elle-même soit incomplex, et donc imprédicable. Ce que l'on affirme de Dieu par *modus significandi* est expérimenté *per viam causalitatis*. Et c'est ce mode qui confirme, dans la participation au premier principe, ce qui est énoncé.

Plus encore que son prédécesseur, Eckhart fait droit au dict dionysien (ND, 644 A-B) : « Toutes affirmations sur Dieu sont dites incompactes, mais les négations sont vraies » (*In lib. Ex.*, § 78). Or, il n'en reste pas à une voie apophasique, et ne choisit pas non plus la voie d'éminence comme l'Aquinate. Il opte pour le paradoxe selon lequel on peut continuer à énoncer des propositions affirmatives du moment que la manière dont on se rapporte à elles tient compte de leur incompacité. Voilà pourquoi, en ce qui concerne la théologie, selon une autre formule de l'Aréopagite, tout ce que l'on peut « enseigner » (*mathein*) ne trouve sa vérité que dans un « pâtir » (*pathein*) : *divina patiando, non discendo ab extra* (*In Ioh.* § 191).

Ce pâtir peut s'explicitier à travers la question du témoignage : « Le juste lui-même est témoin, et lui seul, et nul autre, il est le témoin véridique que la justice (ex)siste » (*In Ioh.* § 169). Fidèle à sa reprise du schéma aristotélo-boécien, Eckhart assume par là son option de dédoublement de l'éthique en *ethica sive theologia* et

*ethica sive practica*. Ceci lui permet de répondre à la question scolastique concernant la scientificité de la théologie. Elle n'est pas soit une science spéculative, soit une science pratique. La théologie est spéculative en étant pratique. Cette alliance nécessite un usage original du syllogisme : « la proposition inférieure est subordonnée à la proposition supérieure, comme le juste l'est à la justice et le fils au père » (*In Ioh.* § 442). Eckhart signifie que la « vérité de la conclusion » (*veritas conclusionis*) ne s'établit pas autrement que par « la concordance des témoins » (*concordia testium*). Que l'on soit en « physique » ou en « métaphysique », on en reste à un témoignage extérieur qui vise tantôt ce qui se trouve dans le devenir, tantôt au terme de l'accomplissement. Mais, ce qui permet le lien entre les deux types de discours, ce n'est pas un autre discours, c'est la manière dont ce qui est inférieur est affecté par ce qui est supérieur. Il en va aussi de même pour le rapport entre la Loi ancienne et l'Évangile (*lex vetus/lex nova*). À savoir, ces deux textes témoignent de la promesse et de l'accomplissement, mais comme un « binôme de disciples » (*binos discipulos*) envoyé « en avant de la face » (*ante faciem*) où Dieu va venir lui-même (*In Ioh.* § 443). Le « probable » ou le « crédible » sont tous deux dépassés par la « vérité » qui se dit elle-même par l'engendrement. La relecture du rapport entre *alteratio* et *generatio* éclaire la manière dont Eckhart articule la foi et la vision : « Le 'croyant' (*credens*) est présenté comme celui qui 'n'est pas encore proprement fils', sinon il pourrait 'voir et connaître le Père' (*videre et noscere patrem*) » (*In Ioh.* § 158). Mais, cependant, comme tout devenir est déjà enraciné dans son terme, l'être, il est déjà possible de le savourer (*sapere*). Cela veut dire que la foi, en tant qu'acompte, ne supplée pas à l'absence de la chose visée, mais vit déjà de sa présence même.

La vertu théologale de la foi et la vertu intellectuelle de la science ne sont pas séparées chez Eckhart. Voilà ce que montre Pierre-Luc Desjardins en interrogeant la manière dont le Thuringien se situe dans les discussions universitaires autour de « la possibilité, pour un seul et même individu, de tenir pour vrai — d'assentir — simultanément à une même proposition en vertu d'un acte de foi et d'un acte de science ». Eckhart semble d'abord suivre l'Aquinat qui se base sur une analogie entre science et vision. Selon cette approche, il y a incompatibilité entre vision et foi. De ce fait, un même individu ne peut appréhender un même objet selon la foi et la science, « sous un même aspect ». Cependant, en replaçant le rapport de la foi et de la vision dans la perspective du devenir, Eckhart les articule l'une à l'autre comme « l'imparfait et le parfait » (*imperfectum et perfectum*). De la sorte, elles « appartiendraient à un autre 'spectre' que l'opinion et la science démonstrative ». La force de l'argument de Pierre-Luc Desjardins est de montrer que chez Eckhart, l'accomplissement de la foi en vision exige une rupture avec la continuité temporelle. Comme le déclare Eckhart : « la fin du mouvement n'est pas un mouvement, la fin de la ligne n'est pas une ligne, la fin du temps n'est pas un temps » (*In lib. Ex.*, § 96).

En la replaçant parmi les deux autres vertus théologiques, Eckhart situe la foi aux côtés de l'espérance, comme une « proclamation » anticipative en attente d'une « promesse », qui ne se réalise que dans l'amour, lequel apporte avec lui la claire vision. Contrairement à Thomas, qui emboîte le pas à Hugues de Saint Victor, Eckhart ne place pas la foi comme un intermédiaire entre l'opinion et la science. La question

de la foi se déplacerait vers le rapport de la *lex vetus* à la *lex nova*, comme un passage de crainte de la loi à l'amour dans la grâce, dans une dialectique *timor/amor*. Aussi, Pierre-Luc Desjardins affirme-t-il : « comme l'opinion, la foi est un assentiment en l'absence de l'objet, qui s'effectue dans une forme de crainte, laquelle disparaît dans un acte de vision ». Cependant, identifiée à l'imparfait, la foi ne s'apparente pas au néant mais elle se situe entre le néant et l'être. Elle peut donc aussi être abordée comme une « disposition à voir ». Eckhart fait appel à la notion de vertu pour montrer qu'avant d'être vertueux, c'est-à-dire d'acquérir la vertu, celui qui s'y exerce en pâtit déjà. Sans la connaître entièrement, il vit déjà suffisamment de la vertu pour en avoir une expérience. En termes bibliques (1 Co 13,12), celui qui s'adonne à la vertu voit « par miroir et en énigme » (*per speculum et aenigmate*) ce qu'il espère voir « face à face » (*facie ad faciem*). La foi n'est plus là considérée comme le simple contraire de la vision mais comme sa préparation. Il en découle une « symphonie des rationalités ». Pour Eckhart, il est en effet possible d'« exposer par les raisons naturelles des philosophes les affirmations de la sainte foi » (*exponere per rationes naturales philosophorum*) (*In Ioh.* § 2). La foi et la démonstration seraient alors deux formes de « témoignages extérieurs » qui atteindraient la chose à voir par deux voies : le « crédible » et le « démontrable » (*In Ioh.* § 444). Or, il existe une autre voie qui les supplante toutes deux : le « témoignage intérieur » par l'engendrement. Ce témoignage se dévoile par la voie éthique, car le Fils connaît le Père à la manière dont le juste participe à la justice.

Pierre-Luc Desjardins en arrive à la conclusion suivante : « il semble que la réelle opposition, pour Eckhart, ne soit pas située entre raison et foi ou entre acte de science et acte de foi, mais entre témoignages extérieurs (sciences philosophiques et foi) et témoignage intérieur (vision) ». Le syllogisme démonstratif présente, sous la forme argumentative, une vérité qui n'est pas atteinte par le raisonnement lui-même mais par une expérience éthique. Chez Eckhart, toute proposition théologique, scientifique, est « comme le reflet du savoir révélé intérieurement ».

Cette expérience intérieure est présentée par Isabelle Raviolo. Rappelant que, concernant Eckhart, il n'y a pas lieu de « séparer la raison et l'affect, la *Nonnemystik* (mystique affective) et la *Wesenmystik* (mystique spéculative) », elle se propose de « montrer en quoi les deux versants du *logos* et du *pathos* nous permettent d'approcher au mieux l'originalité du langage eckhartien dans la tradition médiévale ». Comment dire ce dont on ne peut parler ? Quel procédé employer sinon en invitant l'auditeur, ou le lecteur, à se rendre là où Dieu parle lui-même à l'âme, en son lieu d'engendrement ? Parler de la nature divine, laquelle est « inexprimable », consiste à revenir vers la « parole inexprimée ». Cela demande un acte de foi qui élargit la raison dans ce qu'elle peut actuellement appréhender. Pour rejoindre cette part intime, affective, en excès du *logos*, Eckhart se laisse influencer par la mystique féminine, notamment Hadewijch d'Anvers et Marguerite Porete. On en lit la trace dans les sermons allemands, notamment le célèbre sermon 71. Le frère prêcheur y relit l'expérience de Paul sur le chemin de Damas. Cet événement est l'occasion de parler d'une manifestation de Dieu alors que rien ne se donne à voir : « Paul se releva de terre, et les yeux ouverts, il vit le néant » (*Sermon 71*, AH III, 75). L'invisible rime avec

l'indescriptible, et donc l'indicible. Cependant, cette indétermination permet de faire droit à une présence de Dieu qui n'a rien à voir, justement, avec le « ceci » et le « cela » sur lequel nous arrêtons notre regard la plupart du temps. Il y va donc d'une conversion du regard. Comme le montre Isabelle Raviolo, il s'agit de revenir au « commencement » où Dieu dit le Verbe. Se tenir auprès de lui, devenir un « ad-Verbe ». Pour y arriver, il faut, affirme Eckhart, se détacher de toutes choses. Le détachement devient la condition *sine qua non* pour que l'intellect, la *vernünffticheit* que Bernard McGinn a bien contre-distingué de la raison discursive, puisse recevoir la lumière de Dieu « sans aucune médiation ». Il appartient précisément à la *noblesse* de l'homme, en tant que créé par Dieu, d'être relié à lui à la plus haute cime de son esprit. Là, affirme Eckhart dans un excès de langage dont il a le secret, « je suis non-né (*ungebo-ren*) et selon mon mode non-né, je ne puis jamais mourir » (*Sermon 52*, AH II, 148).

L'influence augustinienne se lit dans la manière dont Eckhart traite de « l'expérience affective de l'intime présence de Dieu ». On n'a pas affaire à un sentiment psychologique habituel mais à un affect dans lequel on arrive par un « saut ». Dans cette « percée » (*Durchbruch*), le « je » s'éprouve alors en tant que Fils unique éternellement engendré par le Père. Notons toutefois, que, dans les sermons, cet état est souvent présenté sous la forme conditionnelle (« si... alors ») : « Si tu veux avoir le fruit, (alors) tu dois briser la coque », rappelle Isabelle Raviolo en citant le sermon 51. En effet, envoyé dans la région strasbourgeoise pour contrer la propagation de la secte du Libre esprit, Eckhart n'envisage pas que la vie bienheureuse puisse être atteinte sans l'exercice des vertus. Celui qui cherche Dieu doit s'attendre à une « épreuve du désert » : « se vider des créatures pour être rempli de Dieu ». Suivre le Christ dans le désert ne peut se faire sans une épuration de la foi. Lorsqu'on entre dans ce « chemin sans chemin », les repères s'effacent. Le poème *Granum sinapis* en est le témoin textuel.

L'enquête de ce dossier a permis d'entrevoir un rapport entre raison et foi qui disconvient au schéma classique dans lequel se cantonne souvent le christianisme. En présentant la foi comme un mode de connaissance distinct de la raison, avec ses objets propres, les inventeurs de cette théorie espéraient montrer la nécessité de la révélation pour l'accomplissement humain. Mais, ce faisant, ne risquaient-ils pas aussi de provoquer une rébellion de la raison qui, se sentant limitée par une autorité extérieure à elle-même, revendiquait le droit à sa propre autonomie ? La crise universitaire parisienne commencée vers 1260, et les condamnations par l'évêque Étienne Tempier (1277), était déjà le signe qu'un tel risque était bien réel. La suite des événements historiques, avec l'arrivée de la modernité, vint le confirmer. Les Artiens, défendant un aristotélisme radical, entendaient se passer de la révélation en proposant un accomplissement humain par la vision intellectuelle, indépendant de la béatitude promise par la révélation. Le conflit entre raison et foi était né, qui plus est, doublé d'un conflit entre disciplines philosophiques et théologiques. On aboutit alors au schéma binaire selon lequel l'autonomie de la raison ne pouvait que se confronter à l'hétéronomie de la foi. Au tournant du XIV<sup>e</sup> siècle, se pourrait-il que Maître Eckhart ait perçu le danger que constituait ce schéma binaire ? Aucun écrit ne l'atteste explicitement. Toujours est-il que, formé à la fois à Cologne et à Paris, le nouveau maître

thuringien n'a pas opté pour ce dispositif. Son originalité ? Montrer que la raison et la révélation proviennent d'une « source unique ». De ce fait, il confirme la raison dans sa légitimité à s'auto-suffire mais seulement en tant qu'elle est voulue par Dieu. Dans ce nouveau schème, toute médiation, qu'elle soit ecclésiale ou autre, doit être écartée, mais pas la foi, ni la révélation. La raison (*Grund*) doit trouver à l'intérieur d'elle-même, en creusant vers un « fond sans fond » (*Abgrund*), une « percée » vers la source qui l'irrigue. Le néoplatonisme et l'aristotélisme sont tous deux revisités pour « exposer » (*exponere*) les Écritures saintes. Dans cette exposition, la foi accompagne la raison pour que, dépassant toute structuration discussive et conceptuelle, elle s'ouvre à la vision. Les interventions du dossier ont mis en évidence l'importance du verset 1 Co 13,12. Pour lire Eckhart, il faut avoir en vue un spectre élargi de la rationalité. Voilà pourquoi, comme l'a montré Bernard McGinn, Eckhart insiste sur la distinction entre *ratio* et *intellectus*. Par là, Eckhart rehausse encore la capacité de l'intellect, défendue par les Artiens, mais en même temps, le fait sortir de l'orbite uniquement humaine, en le considérant comme donné par Dieu. Voilà pourquoi, chez lui, le rationnel n'est jamais loin du mystique. Eckhart envisage l'union divine dans laquelle l'homme « pâtit Dieu », comme l'accomplissement ultime de la visée intellectuelle. Finalement, chez Eckhart, comme le dossier le met en lumière, foi et raison sont deux voies imparfaites et compatibles. Que ce soit par le « crédible » ou le « probable », on ne s'approche de la « vérité » que de l'extérieur. Or, elle se dévoile elle-même dans l'intimité d'un témoignage intérieur, l'engendrement dans l'âme, où foi et raison trouvent toutes deux leur perfection.

Merci à la contributrice et aux contributeurs de ce dossier d'avoir montré, chacun à leur manière, qu'un penseur médiéval peut faire entendre à nos contemporains que la foi n'est pas limitatrice de la raison, mais qu'elle l'accompagne dans son accomplissement. Loin de juxtaposer à la raison un domaine de connaissance dans lequel elle aurait juridiction, relayée par un *magister* se prévalant de ce pré-carré (*in agro dominico*)<sup>6</sup>, la foi anticipe une vision qui est donnée dans la lumière de l'intellect. Avec Eckhart, la foi, toute comme la grâce, n'ajoute rien. Elle permet de voir l'entière nature humaine, la raison y compris, autrement. Ce faisant, nul ne peut plus vivre comme avant, mais s'engager dans la voie de la vertu par laquelle on accède à la vie bienheureuse. Voilà qui rend à l'homme toute sa *noblesse*, en tant qu'il est appelé à être fils de Dieu.

6. *In agro dominico* est le nom de la bulle promulguée par Jean XXII en 1329 à l'encontre de 28 propositions hérétiques et malsonnantes de Maître Eckhart. Le pape s'y déclare « le gardien et l'ouvrier » (*sumus custodes et operarii*) du « champ du Seigneur » (*ager dominicus*), tandis que le maître dominicain y est accusé d'avoir « exposé sa doctrine principalement dans ses prédications devant le vulgaire crédule » (M. Eckhart, Bulle de Jean XXII : *In agro dominico*, du 27 mars 1329, dans *Traité et sermons*, trad. A. de Libera, Paris, Flammarion, 3<sup>e</sup> éd., 1995, p. 407-415, ici, p. 408).

# REASON AND FAITH IN MEISTER ECKHART

## AN HISTORICAL APPROACH

**Bernard McGinn**

Divinity School  
University of Chicago

**RÉSUMÉ :** La vision d'Eckhart de la relation entre raison et foi est connue pour contourner la ligne prudente entre les deux façons de connaître Dieu établie par Thomas d'Aquin. Cela est vrai, mais il faut l'explicitier. Premièrement, Eckhart a insisté sur le fait qu'il y avait une différence dans la certitude de l'enseignement de la révélation et de la connaissance humaine. Deuxièmement, le théologien pourrait utiliser des formes de savoir accessibles à la raison, ainsi que des formes dépendantes de la lumière divine qui élèvent l'esprit vers des vérités ordinairement au-delà (*cognitio per speculum et in lumine*). Troisièmement, la connaissance des vérités divines se situe dans l'*intellectus/vernünfticheit*, une dimension de l'âme qui dépasse la simple raison.

**ABSTRACT :** Eckhart's view of the relation of reason and faith is known for eliding the careful line between the two ways of knowing God set out by Thomas Aquinas. This is true, but needs to be qualified. First, Eckhart insisted there was a difference in the certainty of the teaching of revelation and of human knowing. Second, the theologian could make use of forms of knowing accessible to reason, as well as forms dependent on divine light raising the mind to truths ordinarily beyond it (*cognitio per speculum et in lumine*). Third, knowing divine truths is located in *intellectus/vernünfticheit*, a dimension of the soul beyond mere reason.

---

At the end of a long comment on John 8:17 ("The testimony of two is true"), Meister Eckhart makes the surprising statement, "The Gospel contemplates being as being" (*evangelium contemplatur ens in quantum ens*).<sup>1</sup> What can this mean? Is the Gospel nothing other than a philosophical textbook? The immediate context refers to the relation of the Gospel and the Old Law (the two testimonies of the Gospel text) viewed as similar to the relation of philosophical proof and topical argument, or like metaphysics and physics. But how can the Gospel be a work of meta-

---

1. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* n. 444, hereafter *In Io.* (LW 3:380). The comment on Jn. 8:17 extends from n. 433 to 444 (LW 3:370-381). Eckhart's works will be cited from *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke* (Stuttgart and Berlin, Kohlhammer, 1936- ). There are two sections: *Die deutschen Werke*, 5 vols. (DW), cited by work, volume, and page; and *Die lateinischen Werke*, 6 vols. (LW), cited by work, paragraph number (n.), page and sometimes line.

physics that treats “being as being” ? To grasp what Eckhart is saying is to understand one of the most unusual aspects of his thought.

## INTRODUCTION

Most people who have some knowledge of medieval theology in the thirteenth century are aware of Thomas Aquinas’s careful discrimination of the relation between faith and reason, or theology (*sacra doctrina* for Aquinas) and philosophy. Both faith and reason come from God, but in different modalities and with partly differing contents. The two disciplines are distinct, but related. Theology depends on revelation, but revelation contains two kinds of truths : those (“sacred mysteries”) that surpass the limits of human reason (such as the Trinity and the Incarnation) ; and those, like the existence of God, that can be known by reason, but, because they are necessary for salvation, are also contained in revelation out of divine condescension to human weakness.<sup>2</sup> Regarding the latter truths, philosophically demonstrative arguments based on “the light of natural reason” can be made ; in the case of the former, reason helps organize the data of faith and is able to construct “fitting arguments” (*rationes convenientes*), but they are knowable only “by the light of divine revelation,” not by human demonstration. So, says Thomas, there is “a theology that belongs to *sacra doctrina* that differs in kind from the theology that is a part of philosophy” (Ia, q.1, a.1, ad 2). Philosophy is ordered to theology and serves it in many ways, although Aquinas never actually describes philosophy as the *ancilla theologiae* as some still claim.<sup>3</sup> Thus, Thomas’s constant teaching is that “grace does not take away nature, but perfects it” (e.g., *In Sent. II*, d. 9, q. 1, art. 8, arg. 3). With regard to the Bible, the source of revelation, Thomas insists that scripture is a narrative not a scientific textbook, and therefore it contains many stories and much figurative language in need of interpretation. It does not teach any errors, but neither is it a work of philosophy. For Thomas, therefore, theology, *scientia divina*, is a dual enterprise.<sup>4</sup> There is “the theology which the philosophers pursue, which by another name is metaphysics,” and there is “the theology that considers divine things for their own sake as the subject of the science, and this is the theology handed on in sacred scripture” (sometimes called *scientia Dei*).<sup>5</sup>

2. On the two modes of truth, Thomas, STh Ia, q. 1, a. 1 ; and *Summa contra gentiles* I., chap. 3, no. 14 : “Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deus esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi.”

3. Thomas comes close to this in the *Scriptum super Libros Sententiarum Petri Lombardi*, Prol. 1.1. : “Item, cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae, et ordinatus ad ipsum, theologia debet omnibus aliis scientiis imperare et uti his quae in eis traduntur.”

4. Andreas SPEER, “Are there One or Two Theologies ? A Fundamental Disagreement between Thomas Aquinas and Meister Eckhart,” *Medieval Mystical Theology*, 22, 2 (2013), p. 139-154.

5. THOMAS AQUINAS, *Super librum Boethii De Trinitate*, q. 5, a. 4 corp. (see also q. 2, a. 2 corp.). For an analysis, Victor PRELLER, *Divine Science and the Science of God. A Reformulation of Thomas Aquinas*, Princeton, Princeton University Press, 1967.

To those familiar with Aquinas, the picture Eckhart presents of a single *theologia* in which the boundary between revelation and reason, faith and rational argument, is elided, seems strange. Any Thomist picking up Eckhart's *Commentary on the Gospel of John* will be taken aback by the statement he makes in introducing the work that "my intention is to explain what the holy Catholic faith and the two Testaments maintain through the help of the natural arguments of the philosophers."<sup>6</sup> In the exegetical handbook that prefaces his *Book of the Parables of Genesis* (*Lib. Par. Gen.*), he makes it clear that the exegesis of biblical texts is designed to expose "the truths of natural principles, conclusions, and properties," that is, "the keys of metaphysics, physics, and ethics."<sup>7</sup> Here Eckhart says that in contrast to his earlier *Exposition on Genesis* (*Ex. in Gen.*) that dealt with "the more evident sense" of the book, this work will survey texts in Genesis dealing with "the more hidden sense of things" revealed in a "parabolical way" (*parabolice*), so that "the more skilled readers can seek better and richer explanations of the theological, natural, and moral truths beneath the form and surface of the literal sense."<sup>8</sup>

For Eckhart, as for all Christian interpreters, the fundamental truth revealed by the Bible is Christ, but as "the Truth himself," Christ, the author of scripture, also reveals the whole range of other truths: "the properties that belong to God alone"; "the virtues and principles of the sciences" (i.e., metaphysics, physics, and ethics); "and even the truth of the two forms of flowing" (i.e., "the most sacred emanation of the Divine Persons," and "the production of creatures derived and exemplified from them [...]").<sup>9</sup> In a later passage in the *Exposition* he stresses the identity in *content* between reason and revelation: "Holy Scripture can be interpreted according to this in a fitting way, so that what the philosophers have written about the natures and properties of things agree with it, especially since everything that is true, [...], whether in scripture or in nature, proceeds from the one source and root [...]." He does, however, discern a difference in the *way* the truth is taught in the diverse sources: "Moses, Christ, and the Philosopher teach the same thing, differing only in the way they teach, namely, as worthy of belief [Moses], as probable and likely [Aristotle], and as truth [Christ]."<sup>10</sup> We may ask if there are limits to the overlap between what philosophy teaches and what we find in revelation. There are, although the proponents of a purely philosophical Eckhart overlook these. For example, the medieval theology of the Eucharist came to present the presence of Christ in the sacramental elements under the category of Transubstantiation, whereby the accidents of the bread and wine adhered in the new substance of Christ's Body and Blood. This was contrary to Aristo-

6. ECKHART's *Expositio in Evangelium secundum Iohannem* (hereafter *In Io.*) is edited in LW 3 and will be hereafter cited as *In Io.* This text is *In Io.* n. 2 (LW 3:4.4-6). See also *In Io.* n. 13 (LW 3:12.1-14). The importance of these passages was underlined by Kurt FLASCH, "Die Intention Meister Eckharts," in *Sprache und Begriff. Festschrift Bruno Liebrucks*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1974, p. 292-318.

7. *Lib. Par. Gen.*, n. 3 (LW 1.2:335.18-20).

8. *Lib. Par. Gen.*, n. 1 (LW 1.2:333.1-8).

9. *Lib. Par. Gen.*, n. 3 (LW 1.2:335.15-22). See also *In Io.* n. 444 (LW 3:381): "It stands, as frequently said in our commentaries, that from the same source descends truth and the teaching about theology, natural philosophy, morals, practical and theoretical art, and even positive law [...]."

10. *In Io.* n. 185 (LW 3:154-155).

telian philosophy, and Eckhart was honest enough to admit that this was the case. In *Sermo* XI.2 he notes how the person who truly renounces self and the world should also renounce his own fallen mode of knowing according to the example of the mystery of the Eucharist : “And so it is very fitting that the most holy sacrament of the altar is proposed in an incomprehensible way to man so that in it a person should learn to totally deny himself and to give himself totally and wholly to belief in God.” The desire for knowledge was the source of the first sin, so the sacrament in which a person fully renounces his own knowledge is the way back to God.<sup>11</sup>

There are two theologies for Aquinas, but only one for Eckhart, although he admits “in this life the theologian is enriched by a double way of knowing.”<sup>12</sup> One may well wonder how these two models of the relation of theology and philosophy arose and developed, especially among his Dominican brethren. The full picture of theology in the thirteenth century, however, is actually more complicated than a simple bifurcation among the Dominicans. The Neoscholastic fixation on the theology of Thomas Aquinas has been dead and gone for over sixty years (*Deo gratias*), yet we are still far from recognizing the full variety of Scholastic theologies of his era. Aquinas and Eckhart were Dominicans. If we turn to their contemporary Franciscan masters, such as Bonaventure and Duns Scotus, we discover different models of theology. Variety and divergence are everywhere evident, not the dull uniformity that once made Aquinas’s approach the only one studied. The appreciation of this variety makes the thirteenth century more worthy of our attention than ever before — it also makes the period look more like our own.

## I. BACKGROUND

We can appreciate this multiplicity of theologies better by taking a brief look at the evolution of the word.<sup>13</sup> *Theologia* (“speech/word/account about the gods”), first appears in Plato as a way to contrast correct reasoning about the divine from the false speech found in the poets (*Republic* 379a). Aristotle went further in setting *theologia* within a map of the forms of practical and theoretical knowledge (*epistêmê*). There are three of the latter : “physical, mathematical, and first science,” or, “theological (*theologikê*),” which deals with “the things that are both separable and immovable” (*Metaphysics* 1026a15-20). Exactly what this meant was to be discussed for centuries. *Philosophia* (etymologically, “love of wisdom”) was an equally ancient and even more protean term, and the relationship between these two words is a central part of the story.

11. *Sermo* XI.2, n. 402 (LW 4:343.1-8).

12. *Sermo die b. Augustini Parisius habitus*, n. 4 (LW 5:92.3) : “Et sic contingit theologum duplici ditari cognitione in via...” More on this below.

13. The literature on the history of *theologia* is large. For this brief survey, I will make use of my paper, “*Regina quondam...*,” *Speculum*, 83 (2008), p. 817-839. Other helpful recent studies include : Theo KOBUSCH, “Der verborgene Sinn. Philosophische Wahrheit in dem Bibelkommentaren Meister Eckharts,” in Martina ROESNER, ed., *Hermeneutik des Lebens. Meister Eckharts exegetische Programm*, Leuven, Peeters, 2022, p. 1-23 ; and ROESNER, “Die Univocität des Ich bei Meister Eckhart vor dem Hintergrund der scholastischen Frage nach dem *subjectum theologiae*,” in ID., ed., *Hermeneutik des Lebens*, p. 47-77.

Among the most important aspects of the ancient history of *theologia* was the creation of the pragmatic and hermeneutical division of the *theologia tripartita*, the distinction of three forms of “theology” first appearing probably in the second century BCE. It distinguished: (1) a false poetic theology (*theologia fabulosa/mythica*); (2) a politically useful but not really true public cult (*theologia civilis*); and (3) a true philosophical theology (*theologia physica*), based on allegory of myths, that undercut the first two.<sup>14</sup>

What did the early Christians think of *theologia*? They did not consider it at all for a century after the founding of the “Jesus-movement,” but by the mid-second century, as the new religion moved out into the wider cultural and intellectual world of ancient society, the question emerged as to how biblical teaching about God, Jesus, and the other assertions of emerging Christian belief could be described as “theological,” or “philosophical.” Christians took over the philosophical distinction between “good” and “bad” theology for their own use. Justin Martyr (ca. 155 CE) is the earliest witness, who contrasts good Christian “theologizing” of the Bible against the false readings of the Jews.<sup>15</sup> From the beginning, then, true theology for Christians is exegetical theology. Not long after (ca. 180), the Apologist Athenagoras attacks the false “theology of the poets,” as well as the “natural [i.e. allegorical] explanation of the philosophers,” in the name of “our theology” (*to theologikon hēmōn*), which is founded on the doctrine of God as Trinity.<sup>16</sup> The contrast between false pagan theology and good Christian theology is a key element in the story.

As far as Western medieval Christianity is concerned, the complex background to thirteenth-century theology can be illuminated by a look at three founding figures: Augustine (d. 430); (Pseudo) Dionysius (ca. 500); and Boethius (d. 524). Each had a special understanding of *theologia* and its relationship to the “wisdom” (*sophia/sapientia*) enshrined in scripture.

Augustine uses the term *theologia* fairly often (sixty-seven times), but, as an heir to Latin culture, he usually spoke of it in terms of the *theologia tripartita*, which he knew but rejected.<sup>17</sup> It is only in a few late texts that he seems to have been comfortable in conceiving of a properly Christian *theologia*, or reflection on faith. (Augustine was mostly unaware of Greek speculation on the Athenagoran initiative, which made the Greek Christian view of Christian *theologia* so rich.)<sup>18</sup> In *De civitate dei* 6.8 Augustine speaks of “the true theology” of the Christians “in which the earth is the work

14. A key figure was the first-century BCE Roman polymath, Marcus Terentius Varro, well known to Augustine. For an overview, Godo LIEBERG, “Die Theologia Tripartita als Formprinzip antiken Denkens,” *Rheinisches Museum für Philologie*, 125 (1982), p. 25-53. Augustine criticizes the *theologia tripartita* throughout the *De civitate dei*, especially Bk. 7.5.

15. *Justini Martyris Dialogus cum Tryphone*, ed. Miroslav MARCOVICH, Berlin, Walter de Gruyter, 1997, Chap. 55 and 113.

16. *Athenagoras: “Legatio” and “De Resurrectione”*, ed. William SCHOEDEL, Oxford, Oxford University Press, 1972, *Legatio* 10.4; 22.1.

17. Goulven MADEC, “Theologia chez Augustin et Jean Scot,” in ID., *Petits études augustinienes*, Paris, Études augustinienes, 1994, p. 261-270.

18. Hence, I leave out of account here important figures such as Clement, Origen, Eusebius, the Cappadocians, and Evagrius Ponticus, whose speculations on *theologia* were only partly known in the West.

of God and not the mother of the gods” (see also *De civitate dei* 18.37 and 41). No one did more than Augustine, however, to set up the Western view of the nature of Christian reflection on belief as a *fides quaerens intellectum*. Taking up the Septuagint reading of Isaiah 7:11 as “Unless you believe, you will not understand” (*Nisi credideritis, non intelligitis*), Augustine set the paradigm that belief in the Gospel is necessary for whatever we may be able to understand of saving truth about God. The bishop’s speculative masterpiece, the *De trinitate*, is a model of this approach to Christian teaching (*doctrina*, his usual term for Christian thought). Written in two stages, the first (ca. 400-413) sets forth the biblical teaching on the three Persons and their missions to the world (Bk. 1-4), and then provides a brief analysis of love as an *intellectus fidei* for understanding the Trinity (Bk. 8). The second stage (ca. 413-421) was more ambitious, with Books 5-7 taking up the new Trinitarian theology of essence and relation pioneered by the fourth-century Greeks, to be followed by Augustine’s prolonged exercise in exploring analogies for the Trinity in human consciousness (Bk. 9-15). Attentive readers, like Eckhart, would not have missed the program set forth in the *De trinitate*, as the bishop made evident when he said: “We are seeking a Trinity, [...] that Trinity which is God [...] We are still seeking, and no one blames him for engaging in such a search, provided only that he remain firmly-rooted in the faith, while he seeks that which is so difficult to know or to express.”<sup>19</sup> The program of *fides quaerens intellectum*, picked up by Anselm among many others, was a crucial aspect of Eckhart’s background. He paraphrases both Boethius and Anselm in discussing the Trinity in his comments on John 3:34, saying: “Just as it is a mark of presumption and foolishness not to believe unless you have understood, so too it is ignorance and laziness not to investigate what you believe by natural arguments and likenesses, especially because every creature is at least a vestige of the Creator and generally an effect of its cause.”<sup>20</sup>

Another aspect of Augustine’s thought on how the human mind comes to know God was also important for Eckhart. Since *philosophia* is “the love of wisdom,” the Greek philosophers frequently speculated on the nature of the *sophia/sapientia* to which they had dedicated their lives. Among them was Aristotle, who characterized *Metaphysics* as a wisdom (*sophia*) and analyzed its various forms.<sup>21</sup> Furthermore, wisdom (*hokmah/sophia*) was also an important theme in the Hebrew Bible and the New Testament. Of particular importance for Christians was Paul’s distinction between two kinds of wisdom, that is, the “false wisdom of the world” and “the wisdom of God and Christ” (e.g., 1 Cor. 1:18-31). Augustine also sought to determine the relation between “wisdom” and “science” (*scientia*), that is, the two general forms of knowing characteristic of the human subject.<sup>22</sup> In the bishop’s hierarchical view of

19. AUGUSTINE, *De trinitate* (hereafter *De trin.*) 9.1.1 ; see also 15.6.9.

20. *In Io.* n. 361 (LW 3:306-307). Eckhart here cites Boethius, *Utrum pater*, and Anselm, *Cur deus homo*, Bk. I, cap. 1.

21. ARISTOTLE, *Metaphysics* 1.1-2 (981a-983a) speaks of wisdom as the highest form of science, that which deals with first principles, or divine things, for its own sake. *Nichomachean Ethics* VI.3-8 (1139b-1142a) deals with various forms of wisdom.

22. VERNON J. BOURKE, *Augustine’s Quest for Wisdom*, Milwaukee, Bruce, 1945.

the world, humans occupy the middle level, perched above material reality, but below the divine realm of God and ideal realities. Hence, the bishop, especially in his *De trinitate*, came to identify *scientia* with what he called the “lower reason” (*ratio inferior*) that looks to material reality in the world, and *sapientia* with the exercise of the “higher reason” (*ratio superior*) that considers God and the world above (*De trin.* 12.14.22-23 ; 13.1.1-3 ; 14.1.1-3 ; 14.8.11). The two forms of *ratio* are not separate faculties, but two exercises of the same mind.

Augustine’s terminology for the soul and its powers was not fixed, so along with *ratio superior*, we find him using terms like *intelligentia-mens-supremum animae-principale mentis*, etc., words that mark out a higher supra-rational dimension of the soul open to direct divine illumination. In this the bishop was taking his place in a long tradition regarding speculation on the higher dimension of the soul (Greek : *nous*) that stretches back to Plato and was to reach far into the Middle Ages.<sup>23</sup> In a passage in the *De Genesi ad litteram* in which Augustine is describing where the *imago dei* resides in the human being he demonstrates his sliding terminology : “Let us understand man was made to the image of God in that part where he exceeds irrational animals. This is reason itself, or mind, or intelligence, or whatever word seems more fitting.”<sup>24</sup> The notion of a higher dimension of the soul sets up another complexity in the history of *theologia* — some saw speech about God as located in human reason, but many others viewed it as rooted in the higher aspect of the mind.

Neoplatonic speculation on *theologia* from the third through the sixth century CE was another important part of this trajectory.<sup>25</sup> Its cultic aspects were anathema to Christians, but shorn of these, Christians were happy to make use of Neoplatonism, especially of Proclus (d. 479).<sup>26</sup> Two figures are of major importance. The first was the mysterious author who wrote under the pseudonym of Dionysius (Acts. 17:34), who attempted to bring together the theology of the Cappadocians and other Eastern Fathers with the complex philosophical-theological system of the pagan Neoplatonic philosophers. Dionysius uses *philosophia* and *theologia* interchangeably,<sup>27</sup> and he insists that his theology is fundamentally biblical, however much it uses Neoplatonic terminology. Dionysius has a full and complex account of how the various modes of theology (symbolic, positive, and negative) work together to assist the soul in its ascent to the unknowing (*agnôsia*) where union with God is realized. To express this goal, Dionysius created a new term that was to have a long history : *theologia mystikê*, which, we must remember, primarily indicates a spiritual practice and not a class-

23. For an overview, “The Greek and Patristic Background to the Higher Dimension of the Soul,” in Bernard MCGINN, *The Golden Chain*, Washington, Cistercian Publications, 1972, p. 198-221.

24. *De Gen. ad litt.* 3.20.30 (PL 36:263-264) : “[...] ut videlicet intelligamus in eo factum hominem ad imaginem dei, in quo irrationalibus animalibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.”

25. H.-D. SAFFREY, “Theology as Science (3<sup>rd</sup>-6<sup>th</sup> Centuries),” *Studia Patristica*, 29, ed. Elizabeth LIVINGSTONE, Leuven, Peeters, 1997, p. 321-339.

26. See E.P. BOS, P.A. MEIJER, *On Proclus and his Influence on Medieval Philosophy*, Leiden, Brill, 1992.

27. René ROQUES, “Les ‘théologies’ dionysiennes,” in ID., *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris, Bibliothèque de l’École des hautes études, 1962, p. 135-150 ; and Andrew LOUTH, *Denys the Areopagite*, London, Geoffrey Chapman, 1989, Chapter 2.

room exercise. Almost all later Christians were to make use of Dionysian language, but it was not easy to combine the Dionysian program with the more scientific language of the Aristotelian tradition. “Mystical theology,” however, does remind us of another constant in Christian understandings of *theologia*: it is not just the search for an *intellectus fidei*, but is also desire for loving union with God, what later Christians sometimes spoke of as an *intelligentia amoris*. How to integrate these two trajectories was a major dynamic of medieval thought.

The second figure is Boethius, a keen student of Augustine, who sought to show the harmony of the Greek philosophers, especially Plato and Aristotle, and their usefulness for Christian thinking on the mysteries of faith, such as the Trinity and the God-man.<sup>28</sup> Boethius was the first Christian to locate *theologia*, including doctrinal teaching, within a map of the philosophical sciences. In his *De trinitate* II he presents a tripartition of “speculative science,” based on Aristotle, into *naturalis*, *mathematica*, and *theologica*.<sup>29</sup> *Naturalis/physica* deals with “motion and is not abstract or separable,” concerning “the forms of bodies [...], which forms cannot be separated in reality from their bodies.” “Mathematics does not deal with motion and is not abstract, for it investigates the forms of bodies apart from matter [...].” Finally, “Theology does not deal with motion and is not abstract and separable, for the Divine Substance is without either matter or motion.” Boethius’s distinction of the three sciences in terms of the degrees of abstraction elicited much later comment. He also insisted that the three sciences had different procedures. Physics used “rational modes” (*rationabiliter*), while Mathematics proceeded according to what Boethius called a *disciplinariter* (i.e., “scientific”) method. Theology, however, advances *intellectualiter*, that is, by way of the higher operation of the mind that does not use imagination, but always “looks to the form, which is a true form and not an image, and is the Very Being (*ipsum esse*) and from which [particular] being (*esse*) comes.” Thus, for Boethius and many who followed him, *theologia* was not an exercise of *ratio*, or the rational faculty in itself, but of the higher mode of the mind called *intellectus/intelligentia*.

This approach is also emphasized in Boethius’s *De consolazione philosophiae*, where, towards the end of the treatise, he describes the powers of the soul. This aspect of Boethius’s thought is not so much Aristotelian as Neoplatonic. He expatiates on how what is known is known according to the mode of the knower. The soul’s four knowing operations apprehend in different ways. “The sense power of knowing (*sensus*) beholds the form as it is subject to matter” (i.e., “physics”), while the *imaginatio* looks at it without matter. *Ratio* “passes beyond this and looks at the species itself (*speciem ipsum*, i.e., the genus like “man”). But that is not the end of the mind’s activity. “The eye of understanding is higher” (*Intelligentiae celsior oculus existit*), “surpassing the embrace of the whole world and beholding with the pure point of the

28. The best introduction is Henry CHADWICK, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

29. Boethius. *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*, ed. E.K. RAND, H.F. STEWART, Cambridge, Harvard University Press (coll. “Loeb Classical Library”), 1962, *De trinitate* II (ed., 8-10).

mind the Simple Form [of God].”<sup>30</sup> *Intelligentia* is a human participation in the divine way of knowing. Hence, *theologia* is not a purely rational exercise (although it can make use of reason), but it basically depends on the higher mode of knowing, *intelligentia*.

Boethius’s five theological *Treatises*, written ca. 512-522, were exercises in the application of Aristotelian logic and philosophy to the exposition of Christian doctrine. What they demonstrate is that Boethius, while he may have had a unitary view of *theologia* as one science, thought that this science was exercised in different modes. He explicitly notes that in some of the treatises he was following the example set by Augustine (“You must examine whether the seeds sowed in my mind by St. Augustine’s writings have borne fruit”),<sup>31</sup> and states that his intention was that his reader should judge whether what he had written was consonant with faith, and, if the reader judged otherwise, “examine carefully what I have said, and if possible, reconcile faith and reason” (*et fidem si poterit rationemque coniunge*).<sup>32</sup> Altogether, there are three modes of theology. The treatise *Quomodo Substantiae* is an exercise in axiomatic theology, using philosophical principles, not scripture or faith, to argue for a set of conclusions about the divine nature and goodness. The long *De fide catholica* is a purely doctrinal organizing of the Church’s creedal statements. Three treatises (the Christological *Contra Eutychen*, and the two Trinitarian works, *De trinitate* and *Utrum Pater*) are exercises in *fides quaerens intellectum*. Boethius does not cite scripture in these, but he gets his premises from the *fides catholica*, which is inseparable from the Bible. As he says at the end of the *De trinitate*: “If, with the help of divine grace, I have offered fitting arguments in aid of an article that stands by itself on the most firm foundations of faith, joy in the finished work will give praise to Him from whom the work has come.”<sup>33</sup> Boethius’s view of theology can be described as unitary in that there is one *theologia*, but it is also plurivalent in that he uses *intelligentia* in a variety of ways to expound theology. In his various theological modes Boethius argues both *dialectically*, that is, in defense of the axioms that form the questions of the tractates, as well as *demonstratively*, that is, as elucidating new conclusions from the axioms. All of this makes him fittingly described as a “Father of Scholasticism.”

The intertwined history of *theologia* and *philosophia* continued into the Early Middle Ages (sixth-twelfth centuries). In the ninth century John Scottus Eriugena offered a number of original views on the nature of *theologia*, which he did not distinguish from *vera philosophia*, but these seem not to have influenced Eckhart directly. The monks tended to be suspicious of *theologia*, preferring to speak of true *philosophia* as the term for their own ascetic and contemplative form of life.<sup>34</sup> Monastic the-

30. *De consolatione philosophiae* V.4 (ed. Stewart, 388).

31. *De trinitate*, Pref. (ed. Rand, 4): “[...] an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos in nos venientia fructus extulerint.”

32. *Utrum Pater et Filius* (ed. Rand, 36).

33. *De trinitate* VI (ed. Rand., 30). SPEER, “Are there One or Two Theologies?,” p. 140-142, and, following him, ROESNER, “Die Univozität des Ich,” p. 56, miss this dimension of Boethius’s view of *theologia*.

34. For the story of *philosophia* and *theologia* in medieval monastic thought, Jean LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique au Moyen Âge*, Rome, Studia Anselmiana, 1961, Chapter 2.

ology was directly exegetical. The most popular terms for the theology of the cloister were tied to interpreting the Bible (*divina pagina-sacra pagina-studium sacrae scripturae*).<sup>35</sup> Monastic suspicion toward speculative *theologia* is well illustrated in Bernard of Clairvaux's scornful attack on Abelard (one of those who revived the term *theologia*), as *theologus noster*.<sup>36</sup> The growth of the Scholastic method of theology in the twelfth-century schools, however, witnessed a flowering of interest in *theologia* and the relation of faith and reason that was of great importance on Eckhart's reflections in the next century.

Scholastic theology did not replace monastic theology, but it did offer an alternative that involved both conflict, as well as the possibility for fruitful interaction, as found in a figure such as Anselm of Canterbury.<sup>37</sup> Scholasticism featured both a different location for teaching (the Cathedral Schools, and later the Universities), as well as a different procedure and goal — a scientific model of clerical education designed to produce a professional class to run the newly reformed Latin Church. The differentiation of academic tasks did not forget the Bible. *Lectio*, primarily of the Bible, remained the foundation of clerical education, but it was enriched by the *quaestio*, that is, the logical investigation of the texts and issues raised by Bible and tradition, which frequently came to employ *disputatio*, or judging between different interpretations on the basis of academic debate. In theory, at least, this pedagogical effort was aimed at *praedicatio*, preaching, in the broad sense of more effective conveying of the message of salvation to the people of God. This model came to be more and more thought of as a *theologia* that embraced both faith and reason, although there were many ways of understanding how the two were related.

Peter Abelard was an early user of the term *theologia* in the Schools. In the 1120s he reworked an early treatise on the Trinity and named it *Theologia scholastica*, keeping its etymological sense of “God-talk,” and speaking of the pagan philosophers as *theologi*.<sup>38</sup> Also important was the renewed attention given to Boethius and his theological *Tractates* in the 1140s, evident in Schoolmen like Thierry of Chartres, Gilbert of Poitiers, and Clarembald of Arras, what Chenu called the *Aetas Boethiana*.<sup>39</sup> Perhaps the most important contribution was made by Hugh of St. Victor (d. 1140), the great master of the school of the canons outside the gates of Paris. In

35. On the biblical character of early medieval theology, a good summary is Rabanus MAURUS, *De institutione clericorum* 3.2-4 (PL 107:379B-381A).

36. BERNARD OF CLAIRVAUX, *Epistola* 190, in *Sancti Bernardi Opera*, ed. Jean LECLERCQ *et al.*, 9 vol., Rome, Editiones Cistercienses, 1957-1977, vol. 8, p. 17-40, especially p. 17-18, and p. 22-24.

37. The richness of the theology of the twelfth century was well brought out by the classic work of M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957. See also G.R. EVANS, *Old Arts and New Theology. The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

38. On Abelard's view of *theologia*, Joseph COTTIAUX, “La conception de la théologie chez Abélard,” *Revue d'histoire ecclésiastique*, 28 (1932), p. 247-295, 533-551, and 788-828. More recently, Willemien OTTEN, “Opening the Mind: Peter Abelard and the Makeover of Traditional Theology,” in *Id.*, *From Paradise to Paradigm: A Study in Twelfth-Century Humanism*, Leiden, Brill, 2004, p. 129-181.

39. “Aetas Boethiana,” in CHENU, *La théologie au douzième siècle*, p. 142-158. More recently, Andreas SPEER, “The Hidden Heritage: Boethian Metaphysics and Its Medieval Tradition,” in Pasquale PORRO, ed., *Metaphysica – sapientia – scientia divina. Soggetto della filosofia prima nel Medioevo*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 163-181.

the 1120s Hugh's pedagogical handbook, the *Didascalicon*, already set out a program which tried to organize all the forms of knowledge into an integrated framework.<sup>40</sup> All the forms of *scientia* are parts of *philosophia*, the general term that embraces all love of wisdom. *Theologia*, which Hugh initially employs only for the discussion of the divine nature (*Didascalicon* 2.2 and 3.2) in a Boethian sense, in the later books seems to be expanded into a general discipline embracing all aspects of Christian teaching, which Hugh sometimes calls *divinitas* (e.g., *Didascalicon* 6.4). What seems to be especially interesting in Hugh, however, is the way in which he created a model for some later theologians by distinguishing between two forms of *theologia*: the *theologia mundana* of the pagan philosophers, which may have attained some truths, but which could not avoid dangerous errors, and the Christian *theologia divina*, which has "a greater declaration of divinity in the mysteries of grace, the flesh of the Word, and his hidden operation than is proclaimed in the natural order of things."<sup>41</sup> Hugh's thought builds on the Pauline tradition of a contrast between worldly and Christian *sapientia*. It is opposed to Eckhart's unitary view, and even to the coordinating position of Thomas Aquinas in its model of opposition, rather than coordination, between reason and faith, natural and revealed truth. This oppositional model, together with both Thomas's modified dualism and Eckhart's unified view, were all evident in the late thirteenth century — along with several other options. Bonaventure, for example, developed a sophisticated view of two philosophies (a natural and often misleading pagan philosophy, and a good Christian philosophy serving theology) that may be seen as updating Hugh's views.<sup>42</sup> Another option about the nature of theology and the relation of faith and reason is found in Duns Scotus.<sup>43</sup> To fully explore this complicated picture would demand a book, not an article.<sup>44</sup> I have presented this overview, brief as it is, only to underline the fact that Eckhart's view of *theologia* and the relation of faith and reason were part of a broad and much contended area in the thought of his time.

## II. BACK TO ECKHART

We may ask more precisely how Eckhart's unitary view of theology and its merging of faith and reason fit into this general picture? The German Dominican's posi-

40. *Hugonis de Santo Victore Didascalicon de studio legendi*, ed. Charles BUTTIMER, Washington, Catholic University Press, 1939.

41. HUGH OF ST. VICTOR, *In Hierarchiam caelestem* 1.1 (PL 175:927A).

42. For Bonaventure's two forms of philosophy, John F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Toronto: PIMS, 1973, as well as Zachary HAYES, "Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure," in David TRACY, ed., *Celebrating the Medieval Heritage. The Journal of Religion. Supplement*, 58 (1978), p. 82-104; and Bernard MCGINN, "Sapientia Judaeorum: The Role of Jewish Philosophers in Some Scholastic Thinkers," in Robert J. BAST, Andrew C. GOW, ed., *Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History*, Leiden, Brill, 2000, especially p. 211-213.

43. For a brief account, ROESNER, "Die Univozität," p. 61-63. In more detail, Richard CROSS, *Duns Scotus*, Oxford, Oxford University Press, 1999, Chapter 1.

44. For an old general study, Ulrich KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1974.

tion, despite some analogies with others, appears as a special case. In order to flesh this out, let me look in more detail at some aspects of his position.

Along with the programmatic statements and comments in the exegetical works noted above, there is at least one other place in the Latin works where Eckhart speaks about the nature of theology and the task of the theologian. This is his University Sermon preached for the Feast of St. Augustine at Paris, on either August 28, 1302, or the same day in 1303, that is, during his first period as *magister actu regens*.<sup>45</sup> The editor, Bernard Geyer, thought it showed “little of Eckhart’s genius,” and smacked of “a pantheistic mode of expression.” Although the *sermo* is unusual, Geyer was quite off the mark. The piece is worth studying and of being compared with the Meister’s other comments on faith and reason in the work of theology.

Eckhart admired Augustine as both saint and theologian. The text he preaches on is from the Epistle for the Saint’s Feast, one that identifies Augustine with “a golden vessel, solid, and adorned with every precious stone” (Ecclesiasticus 50:10).<sup>46</sup> He divides the sermon into three parts : the first (n. 2-6) is on the precious character of the vessel, which is of gold signifying “the multitude of wisdom and science” that characterized Augustine as a “good speculative thinker, famous logician, and superb ethical thinker” (*bonus theoreticus, egregius logicus, et excellentissimus ethicus*). The second part (n. 7-11) deals with Augustine, the *vas auri*, as “adorned with every precious stone.” Thirdly (n. 12), Augustine’s *solid* quantity of weight is used to describe the weight of his love.

The first part is the most important. The three epithets that Eckhart uses for Augustine reflect, “How the *magistri* divide the three parts of philosophy, namely, into *theorica, logica et ethica sive practica*.” This direct quotation from the twelfth-century Chartrian Clarembald of Arras’s *Expositio super librum Boethii de Trinitate* shows Eckhart’s connection to the Boethian tradition and his inclusion of *theologia* in the broad (originally Aristotelian) map of the sciences, a point emphasized by his next dividing *philosophia theorica* into *mathematica, physica et ethica sive theologia*.<sup>47</sup> The Boethian paradigm has been slightly adjusted here by equating *ethica* and *theologia*, which Clarembald may have done to emphasize the practical dimension of theology. Nevertheless, the description begins speculatively :

The ethician or theologian subtly investigates the ideas of things in the divine mind before they proceed into bodies as they there exist in an intelligible way from eternity. Concerning divine things, he sometimes reasons (*ratiocinantur*) on the basis of the arguments of the great thinkers, sometimes on the basis of examples sought from without, and some-

45. *Magistri Echardi Sermo die b. Augustini Parisius habitus* was edited by Bernhard GEYER in LW 5:87-99 (hereafter *Sermo Par.*).

46. Eckhart also preached three MHG sermons for the Feast of St. Augustine of which one (Pr. 16b in DW 1:261-276) was devoted to the same text.

47. Nikolaus M. HÄRING, *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Toronto, PIMS, 1965, contains an edition of Clarembald’s five works, including the *Tractatus super librum Boethii De Trinitate* (65-186). Sections 2-4 (p. 86-87) are cited by Eckhart. For a study, John R. FORTIN, *Clarembald of Arras as a Boethian Commentator*, Kirksville, Thomas Jefferson University Press, 1995. Eckhart also cited Clarembald’s *De Trinitate* in *Sermo XXXII*, n. 330 (LW 4:288).

times he contemplates the divine being itself (*ipsam divinam usiam*) without anything material (n. 2-3).

This all sounds purely philosophical, but Eckhart recognizes that Augustine, the ethicist-theologian, also uses scripture: “Saint Augustine also employs biblical texts (*auctoritatibus*) as when he first wants to teach us about the Trinity of Persons and the unity of essence, introducing the passage in Genesis, ‘Let us make man to our image and likeness’ (Gen. 1:26)” (n. 3). Still citing Clarembald, Eckhart goes on to note that the same procedure of finding “likenesses and examples in created things” can be found in Plato in the *Timaeus*, John the Evangelist in the Prologue where he calls the uncreated Word light (Jn. 1:4), and even in Dionysius (*De divinis nominibus* I.3). While much of this passage may be a quotation, Eckhart obviously uses it because it conforms to his teaching that authority and reason, scripture and philosophy, cooperate in providing the same teaching.

At this stage, the Dominican broadens his perspective to provide an original picture of “the two kinds of knowledge (*cognitio*) that enrich the theologian [i.e., Augustine] in this life.” The first is described in a Pauline way (1 Cor. 13:12) as “through a mirror and in an enigma” (*per speculum et in aenigmate*), while the second is “through a mirror and in light” (*per speculum et in lumine*) (n. 4).<sup>48</sup> The Meister’s exposition of the two kinds of theological knowledge (n. 4-7) takes up much of the sermon. The first knowledge involves the traditional three modes of theological predication, here given as *ablatio*, *eminentia*, *et causa*, that is, argument by removal (negation), by eminent predication (“super” language), and by affirmation (God as cause).<sup>49</sup> Since God is neither a body, nor an intelligible created thing, there is no positive demonstration of his existence, but only one “through the removal of any other form, as if it is separated from other things by choice and by this separation is singled out.”<sup>50</sup> For the second, or eminent, mode of predication, which Eckhart describes as, “when what is more noble and eminent in anything is ascribed to God,” he cites Augustine. The third mode is knowing by way of causality, for which Eckhart turns to philosophical teaching on the One, citing Aristotle (*De caelo* II.22, B 4.286). In his own words: “God is known by cause when we resolve everything movable to the unmoving One, and everything changeable to the unchangeable One, and everything bodily to the simple One, and the multitude of all things to the primal unity, which is ‘the principle and cause’ of everything that is.”<sup>51</sup>

All this conforms to what we know of Eckhart’s usual theology. What follows is unusual. The second kind of theological *cognitio* (*per speculum et in lumine*) is described as, “when the divine light through some special effect shines down on the knowing powers and on the medium of knowing and raises the intellect to what is

48. As a source the editor suggests a passage in Alexander of Hales, *Summa theologica* II, 1, q. 512.

49. The three forms of predication are adumbrated in DIONYSIUS (e.g., *De div. nom.* I.5 ; *De cael. hier.* II.3) and often found in the Scholastics (e.g., AQUINAS, *STh* Ia, q. 13, a. 1). ECKHART has much to say about them in his “Treatise on Naming God” (see *In Ex.* n. 35-53, 78, 170-184).

50. Eckhart shows this is traditional teaching by citing Boethius and Dionysius.

51. *Sermo Par.* n. 4 (LW 5:93.6-9). The embedded phrase is from DIONYSIUS, *De div. nom.* I.3.

naturally beyond it" (n. 5). Augustine is cited in confirmation (*De trin.* 1.2.4 ; *Conf.* 7.10.16). This explicitly supernatural knowing also has three modes : "The first is by pronouncing about future and hidden things ; the second is about working in a meritorious way ; the third is by a foretaste of divine sweetness. The first mode is prophetic ; the second is to share in the gifts of grace to taste the fruits, and the third is in ecstasy of mind (*in exstasi mentis*) and its fruits" (n. 6).<sup>52</sup> Eckhart says that the second and third modes existed perfectly in Augustine (which implies the bishop was not a prophet), and that the third is located in the "practical intellect," also referencing Augustine. He concludes : "This knowledge is science and wisdom, that is, the 'tasty science' (*sapida scientia*) that 'sometimes introduces a person into a powerful attraction of love'."<sup>53</sup> Eckhart goes on to quote passages from the *Confessions* demonstrating Augustine's love for God, and brings in Boethius's teaching on the form of virtue (n. 7). His praise for Augustine continues with a treatment of how the bishop was a model of the three forms of virtue — monastic, political, and theological (n. 8-10). Finally, Eckhart completes his Augustinian *laudatio* by analyzing seven modes of the gift of the grace that constitutes the "ornamentation" of Augustine's vessel (n. 11), and by reflections on the "weight" (*pondus*) of his solidity, which is the "vehemence of his love" (n. 12).

The subject of the University Sermon is Augustine, but the picture presented is of the ideal theologian. Intellectually speaking, all theologians are called on to practice the first form of *cognitio theologica*, involving the three traditional modes of predication about God (positive, negative, eminent), but Eckhart also recognizes the importance of modes of theology dependent on the special grace that raises the intellect beyond itself and whose effects are best shown in "the vehemence of love." The role of love in Eckhart's thought and preaching is often overlooked, but this sermon shows its significance.<sup>54</sup> This second kind of theological *cognitio* is important for the *person* of the theologian, but will be perhaps less visible in the actual content of his writings. Eckhart does not appeal to prophetic revelation, nor ecstatic insight, in his works, but he did not deny that the devout theologian could be illuminated by God.

Our initial survey of some passages about Eckhart's view of faith and reason has shown that : (1) the content of philosophy and theology are basically the same ; (2) the mode of teaching of the two is different ; and (3) the Bible should be read "according to natural principles." We can now look at these claims in the light of a question not yet examined — What is the source, or location, of truth about God ? Is human reason itself the place where "things divine, natural, and ethical" reside, or does Eckhart, as many others, have a teaching about the higher dimension of the soul as

52. Eckhart was suspicious of contemporary ecstatic mysticism, but he realized that ecstasy was a part of Christian mysticism, as seen in the case of Paul. He reflects on the nature of *exstasis/raptus*, mostly following Aquinas, in *Sermo* XXII, n. 216 (LW 4:202-203).

53. *Sermo Par.* n. 6 (LW 5:95.1-2) : "Haec cognitio scientia vel sapientia, quasi sapida scientia, quae aliquando intromittit hominem in affectum multum." The last phrase is a quotation from one of Augustine's most famous "mystical" texts (*Conf.* 10.40.65).

54. On Eckhart's view of love, Charlotte RADLER, "'In Love I am more God' : The Centrality of Love in Meister Eckhart's Mysticism," *Journal of Religion*, 90 (2010), p. 171-198.

the location of the deepest truths? His writings clearly favor the latter view. The German friar adheres to the Neoplatonic tradition regarding the supra-rational dimension of the soul, what he often calls *intellectus/vernünftikeit*, as the place where the soul has access to divine, physical, and ethical truths.<sup>55</sup>

Some remarks on terminology are important. In the Latin works there is an evident distinction between discursive *ratio/cogitatio* and intuitive *intellectus* “that ascends to the first root of the purity of all that is in the word.”<sup>56</sup> To be sure, *ratio* is a wide-ranging term and can be used in a broad sense for every activity of thinking, but Eckhart’s practice generally follows Augustine in distinguishing between the *ratio superior*, which is directly connected to God, and the *ratio inferior*, which looks to earthly things and is related to God through its contact (“kiss”) with the higher power. This can be seen in Eckhart’s long discussion of the Augustinian powers of the soul in his commentary on Genesis 3 in the *Liber Parabolorum Genesis*, where he says: “Our intellectual faculty is to be distinguished into a superior part and an inferior one, which Avicenna calls the two faces of the soul, but which Augustine calls the superior reason and inferior reason.”<sup>57</sup> The usual term for the *ratio superior* is *intellectus*, described as “the naked and empty tablet [...] where ‘we are made to God’s image’” (*Lib. Par. Gen.*, n. 138), which Augustine also calls “the high point of the soul” (*supremum animae* : *Lib. Par. Gen.*, n. 140).<sup>58</sup>

The Latin works testify to the fact that true knowledge of God is received in the intellect. Commenting on Wisdom 7:10 (“The light of wisdom is inextinguishable”), Eckhart says: “The light of wisdom according to the concept of wisdom is not received in bodies, nor in the rational soul, [...] but in the intellect alone insofar as it is intellect, that is, as something higher and more divine, according to Acts 17:29, ‘We are of the race of God,’ in being made to the image of the uncreated God.” For confirmation, Eckhart cites Plato on the immortality of the soul (*Phaedo* 79c-84b), and Augustine, who teaches that “the divine light always gleams in the ground of the soul (*in abdito mentis*).”<sup>59</sup> The same teaching can be found in both the Latin and German

55. *Intellectus/vernünftikeit* is a major theme in Eckhart. Useful is the terminological study of Benno SCHMOLDT, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckhart. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelalters*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1954, which treats both Latin and MHG terms. *Vernünftikeit* and related words are considered on p. 74-98.

56. See, e.g., *Sermo XXIV.2*, n. 248 (LW 4:227.1-7): “Item tertio : cum intellectus iuxta nomen suum intra procedit et ab extra, e converso voluntati, et secundum naturam suam abstrahit ab omni foras addito, eius ascensus est introitus in primam radicem puritatis omnium quae est in verbo [...]. Cogitatio motum habet et discursum. Item cogitatio sine intellectu imaginaria est et condiciones corporis habet [...].”

57. The discussion of Genesis 3 is found in *Lib. Par. Gen.*, n. 135-165 (LW 1.2:399-412). There is a translation in Edmund COLLEDGE, Bernard MCGINN, ed., *Meister Eckhart. The Essential Sermons, etc.*, New York, Paulist Press, 1981, p. 108-121, where this text (n. 138) is found on p. 109.

58. It would be wrong to make a sharp distinction between Eckhart and Aquinas here, because the latter, as a good Augustinian, also recognized a higher dimension of the soul. See, e.g., the *Lectura super Iohannem*, cap., 1, lect. 3 (n. 101): “[...] participationem eius [Verbum] quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet lux intellectiva [...].”

59. *In Sap.* n. 94-95 (LW 2:428.4-429.4), citing AUGUSTINE, *De trinitate* 10.12.19 ; 14.7.9 ; etc. See also *In Sap.* n. 274 (LW 2:604.10-11): “Gratia igitur gratum faciens et supernaturalis est in intellectivo, in quantum intellectus particeps est et sapit naturam divinam et ut est imago sive ad imaginem dei.”

Sermons. For example, *Sermo* XI says : “Revelation is proper to the intellect, or rather to the essence of the soul.”<sup>60</sup> In the German sermons, see Predigt 15, where Eckhart speaks of humanity (‘man’) not as a rational entity, but as “intellectual.” “Now I would like to know what a man is,” he says. “‘Man’ (*homo*) means ‘a man’ (*ain mensch*), to whom was added a substance that gives him being, and life, and intellectual being (*ain vernunftiges wesen*). An intellectual man is one who understands himself as intellectual and is detached in himself from all matter and form.” The more he is detached from all things and turned into himself, the clearer he sees all things and the more he is a man. The more he is “made more simple” (*ainvalteklicher*), the more he understands and remains unmoved in himself. This purity/simplicity leads to an unmediated relation to God : “A simple intellect (*ainvaltig verstantniss*) is so pure in itself that it grasps the pure empty divine being without a medium.”<sup>61</sup> This is why the *homo divinus* (*gotlicher mensch*) that Eckhart spoke of so frequently is not mere *homo rationalis*, but the *homo intellectualis* who has realized his identity with the divine *grunt*. Of such a man Eckhart says, “God and therefore the divine man do not act because of why and wherefore” (*deus et per consequens homo divinus non agit propter cur aut quare*).<sup>62</sup>

The relation of the Latin vocabulary on the difference between *ratio* and *intellectus* and the more ambiguous MHD terms for intellect is complex, especially because there are many synonyms and images for *vernünfticheit*, such as *vünkelin*.<sup>63</sup> We cannot survey all of what the Dominican said about intellect, but a look at one or two important treatments will show why intellect, not reason or any other power, gives access to God and divine truth.

Predigt 69 is well known for its description of five characteristics of *vernünfticheit*.<sup>64</sup> Eckhart begins by reflecting on the nature of the *bild* (*imago*) as the medium in which we see God, first in general, and then in the specific sense of the Word of God as “the medium and the image that is without medium and without image, so that the soul may grasp and know God in the Eternal Word without a medium and without an image.” The preacher then turns to the intellect as the power where this contact takes place. The *vernünfticheit* has five properties (*eigenschefte*). First, it is detached from the “here and now,” that is, from place and time. The second is that “it is like nothing,” in the sense that just as God is like nothing, so too must the intellect be like nothing in that it does not have to strive for God to fulfill itself. Third, the

60. *Sermo* XI.1, n. 115 (LW 4:108). For more on *intellectus* in the Latin sermons, see, e.g., *Sermo* XXIV.2, n. 249 (LW 4:227) ; and especially *Sermo* XXIX, n. 300-305 (LW 4:266-270).

61. Pr. 15 (DW 1:250.4-18).

62. *Sermo* IV, n. 21 (LW 4:22) ; see also *In Ex.* n. 247 (LW 2:201).

63. There is a list and discussion of these terms in SCHMOLDT, *Die deutsche Begriffssprache*, p. 81-85.

64. Pr. 69, preached on John 16:16 (“Modicum et non videbitis me”), can be found in DW 3:159-180. See Bernard MCGINN, “Eckhart’s ‘Modicum’,” in Silvia BARA BANCEL, Jean EHRET, ed., “*Transformés en son image*” (2 Co 3,18). *Mélanges en l’honneur de Marie-Anne Vannier à l’occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire*, Turnhout, Brepols, 2024, p. 451-466. I use the translation by Frank Tobin in Bernard MCGINN, *Meister Eckhart Teacher and Preacher*, New York, Paulist Press, 1986, p. 311-316. There is also a translation in Loris STURLESE, Markus VINZENT, ed., *Meister Eckhart. The German Works. 64 Homilies for the Liturgical Year. 1. “De Tempore”*, Leuven, Peeters, 2019, p. 550-563.

intellect is also pure and unmixed (*lûter und unvermenget*). God's nature allows no mixture or composition, but is purely God ; so too, the intellect is nothing but intellect. The fourth characteristic is that the intellect in all ways seeks within itself not outside. Just as God "in all ways dwells in the innermost recesses, so the intellect is in all ways seeking within." The will goes out of itself towards that which it loves, but the intellect, by going within, wants to "know God as he is" (1 Jn. 3:2), which means that "I shall never know God except precisely in that in which God sees himself inwardly." Although God dwells in inaccessible light, what Eckhart is saying here is that the intellect can come to share in this light, so that it can say, "the same eye with which I see God is the eye with which God sees me" (see Pr. 12). This is the "ocular identity" that Eckhart often expressed in the formula : "God's ground is the soul's ground and the soul's ground is God's ground" (e.g. Pr. 15 *et al.*).

What is becoming clear is that the intellect is the power that leads into the "ground" (*grunt*) where identity with God is realized. It does this because of its fifth characteristic, which says, "It is an image, [...] and image and Image [i.e., the Son as image of the Father] are so completely one and joined together that one cannot comprehend any distinction between them [...]. I say further, God in his omnipotence cannot understand any distinction between them, for they are born together and die together."<sup>65</sup> Eckhart summarizes : "If the image that is formed according to God were to perish, God's Image would perish too." The Meister concludes by driving home the message of the relation of intellect and ground : "The intellect looks inside and surveys all the recesses of the Godhead and perceives the Son in the heart and in the ground of the Father and places him in its own ground." "The intellect is not satisfied with God's attributes, nor even God himself (!)." He continues : "It never rests ; it burst into [...] the ground from which goodness and truth come forth and perceives it *in principio*, in the beginning, where goodness and truth are going out, before it acquires any name, before it bursts forth, in a much higher ground than goodness and wisdom are." The intellect's relation to the *grunt* is thus the key to Eckhart's view of the nature of *theologia*. Theology that looks from *within* the ground must be different from the theologies that only gaze on things from the outside.

The truths investigated by the philosophers (divine-natural-ethical) and the truths revealed in the Bible have their origin in the single *sapientia* of God. They are received in and are expressions not of mere reason (*ratio*), but of the higher power of *intellectus/vernünfticheit*. Intellect is not contrary to reason, but it is different in nature, because of its relation to the ground. As Eckhart put it in *Sermo* XI.1 : "Revelation is proper to the intellect, or rather to the essence of the soul."<sup>66</sup> The mention of the *essentia animae* here clarifies what we have seen in Predigt 69. Intellect is the highest power of the soul, as Eckhart constantly taught. It is where God is grasped

65. The MHG text here says : "Aber man enmac keinen underscheit verstân zwischen bilde und bilde [...]" I understand this as between the *bild* that is the transcendental *bild* of the Son of God and the *bild* that is the human soul. VINZENT-STURLESE (*Meister Eckhart. The German Works*, p. 561), however, render it as "between image and what is depicted by it," which seems a misleading interpretation to me.

66. *Sermo* XI.1, n. 115 (LW 4:108.11-12).

“naked [...] in his dressing room.”<sup>67</sup> More importantly, it is the gateway to the *grunt*, which lies beyond all distinction in the fused identity of *Ich/ego* that marks the ultimate mystery.<sup>68</sup> *Ego sum qui sum* (Ex. 3:14) is the final truth, not only about God, but also about the human person.

Eckhart’s insistence that divine truth is communicated to the divinizable intellect and not to mere reason may help us understand a seeming anomaly in some of his comments. Some texts contrast “the pagan thinkers who knew only in a natural light,” and “the words of the sacred masters who knew by a much higher light.”<sup>69</sup> It would seem, therefore, that revelation provides a higher and better apprehension of truth than human rational thinking. But other texts seem to say that the pagan masters (at least some) were able to penetrate into the deepest truths. For example, in Predigt 28 Eckhart asserts that “Plato, the great scholar” (*Plâtô der grôze pfaffe*), had attained knowledge of “something pure that is not of this world,” out of which “the eternal Father derives the plenitude and depth of all his deity.”<sup>70</sup> This is obviously knowledge out of the *grunt*. The answer to this aporia about the source of truth seems to be that the pagan masters were indeed restricted in their knowledge of the ultimate divine mysteries, although they had access to many of the philosophical truths of the triad of *divina-physica-ethica*. The light of faith gives us surer, if not more quantitatively extensive, knowledge of these truths, which always remain mysteries. Nonetheless, some great pagan thinkers, like Plato, were capable of receiving the deepest truths about God and the soul in the *abditum mentis-grunt*, although such a reception, both for pagans and Christians, was always a divine gift. The way to receive the gift is by ceasing to be a “recipient,” who is distinct from God, and becoming one with the Giver in *unitas indistinctionis*.

## CONCLUSION

Meister Eckhart never denied the necessity for faith, which he thought was the road to salvation. Like his contemporary philosophers and theologians, Eckhart certainly felt there was an obligation to reflect on faith, that is, to engage in the *fides quaerens intellectum* that had been the major project of Western theology for almost a millennium. The Dominican, however, was more sanguine than most Scholastics that the great philosophers of the past (even pagans) had embarked on this path. Eckhart’s version of *fides quaerens intellectum* might be described as “faithful intellect seeking God in the ground,” the place where God and the soul are identically one as *ein einic ein*. The gift of knowledge of God given to humans in revelation *and* in rea-

67. See, for example, Pr. 9 (DW 1:153.3-12): “The intellect is nobler than the will. The will perceives God in the garment of goodness. The intellect perceives God bare, as he is stripped of goodness and being.” Shortly after, the Meister says: “I am happy for this reason alone — because God is of an intellectual nature and because I know this.”

68. On the fused *Ich* as the source of theological truth, Martina ROESNER, “Im Netz der Wahrheit: Meister Eckharts an-archisches Textverständnis als hermeneutisches Grundprinzip seiner Schriftauslegung,” *Meister-Eckhart Jahrbuch*, 12 (2018), p. 225-245.

69. Pr. 9 (DW 1:152); see Pr. 16 (DW 1:251); and Pr. 101 (*Lectura Eckhardi I*: 260.1-5 and 16-21).

70. Pr. 28 (DW 2:67-68).

son issued an invitation to respond, that is, to commit one's life to deeper penetration of the divine mysteries both intellectually and affectively. To circle back to the early statement of the Meister in his Paris Sermon, theology is meant to be both the attempt at the "resolving of all things into the primal unity," and the expression of the theologian's "vehemence of love."



## AD ESSE FILIUM : FOI ET MOUVEMENT CHEZ MAÎTRE ECKHART

Yves Meessen

Section CNU : Section 76 - Théologie catholique  
Université de Lorraine, Metz

**RÉSUMÉ :** *Accorder la félicité intellectuelle avec la vie bienheureuse, telle est la voie originale empruntée par Maître Eckhart. Plutôt que d'insister sur une « vision différée », Eckhart plaide en faveur d'une « vie immédiate ». La nuance entre vision et vie est déterminante. Tout en maintenant que la foi n'est pas la vision, Eckhart montre que la vie est le lieu d'une expérience possible de l'union à Dieu, sous certaines conditions. Sa « théologie de la béatitude » induit une réévaluation de l'articulation entre foi et raison. Dérogeant à l'« épistémologie générale du savoir » dominante au tournant du XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle, Eckhart intègre le dict dionysien selon lequel : « Toutes les affirmations sur Dieu sont dites incompactes, mais les négations sont vraies ». C'est par voie de participation à la cause que l'affirmation trouve son sens. Le passage du probable à la vérité se passe dans le « pâtir » (pathein) que l'on ne peut « enseigner » (mathein) en tant quel tel : divina patiando, non discendo ab extra.*

**ABSTRACT :** *Master Eckhart's original approach was to combine intellectual happiness with the blissful life. Rather than insisting on a "deferred vision", Eckhart argues in favour of an "immediate life". The nuance between vision and life is decisive. While maintaining that faith is not vision, Eckhart shows that life is the place where union with God can be experienced, under certain conditions. His "theology of beatitude" leads to a re-evaluation of the relationship between faith and reason. Departing from the "general epistemology of knowledge" dominant at the turn of the thirteenth and fourteenth centuries, Eckhart incorporates the Dionysian dictum that "All affirmations about God are said to be incompact, but negations are true". It is through participation in the cause that the affirmation finds its meaning. The passage from the probable to the truth takes place in the "pâtir" (pathein) that cannot be "taught" (mathein) as such : divina patiando, non discendo ab extra.*

Accorder la félicité intellectuelle avec la vie bienheureuse, telle est la voie originale empruntée par Maître Eckhart<sup>1</sup>. L'idéal philosophique, tel qu'il se déploie dans le néoplatonisme et l'aristotélisme, est assimilé chez lui au message chrétien. Par là, prolongeant l'œuvre d'Albert le Grand, il fait passer la « problématique théologique de la béatitude dans l'existence même de l'homme viateur<sup>2</sup> ». Ce déplacement fondamental le situe en porte-à-faux avec l'institution ecclésiale de son époque,

1. A. de LIBERA, « De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse » ou « Maître Eckhart et la vie (bien)heureuse », dans *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, p. 328-351.

2. *Ibid.*, p. 333.

dont la tendance est de renvoyer la vision bienheureuse au Jugement dernier. Il y a là un malentendu. Plutôt que d'insister sur une *vision différée*, Eckhart plaide en faveur d'une *vie immédiate*<sup>3</sup>. La nuance entre *vision* et *vie* est déterminante. Tout en maintenant que la foi n'est pas la vision, Eckhart montre que la vie est le lieu d'une expérience possible de l'union à Dieu, sous certaines conditions. Sa « théologie de la *béatitude* » est plutôt une « théologie des *béatitudes*<sup>4</sup> ». Voilà qui induit une réévaluation de l'articulation entre *foi et raison*. Pour en rendre compte, nous procéderons en quatre moments. Après avoir établi « le cadre d'une épistémologie générale du savoir » (I), nous montrerons comment Eckhart s'en sépare par « une voie paradoxale du discours » (II). Sur cette base, nous envisagerons comment Eckhart propose « une connaissance par assumption » (III) qui s'organise autour « d'un usage original du syllogisme » (IV). Enfin, l'ensemble de cette investigation épistémologique permettra d'entendre de quelle manière Eckhart articule « foi et vision » (V).

## I. LE CADRE D'UNE ÉPISTÉMOLOGIE GÉNÉRALE DU SAVOIR

Maître Eckhart effectue un pas de côté par rapport à l'« épistémologie générale du savoir » dominante au tournant du XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Selon la tripartition opinion-foi-science, la foi se présente comme une certitude à mi-chemin entre les deux autres termes. Supérieure à l'opinion, la foi est inférieure à la science, affirme Hugues de Saint-Victor<sup>6</sup>. Thomas d'Aquin reprend l'affirmation victorienne en tant qu'argument d'autorité (*sed contra*) : *fides est media inter scientiam et opinionem*<sup>7</sup>. L'Aquinat confirme qu'à l'instar des deux modes cognitifs entre lesquels elle se situe, « la foi concerne des énoncés » (*fides sit circa enuntiabilia*)<sup>8</sup>. Cependant, dans le *respondeo*, il explique qu'on peut considérer l'objet de foi (*objectum fidei*) de deux façons : soit en tant que complexe, soit en tant qu'incomplexe<sup>9</sup>. Du côté du croyant,

3. *Ibid.*, p. 334.

4. *Ibid.*

5. O. BOULNOIS, « Au-delà de la croyance. Les trois dimensions de la foi selon quelques théologiens médiévaux (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », dans C. GRELLARD, P. HOFFMANN, L. LAVAUD, dir., *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2020, p. 365-390, ici, p. 375.

6. « Certitudo animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam » (HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, PL 176, col. 601, cité dans O. BOULNOIS, « Au-delà de la croyance », p. 375).

7. « Au sens contraire, la foi est intermédiaire entre la science et l'opinion. Or un intermédiaire est du même genre que les extrêmes. Comme la science et l'opinion concernent des énoncés, il semble donc que pareillement la foi concerne des énoncés. Et ainsi l'objet de foi, puisque la foi aboutit à des énoncés, est quelque chose de complexe. (*Sed contra, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et externa sunt eiusdem generis. Cum igitur scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quod similiter fides sit circa enuntiabilia. Et ita obiectum fidei, cum fides sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.*) » (THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, IIa IIae, q.1, a.2, trad. fr. coord. par A. Raulin, *Somme théologique*, II-II, t. 3, Paris, Cerf, 1985, p. 20).

8. *Ibid.*

9. « Ainsi donc on peut considérer l'objet de foi de deux façons. Du côté de la réalité même à laquelle on croit, et à cet égard il est quelque chose d'incomplexe : il est la réalité même que la foi atteint. Autrement, on le prend du côté du croyant, et à cet égard l'objet de foi est quelque chose de complexe à la manière d'un énoncé. (*Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo, ex parte ipsius rei creditae, et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis.*) » (*Ibid.*).

l'objet de foi est complexe à la manière d'un énoncé (*aliquid complexum per modum enuntiabilis*)<sup>10</sup>. Cela veut dire qu'on peut attribuer un prédicat à Dieu. Mais, du côté de la *res* à laquelle on croit, l'objet est quelque chose de simple ou in complexe (*aliquid incomplexum*)<sup>11</sup>. Pour Thomas, la réalité même qui est visée par la foi (*res ipsa de qua fides habetur*) n'est pas énonçable en tant que telle<sup>12</sup>. Elle échappe à toute prédicabilité. Il fait ainsi droit à la tradition dionysienne dans laquelle, bien que la Cause première soit au-delà de toute essence, et donc qu'elle soit indéterminable, elle est pourtant connue par « participation<sup>13</sup> ». Chez l'Aquinate, comme chez nombre de scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle, la question de l'être est toujours abordée à la fois selon la prédicabilité et selon la causalité. Le correctif dionysien n'élimine pas la possibilité d'une affirmation sur Dieu, mais seulement en tant qu'elle reste « incompacte<sup>14</sup> » : « Toutes les affirmations sur Dieu sont dites incompactes, mais les négations sont vraies » (*Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae*)<sup>15</sup>. Autrement dit, ce que l'on affirme de Dieu selon le *modus significandi* est aussi expérimenté *per viam causalitatis*<sup>16</sup>. D'où le fait que la foi n'est un assentiment à des propositions *que* parce qu'elle est une adhésion à Dieu, connu en tant que cause de ses effets. La foi est donc présentée dans un cadre épistémologique, sans que l'acte de croire ne s'y réduise. Le « tournant linguistique » du XIV<sup>e</sup> siècle va modifier cette situation<sup>17</sup>. Il sera possible d'énoncer des propositions sur Dieu sans lien avec la causalité, c'est-à-dire sans que l'expérience de la chose signifiée n'entre en compte. En effet, avec Guillaume d'Ockham, la notion d'in complexe va se dédoubler entre deux types de connaissance (*duplex notitia incomplexa*) : intuitive et abstractive<sup>18</sup>. Contrai-

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms divins*, 644 A-B, Chap. II, § 5, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 83. Pour une étude récente de la question, voir Marilena VLAD, « Chap. 4. L'Être premier — entre Proclus et Denys l'Aréopagite », dans *Reading Proclus and the Book of Causes*, vol. 3, Leiden, Brill (coll. « Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition », 28), 2022, p. 89-116, spécialement, p. 105s.

14. Le terme *incompacta* est un intraduisible. Si on s'en réfère aux *Règles théologiques* d'Alain de Lille, il faudrait le traduire par « incompasée » : *Incompacta sive incompasa dicitur affirmatio (Theologiae regulae, reg. XX, PL 210, 630 B)*. Voir *infra* l'importance de cette interprétation chez Eckhart.

15. DENYS, *Hiérarchie céleste*, II, 3, PG 3, col. 140, cité par THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 2um. Voir Ysabel de ANDIA, « Remotio-negatio : L'évolution du vocabulaire de Saint Thomas touchant la voie négative », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 68 (2001), p. 45-71, spécialement, p. 65.

16. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Noms divins*, VII, 3, 869 C-872 A, dans Ysabel de ANDIA, « Remotio-negatio », p. 55.

17. Voir Claude PANACCIO, *Les mots, les Concepts et les Choses. La sémantique d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* Montréal, Bellarmin ; Paris, Vrin (coll. « Analytiques », 3), 1991 ; Alain de LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, rééd. 2014 (spécialement p. 28) ; Olivier BOULNOIS, *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1999.

18. « Au regard de l'in complexe, il peut y avoir une double connaissance, dont l'une peut être appelée abstractive et l'autre intuitive (*respectu incomplexi potest esse duplex notitia, quarum una potest vocari abstractiva et alia intuitiva*) » (GUILLAUME D'OCCAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio, Prologus, quaestio 1*, 30, dans *Opera theologia I*, éd. St Bonaventure, New York, 1967, trad. fr. D. Piché, *Intuition et abstraction*, Paris, Vrin [coll. « Translatio. Philosophies médiévales »], 2005, p. 78-79).

rement à l'intuition qui engendre un jugement d'évidence sur la chose prédiquée, l'abstraction est limitée à un jugement quidditatif. Or, si une « connaissance abstraactive de la déité » (*notitia abstractiva deitatis*) est communiquée par Dieu à l'*homo viator* sans intuition préalable, aucune « connaissance intuitive de la déité » (*notitia intuitiva deitatis*) n'est possible<sup>19</sup>. Dans cette alternative, la voie d'évidence de Dieu par causalité est évincée. D'où le fait que la foi ne vise plus aucune réalité donnée dans l'expérience mais seulement un énoncé<sup>20</sup>. Dans un tel cadre épistémologique, l'acte de foi est considéré comme ce qui vient suppléer au manque d'évidence<sup>21</sup>.

## II. UNE VOIE PARADOXALE DU DISCOURS

Au moment où Ockham rédige son *Commentaire du livre des Sentences* (vers 1316-1318), Eckhart a déjà opté pour une voie résolument différente. La vérité porte « témoignage » sur elle-même dans un « pâtre » dont les énonciations, qu'elles soient physiques ou métaphysiques, sont seulement les « témoins<sup>22</sup> ». Le langage a donc un rôle *indiciel* en tant qu'il renvoie à Celui qui est seul à pouvoir générer lui-même son image dans l'âme. À proprement parler, la connaissance s'effectue à l'insu du langage. Le rôle du discours consiste à cadrer les conditions de possibilités de cette expérience silencieuse. D'où un travail scolastique rigoureux. Maître Eckhart était conscient que son option théologique puisse prêter au malentendu. Voilà pourquoi il avait averti ses lecteurs qu'il leur serait « de peu d'utilité » (*parvae utilitatis*) de lire ses commentaires bibliques (*opus expositionum*) sans d'abord passer les règles de grammaire et de logique mises en place dans ses prologues (*opus propositionum*) et s'être interrogé sur leur bien-fondé théologique (*opus quaestionum*)<sup>23</sup>. Sans entrer par

19. Respectivement, *Ordinatio*, Prologue, Question 1, 72 et 5, trad. fr., p. 120-121 et 58-59.

20. Voir David PICHÉ, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique (1250-1350)*, Paris, Vrin (coll. « Études de philosophie médiévale »), 2022, p. 28 : « Il faut d'abord reconnaître que l'acte de croire, et l'habitus qui en découle, puisqu'il est un acte d'assentiment, c'est-à-dire un acte d'adhésion à un énoncé qui est jugé vrai, ne saurait avoir pour objet autre chose qu'une proposition ». Dès le préambule de son ouvrage, l'A. énumère « trois actes mentaux ou langagiers » : « l'appréhension d'unités sémantiques complexes, c'est-à-dire la saisie de la signification des termes, en l'occurrence 'Dieu', 'trine', 'un', 'Christ', 'ressusciter' ; la formation d'un complexe propositionnel susceptible d'être vrai ou faux, dans le cas présent les propositions 'Dieu est trine et un' et 'le Christ est ressuscité' ; l'acte d'assentiment ou de jugement qui porte sur une telle proposition » (*ibid.*, p. 17). Ce faisant, l'A. renvoie implicitement au tournant logico-linguistique initié par Guillaume d'Ockham. Comme il l'affirme ailleurs : « La pierre angulaire de ce nouvel édifice théorique est la notion de '*duplex notitia incomplexa*', la dualité des connaissances complexes qui constituent l'intuition et l'abstraction » (David PICHÉ, « Introduction », dans GUILLAUME D'OCKHAM, *Intuition et abstraction*, p. 7-51, ici, p. 7).

21. « Et puisque là où l'évidence fait défaut en théologie, l'acte de foi supplée, ces propositions théologiques n'auront d'autre statut épistémologique que celui de purs *credibilia* et échapperont du coup au domaine du savoir scientifique » (David PICHÉ, « Introduction », dans GUILLAUME D'OCKHAM, *Intuition et abstraction*, p. 13).

22. Pour cette distinction entre « témoignage » (*testimonium*) et « témoins » (*testes*), voir le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* : « en dehors de ces deux témoins [physique et métaphysique], à côté d'eux ou même sans eux, il y a son vrai témoignage (*Nec extra istos duos testes aut praeter istos vel etiam sine ipsis est aliquod verum testimonium*) » (*Expositio s. evangelii sec Iohannem*, § 442, LW III, 379. Voir *infra*).

23. « La première (*primum*) est qu'on ne doit en aucune façon se représenter ou juger les termes généraux — comme être, unité, vérité, sagesse, bonté et 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

ce portail, on court en effet le risque de traiter les énoncés dans un rapport direct avec ce qu'ils énoncent, pensant ainsi pouvoir attribuer un prédicat à Dieu comme on le fait avec n'importe quel sujet de la physique. On peut ainsi considérer que le thème de la Naissance de Dieu dans l'âme est traduisible dans le discours métaphysique de la *generatio*, préparé par l'*alteratio*. Or, précisément, en raison de sa « simplicité », Dieu, appelé « Déité » (*deitas* ou *gotheit*) pour ne le confondre avec aucune « idole » conceptuelle, est au-delà de toute énonciation<sup>24</sup>. On pourrait alors penser que Maître Eckhart choisit la voie apophasique, dionysienne, à l'encontre de la voie affirmative, aristotélicienne. Mais il n'en est rien. Il conserve simultanément les deux voies, affirmative et négative, non pas pour les dépasser par une voie d'éminence, comme le fait l'Aquinate, mais dans une tension paradoxale :

L'affirmation, en tant qu'elle concerne l'être, est propre à Dieu et est propriété des choses divines en tant qu'elles sont divines. La négation n'est pas propre à Dieu, mais lui est étrangère [...]. Or ne s'y oppose pas ce que dit Denys dans le traité de la *Hierarchie céleste* (2 c), à savoir que les « négations, quant à Dieu, sont vraies et les affirmations incompactes ». En effet, cela est vrai quant au mode de signification en de telles propositions, car notre intellect connaît les perfections qui concernent l'être à partir des créatures, là où de cette façon les perfections sont imparfaites et dispersées, et il les exprime selon ce mode. Dans ces propositions, il faut considérer deux choses, les perfections significées elles-mêmes, par exemple la bonté, la vérité, la vie, l'intelligence et les choses de ce genre ; et ainsi elles sont justes et véritables. Il faut considérer aussi en de telles propositions le mode de signification (*modum significandi*) ; et ainsi elles sont incompactes, c'est ce que dit Denys. On peut même dire autrement que les affirmations exprimées sont faus-

---

par inhérence [...]. Augustin, *De la Trinité* VII, chap. I [...] déclare : "La sagesse... est sage et elle est sage par elle-même. Et, toute âme devient sage par sa participation à la sagesse" [...] Il faut faire une deuxième (*secundo*) remarque préliminaire. C'est une règle universelle que les antérieurs et les supérieurs ne reçoivent absolument rien des postérieurs et ne sont pas affectés non plus par ce qui peut être en eux. Mais inversement, les antérieurs et les supérieurs affectent les inférieurs et les postérieurs, descendent en eux avec leurs propriétés et les rendent semblables, comme la cause le causé et l'agent le patient [...] La troisième (*tertio*) et dernière remarque préalable est la suivante. La deuxième Œuvre, et de même la troisième, dépendent de la première, c'est-à-dire de l'œuvre des Propositions, de telle sorte que, sans elle, elles sont de peu d'utilité [...] » (*Primum est quod de terminis generalibus, puta esse, unitate, veritate, sapientia, bonitate et similibus nequaquam est imaginandum vel iudicandum secundum naturam et modum accidentium, quae accipiunt esse in subiecto et per subiectum et per ipsius transmutationem et sunt posteriora ipso et inhaerendo esse accipiunt [...]. Augustinus VII De trinitate c. I praedictis alludens dicit : 'sapientia sapiens est et se ipsa sapiens est. Et quaecumque anima participatione sapientiae fit sapiens' [...]. Secundo est praenotandum quod universaliter priora et superiora nihil prorsus accipiunt a posterioribus, sed nec ab aliquo afficiuntur quod sit in illis ; sed e converso priora et superiora afficiunt inferiora et posteriora et in ipsa descendunt cum suis proprietatibus et ipsa sibi assimilant, utpote causa causatum et agens passum [...]. Tertio et ultimo est praenotandum quod opus secundum, similiter et tertium sic dependet a primo opere, scilicet propositionum, quod sine ipso sunt parvae utilitatis [...]*) (Prologue général, § 8-11, LW I, p. 152-156, trad. et notes d'A. de LIBERA, E. WÉBER et E. ZUM BRUNN, *L'œuvre latine de Maître Eckhart*, t. 6, Paris, Cerf [coll. « OLME », 1], 1984, p. 48-53). Pour un commentaire de ces règles, voir mon article « Le 'mystique', un moment expérimental structuré par le langage spéculatif », *Le Philosophoire*, 49 (2018), « La Mystique », p. 119-135, spécialement, p. 130s.

24. « On peut même dire autrement que les affirmations exprimées sont fausses et incompactes, parce que, comme dit Augustin dans *Les Questions* à propos de cela de *Josué* (24,23) : "chassez les dieux étrangers", "quiconque pense Dieu (ainsi déterminé) tel qu'il n'est pas Dieu, porte en sa réflexion un dieu étranger et faux". (*Potest etiam aliter dici quod affirmationes dicuntur et sunt incompactae et falsae, quia, sicut dicit Augustinus in Quaestionibus super illo Ios. 24 : 'auferte deos alienos', 'quisquis talem cogitat deum, qualis non est deus, alienum deum et falsum in cogitatione portat'*) » (*Expositio libri Exodi*, LW II, § 77-78, 80-81, trad. P. Gire).

ses et incompactes, parce que, comme dit Augustin dans *Les Questions* à propos de cela [en citant] *Josué* (24,23) : « chassez les dieux étrangers », « quiconque pense Dieu (ainsi déterminé) tel qu'il n'est pas Dieu, porte en sa réflexion un dieu étranger et faux »<sup>25</sup>.

L'influence d'Alain de Lille est décisive sur la manière dont Eckhart relit le dict dionysien<sup>26</sup>. Comme dans la *regula* XX, le Thuringien opère une disjonction entre « les perfections signifiées elles-mêmes » (*ipsas perfectiones significatas*) et « le mode de signification » (*modus significandi*)<sup>27</sup>. À savoir, l'intellect ne vise les perfec-

25. « Patet igitur quod affirmatio, utpote ad esse pertinens, propria est deo et divinorum, inquantum divina sunt. Negatio autem non est propria, sed aliena a deo [...]. Quod autem Dionysius dicit 2 c. Caelestis hierarchiae, quod 'negationes de deo sunt verae, affirmationes vero incompactae', non obstat. Hoc enim verum est quantum ad modum significandi in talibus. Intellectus enim noster perfectiones, quae ad esse pertinent, apprehendit ex creaturis, ubi huiusmodi perfectiones imperfectae sunt et divisae sparsim, et secundum illum modum significat. In his enim propositionibus est duo considerare, scilicet ipsas perfectiones significatas, puta bonitatem, veritatem, vitam, intelligere et huiusmodi ; et sic sunt compactae et verae. Est etiam considerare in talibus modum significandi ; et sic incompactae sunt, quod ait Dionysius. Postest etiam aliter dici quod affirmationes dicuntur et sunt incompactae et falsae, quia, sicut dicit Augustinus in Quaestionibus super illo Ios. 24 : 'auferte deos alienos', 'quisquis talem cogitat deum, qualis non est deus, alienum deum' 'et falsum in cogitatione portat' » (*Expositio libri Exodi*, LW II, § 77-78, 80-82, trad. P. Gire modifiée).
26. « Une affirmation est dite "in-compacte", c'est-à-dire non composée lorsqu'elle ne signifie pas la composition qu'elle semble signifier, comme dans la phrase "Dieu est juste", car on n'y signifie pas la composition de la justice avec Dieu. (*Incompacta sive incomposita dicitur affirmatio, cum non significat compositionem, quam significare videtur : ut cum dicitur, Deus justus ; non enim ibi significatur compositio iustitiae ad Deum*) » (*Theologiae regulae*, reg. XX, PL 210, 630 B, trad. fr. Pedro CALIXTO, « La sémantique propositionnelle in divinis chez Alain de Lille », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91, 1 [2007], p. 23-37, spécialement, ici, p. 27).
27. Dans un débat avec mon interprétation (*Opérativité du langage chez Maître Eckhart : Obstetricandi scientia*, Louvain, Paris, Peeters [coll. « Philosophes médiévaux », t. LXXII], 2021, spécialement p. 194-186 ; version PDF développée, [https://www.academia.edu/45653168/Obstetricandi\\_scientia](https://www.academia.edu/45653168/Obstetricandi_scientia), p. 207-209), Julie Casteigt propose de considérer « le retournement accompli par Eckhart, par rapport à l'analyse d'Alain de Lille, de l'incompacité des affirmations en leur compacité précisément en vertu du transfert du mode de prédication selon l'inhérence en mode de prédication selon l'identité de la signification » (Julie CASTEIGT, « Affirmationes incompactae. La double opération dans le langage de la figure de l'incompact dans le *Commentaire de l'Exode* de Maître Eckhart », *Revue internationale de philosophie*, 308, 2 [2024], p. 49-66, ici, p. 56, n. 34). Tout en précisant que je n'ai eu connaissance de cet article qu'après avoir revu mon propre texte évalué par les pairs (d'où la longueur inhabituelle de cette note tardive), je maintiens que Maître Eckhart se situe dans la ligne d'Alain de Lille (*Summa Quoniam homines*, éd. P. GLORIEUX, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 20 [1953], p. 139 et suiv.). On s'accordera avec Julie Casteigt sur le fait que, dans le geste eckhartien, « la notion d'incompact relève non pas des choses, mais des conceptions des choses » (p. 61, n. 48). En effet, après avoir cité le célèbre dict du *Peri hermeneias* (I, c.1, 16 a 3), Eckhart explique que « l'on juge vrais ou faux, compactes ou incompactes les discours et les propositions, non pas sur les choses ou sur les êtres absolument, mais sur les conceptions des choses et des êtres qu'ils signifient en premier lieu et en eux-mêmes (*iudicantur esse verae vel falsae, compactae vel incompactae orationes sive propositiones non ex rebus sive ex entibus absolute, sed ex rerum et entium conceptionibus, quas significant primo et per se*) » (*Exp. lib. Exodi*, § 55, LW II, 60). Voici quelles sont les conceptions que nous pouvons avoir de Dieu : « [...] l'on constate que la distinction des attributs divins, à savoir la puissance, la bonté, la sagesse et tout autre de ce genre, provient totalement à partir de l'intellect qui reçoit et recueille une telle connaissance à partir des créatures et à travers les créatures, là où nécessairement d'une certaine manière ils dérivent de l'un, mais sont au-dessous de lui (*Constat enim quod distinctio attributorum divinorum, potentiae scilicet, sapientiae, bonitatis et huiusmodi, totaliter est ex parte intellectus accipientis et colligentis cognitionem talium ex creaturis et per creaturas, ubi necessario hoc ipso quod ab uno quidem, sed sub uno sunt*) » (*Exp. lib. Exodi*, § 58, LW II, 64). D'autre part, comme le souligne avec justesse Julie Casteigt, il existe en Dieu « un mode de signifier propre à la catégorie de relation » (« Affirmationes incompactae. La double opération... », p. 64). Eckhart affirme en effet : « [...] c'est pourquoi Dieu par sa substance est savant, bon, tout puissant et ainsi de suite de cette façon, de par sa substance il n'est pas renvoyé à quelque chose d'autre, c'est pourquoi la relation, selon le mode de signi-

tions divines que via les créatures, là où elles sont imparfaites et dispersées. En tant qu'il participe à la bonté ou la justice, ne faisant qu'un avec Dieu lui-même, tel ou tel homme peut être dit bon ou juste. Au contraire, si, à proprement parler, Dieu seul est bon, il est inexact de le dire. Dieu est présent à chaque créature en tant que « monade » comme leur cause immédiate<sup>28</sup>. Aucun mode de signification ne vise la monade en elle-même. Elle n'est signifiée qu'indirectement, via ses créatures, lesquelles attestent de la cause dont elles vivent. Voilà pourquoi, d'une manière abrupte qui sera condamnée dans la Bulle *In agro dominico*, Eckhart n'hésitera pas prêcher : « Dieu n'est ni bon, ni meilleur, ni le meilleur. Celui qui dirait que Dieu est bon Lui ferait aussi tort que s'il disait que le soleil est noir<sup>29</sup> ». Ce qui assure le lien de la disjonction sémantique n'est autre que l'expérience par voie de causalité, en tant que l'inférieur est *affecté* par le supérieur, selon la deuxième règle de l'*opus propositio-num*<sup>30</sup>. C'est par voie de participation à la cause que l'affirmation trouve son sens. Le passage du probable à la vérité se passe dans le « pâtir » (*pathein*) que l'on ne peut « enseigner » (*mathein*) en tant quel tel : *divina patiando, non discendo ab extra*<sup>31</sup>.

fication ou de prédication qui constitue le genre prédicatif du mode relationnel, demeure dans la divinité (*propter quod deus substantia sua est sapiens, bonus, omnipotens et huiusmodi, non autem substantia sua est relatus ad alterum quippiam — propter hoc relatio secundum modum significandi sive praedicandi, qui modus genus praedicamentale relationis constituit, manet in divinis*) (*Exp. lib. Ex.*, § 64, LW II, 68-69). Intériorisé à la substance divine, le *modus significandi* change donc de site. Avec la relation, on assiste au transfert du discours vers la causalité : « [...] la relation..., parce qu'elle est relation, ne dit pas que quelque chose est ou n'est pas, mais du fait qu'elle existe par autre chose et pour autre chose (*Relatio..., quod est relatio, non ponit aliquid prorsus subiecto nec dicit aliquid esse nec inesse, sed id quod est ex altero et ad alterum*) » (*Exp. lib. Ex.*, § 64, LW II, 68). La relation ne renvoie pas à autre chose par prédication mais par le fait qu'elle en provient. Voilà pourquoi, précisant les règles de son *opus tripartitum* (LW I/1, 129), Eckhart déclare que « les inférieurs, signifient la nature, la figure, l'ordre et le nombre des supérieurs, selon que l'effet signifie sa cause (*significans inferiora naturam, figuram, ordinem et numerum superiorum, sicut effectus significat super causa sua*) » (*Exp. lib. Ex.*, § 52, LW II, 136). Par conséquent, d'accord avec Julie Casteigt qu'il y a bien chez Eckhart « une remontée à la racine de tous les discours affirmatifs » (« Affirmationes incompactae. La double opération... », p. 64), nous soulignons que cette remontée se fait par une sortie hors du mode de prédication. Pour un résumé de cette opération, on se rapportera au *Sermo die B. Augustini Parisius habitus*, contemporain de la rédaction du commentaire de l'Exode, dans lequel Eckhart expose le triple mode de connaissance « per speculum et in aenigmate » : *ablatio, eminentia, causa* (LW V, 92-93).

28. Les citations des *Règles théologiques* d'Alain de Lille dans l'œuvre latine eckhartienne portent en priorité sur la « monade » et ses implications. Voir *Expositio libri Exodi*, § 16, LW II, 22 ; *Expositio libri Sapientiae*, § 22, LW II, 343 ; § 238, LW II, 572 ; *Expositio s. evangelii sec Iohannem*, § 133, LW III, 114 ; § 162, LW III, 133 ; § 163, LW III, 134 ; § 359, LW III, 304, § 617, LW III, 539.

29. « Got enist guot noch bezzer noch aller beste. Wer dā sprache, — daz got guot waere, der taete im als unrehte, als ob er die sunnen swarz hieze » (Sermon 9, *Quasi stella matutina*, DW 1, 148, trad. fr. A. de LIBERA, *Traité et sermons*, Paris, Flammarion, 1993, p. 276). Cette citation sera reprise en latin dans la Bulle *In agro dominico* par laquelle Jean XXII condamne des propositions eckhartiennes : « Prop. XXVIII : Quod Deus non est bonus, neque melior, optimus ; ita male dico, quandocumque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum » (trad. fr., cf. *ibid.*, p. 414).

30. Voir *supra*.

31. « En outre, il faut savoir que le juste sait et connaît la justice parce qu'il est lui-même juste, tout comme celui qui a acquis l'habitus de la vertu sait ce qui relève de la vertu et ce qu'il faut faire selon cette vertu, du fait même qu'il est vertueux. C'est pourquoi c'est tout un pour lui que d'être vertueux et de connaître la vertu. De là vient qu'Hiérothée apprit les mystères divins par un pâtir (*divina patiando*), non par un apprentissage de l'extérieur (*non discendo ab extra*), comme le dit Denys. Et c'est ce qui est dit en Si 15 [1] : "Celui qui tient à la justice la comprendra". Car tenir et avoir la justice, c'est l'appréhender, c'est-à-dire la connaître. (*Adhuc autem sciendum quod iustus per hoc scit et cognoscit iustitiam quod ipse est iustus, sicut habens habitum virtutis scit ea quae virtutis sunt et quae secundum virtutem agenda per hoc quod est vir-*

Force est de constater qu'à s'en tenir sur le plan sémantique, selon l'épistémologie ockhamienne, on ne soit désarçonné. En effet, chez Ockham, il ne peut y avoir de proposition qui ne soit composée ou complexe. Les complexes jouent le rôle de sujets dans les propositions. Ils sont gérés par le *modus significandi*. Au contraire, chez Eckhart, toute la proposition est incompacte, non composée. Par conséquent, à l'instar de ce qui se passe dans les *Regulae theologiae*, c'est la causalité qui gère la signification, et non l'inverse<sup>32</sup>.

### III. UNE CONNAISSANCE PAR ASSOMPTION

Si on a pu parler de « mysticisme spéculatif<sup>33</sup> » en désignant l'œuvre eckhartienne, c'est précisément parce qu'il n'y a aucune véritable connaissance théorique qui ne transite par la pratique. Maître Eckhart le montre dans le sermon programmatique dans lequel il adapte le schéma aristotélo-boécien : *speculativa-logica-ethica*<sup>34</sup>. Il y dédouble l'éthique de telle sorte que la théologie apparaisse comme le cadre spéculatif (*ethica sive theologia*) de la pratique (*ethica sive practica*)<sup>35</sup>. Eckhart choisit donc de remplacer l'identification faite par Thomas entre théologie et métaphysique (*theologia [...] quae alio nomine metaphysica dicitur*)<sup>36</sup>. Eckhart n'abandonne pour autant pas la *métaphysique*, mais il en propose un modèle encore plus *rebelle* que celui de son illustre prédécesseur<sup>37</sup>. En effet, contrairement à l'Aquinate, Eckhart ne distingue pas entre théologie philosophique et théologie révélée. Tout discours vise la

*tuosus. Unde ipsi idem est esse virtuosum et scire virtutem. Unde Hierotheus didicit divina patiando, non discendo ab extra, ut ait Dionysius. Et hoc est quod dicitur Eccli. 15 : 'qui continens est iustitiae, apprehendet illam', quia ipsam tenere et habere est ipsam apprehendere, id est cognoscere)» (Expositio s. Evangelii s. Iohannem, § 191, LW III, p. 159-160, trad. fr. A. de LIBERA, É. WÉBER, É. ZUM BRUNN, Œuvre latine de Maître Eckhart, t. 6, Commentaire de l'Évangile selon Jean : Le Prologue, Paris, Cerf, 1989, rééd. 2007, 2011, p. 344-345).*

32. L'analyse du texte d'Alain de Lille permet de déduire que Dieu « ne fait pas l'objet d'une définition quidditative », mais que c'est « la relation cause-effet qui donne sa solidité à l'acte de référer dans le discours théologique » (Pedro CALIXTO, « La sémantique propositionnelle *in divinis* chez Alain de Lille », p. 35).
33. Voir Fernand BRUNNER, « Mysticisme et rationalité chez Maître Eckhart », *Dialectica*, 45, 2-3 (1991), p. 99-115, repris dans *Études sur Maître Eckhart*, préface D. Schulthess, Paris, Hermann, 2012, p. 204-231.
34. La division tripartite de Boèce : *philosophia naturalis, mathematica, theologica* (*De Trinitate*, éd. et trad. A. TISSERAND, *Traité théologiques*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 144), est elle-même une reprise d'une triade d'Aristote : *phusikê, mathematikê, prôtê* (*Métaphysique* VI [E], 1026 a 10-22). Eckhart la cite à travers un commentaire de Clarembaud d'Arras (v. 1110-v. 1187). Voir CLAREMBALDIS ATREBATENSIS, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, éd. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im XII. Jh. aus den Hs. zum ersten Male hrsg. u. unters.*, Breslau, Müller & Seiffert (coll. « Breslauer Studien zur historischen Theologie », VIII), 1926, p. 26-105.
35. MAÎTRE ECKHART, *Sermo die B. Augustini, Parisius habitus, Vas auri solidum*, LW V, p. 85-99, trad. M. Mauriège, dans M.-A. VANNIER, dir., *Les mystiques rhénans. Eckhart, Tauler, Suso. Anthologie*, Paris, Cerf, 2010, p. 37-41.
36. THOMAS D'AQUIN, *In Boethium De Trinitate*, III, q.5, a.4, resp., éd. Decker, Leyde, Brill, 1955, p. 191.
37. « Toute la dimension éthique de la scolastique insiste sur le fait qu'on n'atteint pas ce but par la seule contemplation, mais encore à condition de remplir des conditions éthiques particulières [...] le souci de soi est évidemment au cœur de l'œuvre d'un auteur comme Maître Eckhart, à la fois docteur et pasteur, maître de l'École (*Lesemeister*) et maître de vie (*Lebemeister*) » (Olivier BOULNOIS, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structure d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF [coll. « Épiméthée »], 2013, p. 62).

Révélation de l'extérieur. Dieu est seul à pouvoir se manifester lui-même. La *theologia* est un discours sur Dieu (génitif objectif) qui laisse Dieu se dire lui-même (génitif subjectif). On en trouvera confirmation dans la manière dont Eckhart commente selon trois interprétations le dernier verset du Prologue johannique : « Personne n'a jamais vu Dieu : l'unique engendré qui est dans le sein du Père, lui l'a manifesté » (Jn 1,18) :

Tout être divinisé, par exemple le juste, est parfait pour trois raisons : Premièrement, parce qu'il est engendré par la justice elle-même et est un rejeton naissant d'elle. Deuxièmement, parce qu'il n'est engendré par rien d'autre que la justice elle-même et par elle seule uniquement, et ces deux points sont indiqués par le terme : *Unique engendré*. Troisièmement, il faut non seulement qu'il soit engendré et unique engendré, mais qu'il demeure dans la justice elle-même afin de pouvoir annoncer et enseigner ou manifester la justice. Et c'est ce qui est dit ici : qui est dans le sein du Père, lui l'a annoncé<sup>38</sup>.

Par son comportement extérieur, le Fils manifeste que ses actes sont conformes à sa vie d'Unique engendré. Son activité externe traduit historiquement, dans le devenir, que le Fils est *unum in actu* avec le Père<sup>39</sup>. Son enseignement, sur le mode du discours, corrobore son annonce narrative. Cette dernière, narrée à même la vie, confirme qu'il dit la vérité, ce en quoi il est pleinement Verbe. Le Fils « a raconté » (*enarravit*) son unité avec le Père, à travers son action. Ainsi, le Fils a manifesté que le « dire » de Dieu n'était autre que son « faire » : *dicere est facere*<sup>40</sup>. La seule manière pour l'humain d'accéder à la manifestation divine consiste à se trouver là où le Fils est lui-même, c'est-à-dire de se rendre semblable à lui, par son comportement éthique. Eckhart l'exprime plus haut dans son commentaire :

En outre (troisièmement), le juste est le verbe de la justice, par lequel la justice se dit et se manifeste. Car si la justice ne justifiait pas, personne ne la connaîtrait, et elle se serait connue que d'elle seule, selon ces paroles : « Nul n'a jamais vu Dieu ; l'unique engendré, qui est dans le sein du Père, lui l'a manifesté », voir *infra* Jn 1,18. « Et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils » (Mt 11,27). Et « nul ne connaît, hormis celui qui reçoit » (Ap 2,17). De fait, en règle universelle personne ne connaît la perfection divine hormis celui qui reçoit, c'est-à-dire que la justice n'est connue que d'elle seule et du juste assumé par la justice elle-même. Et c'est ce qui dit l'autorité selon laquelle la Trinité, Dieu, n'est connue que d'elle-même et de l'homme assumé. D'où il est dit dans le Psaume : « Heureux celui que tu as choisi et assumé » (Ps 64,5)<sup>41</sup>.

38. « Primo sic : divinus quisque, exempli gratia iustus, perficitur tribus : primum quod sit genitus et proles nascens ab ipsa iustitia. Secundum quod non sit genitus ab alio quolibet quam a iustitia et ab ipsa sola una, et ista duo notantur in hoc : 'unigenitus' ; tertio requiritur quod non tantum sit genitus et unigenitus, sed quod sit stans in ipsa iustitia ad hoc quod possit enarrare et docere seu manifestare iustitiam. Et hoc est quod hic dicitur : 'qui est in sinu patris, ipse enarravit' » (*Expositio s. evangelii sec Iohannem*, § 187, LW III, 156-157, trad. fr. lég. modif., OLME 6, p. 338-339).

39. Voir Julie CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart. Seul le juste connaît la justice*, Paris, Vrin, 2006, p. 151-183 : « Chap. III : *Unum in actu*. L'union en acte, modèle noétique de l'engendrement du Fils de Dieu ».

40. « Item quarto est manifestans seu manifestatio suae causae, Ioh. 1 : 'unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit' ; Psalmus : 'dixit et facta sunt', quia dicere est facere, et ipsum facere, ipsum producere est dicere, non aliud » (*Liber Parabolarum Genesis*, § 49, LW I/1, 514).

41. « Rursus tertio : iustus verbum est iustitiae, quo iustitia se ipsam dicit et manifestat. Nisi enim iustitia iustificaret, nemo ipsam cognosceret, sed sibi soli esset cognita, secundum illud : 'deum nemo vidit unquam : unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit', infra Ioh. 1 ; 'neque patrem quis novit nisi filius',

Pour Eckhart, la connaissance est une réception de la manière dont Dieu se connaît lui-même. L'homme ne peut connaître Dieu sans être « assumé par la justice elle-même ». Il s'agit d'une assomption en Dieu. Dans cette voie, Eckhart s'appuie sur l'autorité d'Albert le Grand reformulant lui-même un passage d'Isidore de Séville<sup>42</sup>. L'homme assumé (*homo assumptus*) est aussi l'homme béatifié, comme l'indique la reprise du verset 5 du Psaume 64 : « Heureux celui que tu as choisi et assumé<sup>43</sup> ». Plus que ses prédécesseurs, le Thuringien en tire une conséquence radicale : si un enseignement notionnel sur Dieu est possible, qu'il vienne de la philosophie ou des Écritures, ce dernier est seulement le témoin externe d'une vérité qui s'atteste sur le mode opérationnel où le « dire » et le « faire » ne font qu'un. Il en est comme du juste qui, comme « témoin » (*testis*) visible, rend « témoignage » (*testimonium*) à la justice, invisible :

Le juste lui-même est témoin, et lui seul, et nul autre, il est le témoin véridique que la justice (ex)siste ; c'est lui qui la révèle, c'est-à-dire qui la montre au dehors aux autres et qui rend témoignage de l'(ex)sistence de la justice elle-même, de sa nature et de sa qualité. Lui-même, dis-je, qui se tient et qui demeure dans le sein de la justice, c'est-à-dire à l'intime d'elle-même, il la voit, elle, en elle-même, là où, engendré par elle, il la voit, elle, en elle-même [...]. Comment, en effet, le non-juste verrait-il ou connaîtrait-il la justice ? Ce serait comme de connaître l'habitus dans la privation, l'affirmation dans la négation, la couleur dans la saveur, le lion dans le cerf et autres incohérences du même genre<sup>44</sup>.

L'unité intime du juste et de la justice n'est vécue que par le juste lui-même. Il faut être engendré par la justice pour la connaître. Or, il s'agit là du paradigme fondamental de la pensée eckhartienne<sup>45</sup>. Il permet d'entendre que voir ou connaître (*videre aut noscere*) est réservé à celui qui est engendré, et à nul autre. Connaître et être engendré est un seul et même acte.

#### IV. D'UN USAGE ORIGINAL DU SYLLOGISME

Celui qui entendrait de l'extérieur parler des notions de juste (qui concerne les étants, et donc la physique) et de justice (qui concerne l'être, et donc la métaphy-

Matth. 11 ; et 'nemo scit, nisi qui accipit', Apoc. 2. Universaliter enim perfectionem divinam nemo novit, 'nisi qui accipit', puta iustitia sibi soli nota est et iusto assumpto ab ipsa iustitia. Et hoc est quod dicit auctoritas quod trinitas, deus, sibi soli nota est et homini assumpto. Unde in Psalmo : 'beatus, quem elegisti et assumpsisti' » (*Expositio s. evangelii sec Iohannem*, § 15, LW III, 14, trad. fr. OLME 6, p. 46-47).

42. « Sola enim trinitas sibi integre nota est et humanitas » (ISIDORE, *De summo bono [Sententiae]*, I, 3, 1, PL 83, 543, dans ALBERT LE GRAND, *In Evangelium s. Joannem Expositio*, 1, 18, éd. Borgnet 24, p. 55b). Notons qu'à travers ces deux autorités, Eckhart est aussi redevable d'un courant patristique. Voir Herman Michel DIEPEN, « L'*assumptus homo* patristique », *Revue Thomiste*, 63 (1963), p. 225-245, 363-388 ; 64 (1964), p. 32-52, 384-386.

43. *Expositio s. evangelii sec Iohannem*, § 15, LW III, 14.

44. « Ipse enim iustus testis est, et ipse solus, nemo alius, verax est testis iustitiae quia est ; ipse enarrat, id est extra aliis narrat, et testimonium perhibet de ipsa iustitia quia est, quid sit et qualis sit ; ipse, inquam, ut in ipsa, in sinu eius, in intimis scilicet eius, stans et manens, ibi videt ipsam in se ipsa et ab ipsa genitus [...]. Quomodo enim non iustus videret aut nosceret iustitiam ? Hoc enim esset in privatione noscere habitum et in negatione affirmationem et in sapore colorem, in cervo leonem et similia » (*Expositio s. evangelii sec Iohannem*, § 169, LW III, 139, OLME 6, p. 302-305).

45. « Qui comprend la distinction entre la justice et le juste, comprend tout ce que je dis (*Swer unterscheidet von gerechtlichkeit und von gerehtem, der versteht alles, daz ich sage*) » (*Predigt 6*, DW I, 105).

sique), sans les vivre, serait comme un homme incapable d'associer le mot et la chose dont on parle parce qu'il n'est pas réceptif de cette dernière<sup>46</sup>. En étant « non-juste », on ne peut réaliser le syllogisme par lequel la physique (juste) est subsumée à la métaphysique (justice). Et même si on énonçait ce syllogisme, on serait comme quelqu'un qui parle de ce qu'il ne connaît pas, à la manière dont on dit « saveur » en pensant « couleur », ou « cerf » en pensant « lion<sup>47</sup> ». Ainsi en est-il de ceux qui connaissent ou enseignent « par ouï-dire et par simple étude » (*per studium ab extra... audiendo*) sans participer eux-mêmes à la chose dont ils parlent<sup>48</sup>. Sur ce point, surprenant les attitudes convenues, Maître Eckhart ne valorise pas les Écritures au détriment des textes philosophiques. Montrant leur accord, il aligne les uns et les autres comme les « témoins » d'un « témoignage » interne : « seul le juste connaît la justice ». À travers l'éthique dédoublée (*speculativa et practica*), la voie aristotélécienne de la félicité et la voie béatifique des Écritures se rejoignent dans une même finalité. Dans le cadre aristotélécien, Eckhart prend soin de distinguer le registre « physique », concernant le devenir, et le registre « métaphysique », concernant l'être de l'étant. Son audace consiste à y superposer le rapport de l'ancien testament (*lex vetus*) et de l'Évangile<sup>49</sup>. En restant sur le plan sémantique, on pourrait penser que le passage du vraisemblable à la vérité se fait suivant ce rapport. Du côté du vraisemblable seraient la physique et la *lex vetus*, et du côté de la vérité seraient la métaphysique et l'Évangile. La distinction vraisemblable-vérité serait gérée par le passage du syllogisme topique (vraisemblable) au syllogisme démonstratif (vérité)<sup>50</sup>. Or, ce serait omettre de quelle manière Eckhart interprète le syllogisme (*ars syllogistica*)<sup>51</sup>. En affirmant que « la proposition inférieure est subordonnée à la proposition supérieure, comme le juste l'est à la justice et le fils au père », il signifie par là que la « vérité de la conclusion » (*veritas conclusionis*) s'établit par « la concordance des témoins » (*concordia testium*) :

C'est pour cela que pour une chose unique il y a une (seule) manifestation qui mène à la connaissance du vrai, en donnant témoignage ; et celle-ci n'a que deux témoins [...]. De manière figurée : le Seigneur a envoyé des binômes de disciples « en avant de sa face en toute cité et tout lieu où il devait venir lui-même » (Lc 10,1). La face du Seigneur est la

46. « Si quelqu'un était dans une maison bien ornée de peinture, un autre qui n'y est jamais entré peut bien en parler, mais celui qui a été à l'intérieur la sait (*Waere ein mensche in einem huse, daz schône gemälet waere, und ein ander, der dā nie in enkam, der mac wal dā von sagen ; mēr : jener, der dar inne gewesen ist, der wēiz ez*) » (*Predigt* 68, DW 3, 150, trad. J. ANCELET-HUSTACHE, *Sermons*, t. 3, Paris, Seuil, 1979, p. 57).

47. *Expositio s. evangelii sec Iohannem*, § 169, LW III, 139.

48. *Expositio s. Evangelii s. Iohannem*, § 191, OLME 6, p. 346-347.

49. Voir *Expositio s. evangelii sec Iohannem*, § 443-444, LW III, 379-381.

50. Voir Pierre-Luc DESJARDINS, *Devenir le Fils. Physique et noétique chez Maître Eckhart*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, spécialement ici, p. 31-33.

51. « [D]ans l'art de conclure, la vérité de chaque proposition finale a deux témoins, à savoir deux concepts et deux propositions. Dans leur première figure, qui produit en fait et principalement la connaissance, la proposition inférieure est subordonnée à la proposition supérieure. Et c'est la concordance des témoins. (*[I]n arte syllogistica veritas omnis conclusionis duos habet testes, terminos scilicet duos et propositiones duas, quarum in prima quidem figura, quae proprie et principaliter facit scire, minor subicitur maiori quemadmodum iustus iustitiae, filius patri. Et haec est concordia testium*) » (*Expositio s. evangelii sec Iohannem*, § 442, LW III, 379).

connaissance et la vérité. C'est pourquoi la métaphysique, dont l'objet est l'étant en tant qu'étant, considère seulement les deux causes intrinsèques ; la physique, par contre, dont l'objet est l'étant mobile en tant qu'il est mobile, ne contemple pas seulement les deux causes intrinsèques, mais aussi les causes extrinsèques. Or, les témoins de n'importe quelle chose sont les causes qui lui sont propres<sup>52</sup>.

De ce qui précède, il ressort que l'Évangile et la Loi ancienne se comportent l'un par rapport à l'autre comme le font le démonstrateur et le (logicien) topique, c'est-à-dire le métaphysicien et le physicien : l'Évangile contemple l'étant en tant qu'étant [...]. L'Évangile promet des (biens) éternels et la Loi ancienne des (biens) temporels<sup>53</sup>.

Il y a « deux témoins » (*duos testes*) : l'un est la métaphysique et contemple « l'étant en tant qu'étant » (*ens in quantum ens*) et l'autre est la physique et considère « l'étant mobile en tant que mobile » (*ens mobile in quantum mobile*)<sup>54</sup>. Eckhart en parle en les comparant à un « binôme de disciples » (*binos discipulos*) envoyé « en avant de sa face » (*ante faciem*) là où « il devait venir lui-même » (*erat ipse venturus*)<sup>55</sup>. La métaphysique, concernant les deux causes intrinsèques, et la physique, considérant aussi les causes extrinsèques, sont toutes les deux des messagers avant-coureurs de la face divine. Or, « la face du Seigneur est la connaissance et la vérité » (*Facies domini veritatis notitia est*)<sup>56</sup>. Pour Eckhart, les Écritures redoublent ce rapport : « l'Évangile et la Loi ancienne (ce qui veut dire le Nouveau et l'Ancien Testament) se comportent l'un par rapport à l'autre comme le démonstrateur et le logicien topique (*demonstrator et topicus*) c'est-à-dire le métaphysicien et le physicien (*metaphysicus et physicus*)<sup>57</sup> ». Commentateur des Écritures, Eckhart sait pertinemment que l'évangéliste Jean n'utilise pas du syllogisme à la manière d'Aristote. Son insistance va à la différence des choses qui sont visées par le métaphysicien ou le physicien. L'Évangile vise des biens éternels, qui dépasse le physique, tandis que la Loi ancienne vise des biens temporels, du domaine physique. Or, l'Évangile, comme la Loi ancienne, reste dans une dimension de promesse par rapport à ce dont il parle : il « promet » (*promittit*) des (biens) éternels, tandis qu'elle promet des (biens) temporels. Aucun des deux témoins, à lui seul, n'est capable de donner ce qu'il promet. La « manifestation » (*demonstratio*) qui fait connaître le vrai « en donnant témoignage » (*dans testimonium*), quant à elle, se fait « en dehors de ces deux témoins, à côté d'eux ou même sans eux » (*extra istos duos testes aut praeter istos*)<sup>58</sup>. Cette attestation in-

52. « Ad hoc facit quod unius rei est una demonstratio faciens scire verum, dans testimonium, et haec duos tantum habet testes ; syllogismos autem topicos ostendentes probabilitatem rei et verisimile nihil prohibet plures 'possunt' esse [...]. In figura huius misit dominus binos discipulos 'ante faciem suam in omnem civitatem et locum, quo erat ipse venturus', Lucae 10. Facies domini veritatis notitia est. Hinc est quod metaphysica, cuius subiectum est ens inquantum ens, duas tantum causas intrinsecas considerat ; physica autem, cuius subiectum est ens mobile inquantum mobile, non duas tantum intrinsecas, sed etiam extrinsecas causas speculatur. Testes autem uniuscuiusque rei propriae sunt causae ipsius » (*In Ioh.*, § 443, 380).

53. « De praemissis patet quod evangelium et lex vetus se habent ad invicem sicut demonstrator et topicus, sicut metaphysicus et physicus : evangelium contemplatur ens inquantum ens [...]. Promittit evangelium aeterna, lex vetus temporalia » (*In Ioh.*, § 444, LW III, 380-381).

54. *In Ioh.*, § 443, LW III, 380.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*

57. *In Ioh.*, § 444, LW III, 380.

58. *In Ioh.*, § 442, LW III, 379.

terne n'est pas de l'ordre du langage. Le syllogisme est énoncé, comme une annonce anticipative par ses deux témoins (métaphysique ou Évangile, physique ou Loi ancienne), mais la concordance se passe dans la vie du juste en tant qu'il vit la justice. Eckhart rappelle alors que la « veine » (*vena*) dont s'écoulent « la vérité et l'enseignement de la théologie » est la même que celle de « la philosophie naturelle ou morale<sup>59</sup> ». Par cette affirmation, le Thuringien répète, comme il le fait ailleurs<sup>60</sup>, que les textes philosophiques ou bibliques sont issus du même principe (*principio*) ou de la même raison (*logos*). Cependant, leur présentation « diffère par leur mode » (*ad modum differens*)<sup>61</sup>. Les textes du Philosophe (Aristote) sont enseignés selon le « probable ou le vraisemblable » (*probabile sive verissimile*), et ceux de Moïse sont donnés selon le « crédible » (*credibile*), mais seul le Christ fait entrer dans la « Vérité » (*veritas*), avec laquelle il ne fait qu'un (« Je suis la Vérité »), en tant que Fils du Père<sup>62</sup>. Si Moïse donne la Loi, seul le Christ donne la grâce, qui permet d'entrer dans la vérité (Jn 1,17). Mais, précisément, ce passage du crédible à la vérité consiste à se situer soi-même là où est la vérité, en se laissant engendrer par elle. C'est ici qu'intervient le « devenir fils ». En effet, tout croyant est tendu entre la Loi et la grâce. Il reste avec Moïse, du côté de la prophétie, tant que la contemplation promise n'est pas arrivée pour lui. Parce qu'il n'est pas encore achevé, tout croyant est tendu entre le crédible et la vérité. En attente de la vision face à face, le croyant est dans une connaissance *per speculum et aenigmate* (1 Co 13,12)<sup>63</sup>. Le passage vers la vision *facie ad faciem* s'effectue par l'habitus de la vertu :

Il faut remarquer qu'avant d'avoir l'habitus de la vertu, avant d'être vertueux et de posséder l'être de la vertu, l'homme connaît la vertu par le témoignage d'autrui, par l'écoute, par la foi, par l'enseignement, en croyant qu'il « voit par un miroir dans une énigme » (1 Co 13,12), « il voit de ses yeux » (Job 36,25). Mais s'il est devenu vertueux et possède l'être de la vertu, alors il connaît la vertu par ce qu'il est de lui-même, par son être, par l'être de la vertu, dis-je ; et par l'être du vertueux, ce qui est la même chose. Cela signifie

59. *Ibid.*

60. Voir *In Ioh.*, § 185, LW III, 155, trad. fr. OLME 6, p. 334-335 : « tout ce qui est vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui de la connaissance, dans l'Écriture comme dans la nature, procède d'une même et unique source, d'une même et unique racine (*ex uno fonte et una radice procedat veritatis omne quod verum est, sive essendo sive cognoscendo, in scriptura et in natura*) ».

61. *In Ioh.*, § 185, LW III, 155.

62. Pour l'interprétation de *In Ioh.*, § 185, on s'accordera avec la n. 6 de l'OLME 6, p. 335 : « Appuyé sur Jn 1,3, Eckhart opine de façon décidée pour un accord complet des savoirs philosophiques (le “démontrable”, qui concerne les choses terrestres [sublunaires], et le “vraisemblable”, qui concerne d'après Maïmonide l'univers par-delà la lune) et les doctrines bibliques (le “crédible”), tandis qu'au Christ revient le titre de “Vérité” (Jn 14,6) : cf. § 109, 184, 233, 329, etc. ».

63. L'expression *per speculum et aenigmate* concerne tout autant le croyant que le philosophe si aucun des deux ne pratique la justice. Ils ne peuvent connaître la vérité face à face qu'en étant devenus eux-mêmes l'être vertueux. L'Évangile, comme tout énoncé, peut être lu en s'y rapportant de l'extérieur, et sans accéder à la vérité qu'il annonce. D'où notre désaccord avec l'affirmation suivante : « L'Évangile est la métaphysique par excellence et parvient à une vérité qui n'est pas naturellement connaissable par la métaphysique, la “théologie” des philosophes qui ne connaît naturellement Dieu que *per speculum et aenigmate* » (Pierre-Luc DESJARDINS, *Devenir le Fils*, p. 32). Sur ce point, on remarquera que, dans l'article de ce dossier : « Foi et science chez Maître Eckhart : deux figures du “témoignage extérieur” ? », Desjardins envisage une « symphonie des rationalités » dans laquelle « les deux figures du témoignage » sont autrement articulées.

« connaître face à face » (1 Co 13,12) ; « j'ai vu le Seigneur face à face, et mon âme a été guérie » (Gn 32,30)<sup>64</sup>.

Que l'on se trouve dans la philosophie ou les Écritures, le fait même de devenir vertueux, de pratiquer l'éthique, permet d'accéder à la vérité invisible. C'est ainsi que l'éthique, et elle seule, accomplit la démonstration du syllogisme philosophique, en subsumant la physique par la métaphysique. La *manifestation* interne par laquelle le juste voit la justice est la réalisation de la *démonstration* énoncée. Ce qui était crédible, du côté de Moïse, ou bien vraisemblable du côté d'Aristote, se trouve dévoilé dans la Vérité, en se conformant au seul juste, le Christ.

## V. FOI ET VISION

Une fois l'épistémologie clarifiée, on est alors prêt à entendre comment Eckhart envisage le rapport entre raison et foi. Nous l'abordons en recourant à un autre passage du Commentaire sur l'Évangile de Jean, dans lequel il est précisément question du rapport entre « foi » (*fides*) et « vision » (*visio*) :

Mais ce qui est intercalé : *À ceux qui croient en son nom*, est riche de sens. Car il faut savoir que croire et voir ou connaître parfaitement ont entre eux le même rapport que l'opinion et la démonstration, comme l'imparfait et le parfait<sup>65</sup>. De là vient que, selon les docteurs, la vision est un don répondant à la foi<sup>66</sup>, 1 Co 13(9s) : « Notre connaissance est partielle et partielle notre prophétie, mais lorsque viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel sera évacué. » D'où l'on voit que le croyant n'est pas encore proprement fils, dont le propre est de voir et de connaître le Père, Mt 11(27). Cependant il n'est pas entièrement privé de filiation, car il se rapporte à elle comme la disposition et l'imparfait, He 11(1) : « Or la foi est la preuve de ce qui n'apparaît pas. » La foi ne serait pas la « preuve » de « ce qui n'apparaît pas », si elle n'était en rien vision de ces choses. Mais si c'était une vision parfaite, elle ne serait pas relative à « ce qui n'apparaît pas ». « Car ce que l'on voit, l'espère-t-on ? », Rm 8(24). « La foi est la réalité des choses qu'on espère », He 11(1). Donc croire et avoir la foi sont comme le mouvement et le devenir conduisant à être fils ; or tout ce qui est mû a été mû et sera mû, et a la saveur de l'un et l'autre terme<sup>67</sup>.

64. « Notandum quod homo ante habitum virtutis, antequam sit virtuosus, habens esse virtutis, noscit quidem virtutem testimonio alieno per auditum, per fidem, informando, credendo 'per speculum in aenigmate' 'intuetur procul', Iob 36. Postquam vero est virtuosus, habens esse virtutis, iam cognoscit virtutem per id quod est ex se ipso, per esse suum, esse, inquam, virtutis et per esse virtuosus quod idem est. Hoc est cognoscere 'facie ad faciem', Cor. 13, et Gen. 42 : 'vidi dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea' » (*In Ioh.*, § 405, LW III, 343-344).

65. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, IIa IIae, q.1, a.5 ; q.2, a.1.

66. Voir ID., *Summa theologiae*, Ia, q.12, a.7.

67. « Quod autem interponitur : 'his qui credunt in nomine eius' signanter dictum est. Sciendum enim quod credere et videre sive perfecte cognoscere se habent quasi opinio et demonstratio, utpote imperfectum et perfectum. Unde visio dos est respondens fidei secundum doctores, Cor. 13 : 'ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus. Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est'. Ex quibus patet quod credens nondum est proprie filius, cuius est videre et noscere patrem, Matth. 11, nec tamen est expers omnino filiationis, sed se habet ad illam ut dispositio et imperfectum, Hebr. 11 : 'est autem fides' 'argumentum non apparentium'. 'Argumentum' non esset fides 'non apparentium', si nihil haberet visionis illorum. Rursus si perfecta esset visio, non esset 'non apparentium'. 'Nam quod videt quis, quid sperat ?' Rom. 8. 'Est autem fides sperandarum substantia rerum', Hebr. 11. Est ergo credere et fides quasi motus et fieri ad esse filium ; omne autem quod movetur, movebatur et movebitur, utrumque terminum sapit » (*In Ioh.*, § 158, LW III, 130-131, trad. fr. OLME 6, p. 284-287).

Reprenant la leçon scolastique transmise par Thomas, Eckhart situe « croire et voir » (*credere et videre*) dans le même rapport (*quasi*) que « l'opinion et la manifestation » (*opinio et demonstratio*), c'est-à-dire comme « l'imparfait et le parfait » (*imperfectum et perfectum*)<sup>68</sup>. La foi n'est donc pas la vision, mais ce qui prépare celle-ci : « la vision est un don répondant à la foi » (*visio dos est respondens fidei*)<sup>69</sup>. Par une citation scripturaire (1 Co 13,9), Eckhart confirme le rapport aristotélicien de l'imparfait et du parfait. Remarquons que l'apôtre Paul ne distingue pas ici entre la connaissance et la prophétie, mais les place toutes deux du côté de l'imperfection (*ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus*) en attente d'une perfection qui doit encore arriver. Le « croyant » (*credens*) est présenté comme celui qui « n'est pas encore proprement fils », sinon il pourrait « voir et connaître le Père » (*videre et noscere patrem*)<sup>70</sup>. « Cependant, il n'est pas entièrement privé de filiation » (*nec tamen est expers omnino filiationis*)<sup>71</sup>. Le rapport *dispositio-perfectio* permet d'entendre que le croyant est un fils en puissance et non en acte. C'est la filiation, le devenir fils, qui assure le lien entre la foi et la vision, la pleine connaissance. Or, par la filiation en devenir, le croyant n'est pas sans appui. D'où, la citation (écourtée) de He 11,1 : « Or la foi est la preuve [omission : *sperandarum substantia rerum*] de ce qui n'apparaît pas » (*'est autem fides' 'argumentum non apparentium'*)<sup>72</sup>. Tandis qu'en commentant ce verset, Thomas d'Aquin insiste sur l'alternative : soit croire ce qui est absent soit voir ce qui est présent<sup>73</sup>, Eckhart va au contraire affirmer qu'il n'y aurait pas de « preuve » (*argumentum*) « si elle n'était en rien vision de ces choses » (*si nihil haberet visionis illorum*)<sup>74</sup>. L'argument est retourné. Cependant, pour faire valoir le passage omis de He 11,1, Eckhart précise que cette vision n'est pas parfaite, sinon la foi ne serait pas « la réalité des choses qu'on espère » (*sperandarum substantia rerum*)<sup>75</sup>. Autrement dit, pour Eckhart, le croyant vit d'une expérience suffisamment présente pour qu'il soit assuré d'obtenir la réalité qu'il espère<sup>76</sup>. À travers sa « forme substan-

68. L'usage du *quasi* n'est pas anodin chez Eckhart. Il est l'indice d'un léger décalage par rapport au langage. Pour l'entendre, il faut se placer « auprès du Verbe », être soi-même « adverbe » : « En ce moment, j'ai en tête le petit mot *quasi*, qui signifie comme. À l'école, les enfants appellent cela un "adverbe". C'est ce que j'ai en vue dans tous mes sermons. Ce que l'on peut dire de plus propre au sujet de Dieu, c'est Verbe et Vérité. Dieu lui-même s'est donné le nom de Verbe. Saint Jean dit : "Au commencement était le Verbe", signifiant par là que l'homme doit être auprès du Verbe — adverbe » (*Sermon allemand 9*, DW I, 154-155, trad. A. de LIBERA, *Traité et sermons*, p. 279).

69. *In Ioh.*, § 158, LW III, 130.

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

73. « *Creduntur enim absentia, sed videntur praesentia* » (THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.14, a.9, c.).

74. *In Ioh.*, § 158, LW III, 130-131.

75. *In Ioh.*, § 158, LW III, 131.

76. On s'accorde avec l'analyse faite par Vincent Carraud de « la foi comme acompte » : « La foi n'est pas la croyance plus ou moins probable, plus ou moins convaincue dans les choses espérées, elle en est la présence même, effective quoiqu'elle soit encore incomplète, elle en est l'acompte : ce sont bien des choses espérées qu'est versé l'acompte, qui vaut comme titre de propriété » (Vincent CARRAUD, « La foi n'est pas une croyance : sur la définition de la foi dans la Lettre aux Hébreux », *Philosophie*, 145, 2 [2020], p. 13-29, ici, p. 27).

tielle unie à la matière » (*forma substantiali unita materiae*), Dieu « communique » (*communicat*) déjà son être au croyant<sup>77</sup>. C'est d'ailleurs en fonction de cette communication que l'Apôtre peut s'écrier : « Vous cherchez l'expérience (*experimentum*) de ce que le Christ parle en moi ? » (2 Co 13,13)<sup>78</sup>. Les œuvres extérieures attestent de la forme qui transforme la matière. Le croyant est en mouvement dans son devenir Fils (*ad esse filium*). Cela lui donne l'assurance dans la foi. En effet, le fait d'être mû par Dieu vers sa fin s'éprouve par le mouvement même : « Tout ce qui est mû a été mû et sera mû, et a la saveur de l'un et l'autre terme » (*omne autem quod movetur, movebatur et movebitur, utrumque terminum sapit*)<sup>79</sup>. Tout devenir est déjà relié à son terme, l'être. D'où la possibilité de le savourer (*sapere*)<sup>80</sup>. C'est ainsi que, chez Eckhart, la foi n'est pas ce qui supplée à l'absence d'évidence. Elle accompagne une expérience qui, quoique imparfaite, est suffisamment présente pour faire avancer dans l'espérance que la promesse se réalisera tôt ou tard. Le coup de force de Maître Eckhart consiste à ne jamais considérer la physique indépendamment de la métaphysique. L'épreuve intérieure que chaque étant ressent à travers son mouvement, dans les gestes quotidiens qu'il opère, est le lieu même de la preuve qu'il est mû par Dieu. Encore faut-il être attentif à cette motion intérieure. La foi est cette vigilance. C'est à ce titre qu'elle peut être dite « argumentum non apparentium ».

## CONCLUSION

Au début de son commentaire sur l'Évangile de Jean, Maître Eckhart annonce son intention d'« exposer par la raison naturelle des philosophes les affirmations de la sainte foi chrétienne et de l'Écriture dans les deux testaments » (*ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum*)<sup>81</sup>. Exposer les affirmations de la *fides* par la *ratio* ne consiste pour lui ni à rationaliser la foi, ni à « fidéiser » la raison. Il s'agit de montrer que la vérité étant une, on ne peut la dédoubler en faisant valoir une vérité des Écritures qui se situerait au-delà de la vérité des philosophes. Sur le plan des énoncés, on ne peut distinguer « un territoire du philosophe et un autre du théologien »<sup>82</sup>. Il faut entendre par là que Maître Eckhart ne choisit pas, à l'instar de Thomas d'Aquin, de distinguer entre la théologie « qui est l'écriture sacrée » (*theologia quae sacra scriptura*) de celle « qui est une partie de la philosophie » (*quae est pars philosophiae*)<sup>83</sup>. Cela ne

77. In Ioh., § 156, LW III, 129, trad. fr. OLME 6, p. 284-285.

78. Ibid.

79. In Ioh., § 158, LW III, 131.

80. *Sapere* peut ainsi s'identifier à *delectare* : « [L]e juste, servant la justice, l'aime plus que lui-même de sorte que même si ce qui est juste portait en soi l'enfer ou le diable, il l'aimerait, le savourerait et s'y délecterait ; et inversement, même si ce qui est injuste portait en soi le paradis, et Dieu lui-même, il ne le savourerait pas pour autant. ([I]ustus iustitiae serviens plus eam amat quam se ipsum, ut si iustum portaret in se infernum vel diabolum, ipsum amaret, ipsi saperet, ipsum delectaret ; et e converso : si iniustum portaret secum paradisum, deum ipsum, ipsi non saperet) » (*Sermo XXXIV*, 2, § 343, LW IV, 298, trad. E. MANGIN, *La mesure de l'amour. Sermons parisiens*, Paris, Seuil, 2009, p. 209).

81. M. ECKHART, *Expositio s. Evangelii s. Iohannem*, § 2, LW III, p. 4, OLME 6, p. 26-27.

82. A. de LIBERA, « L'Un ou la Trinité ? », *Revue des sciences religieuses*, 70, 1 (1996), p. 32-33, ici, p. 32.

83. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia Pars, q.1, a.1.

veut pourtant par dire que le Thuringien ramène la Révélation dans le giron de la raison philosophique. Il ne s'agit pas non plus d'un « renversement » qui placerait la philosophie du côté de la foi, et l'Évangile du côté de la raison<sup>84</sup>. Eckhart affirme que les arguments philosophiques et les énoncés scripturaires sont à la fois issus d'une même racine et tendus vers une même vérité. Les discours sont élaborés selon des modes différents : d'un côté, le probable ou vraisemblable, et de l'autre, le crédible. Cependant, ces discours ont ceci en commun qu'ils sont tous deux des témoins avant-coureurs de la vérité effective qu'ils énoncent. Le Christ, en tant qu'il est lui-même la Vérité, parachève autant ce qui est de l'ordre de la raison que de la foi. La raison du philosophe et la foi du croyant, qui peuvent être deux personnes différentes ou une seule personne, par exemple Eckhart lui-même, sont unies dans le fait qu'elles sont toutes deux en attente d'une perfection qu'elles sont incapables de se donner. Le syllogisme démonstratif du métaphysicien, en ce qui concerne les causes intrinsèques, n'est pas plus probant que la foi du croyant concernant les biens éternels. Seule la manifestation (*demonstratio*) communiquée par le Christ vient faire passer le vraisemblable et le crédible à la vérité. Cependant, le philosophe et le théologien, par la raison et par la foi — que ce soit de manière conjuguée ou non —, avancent dans le devenir en participant déjà, à travers leur activité même, à la vérité qu'ils cherchent passionnément.

---

84. Voir P.-J. DESJARDINS, *Devenir le Fils*, p. 292.



# FOI ET SCIENCE CHEZ MAÎTRE ECKHART : DEUX FIGURES DU « TÉMOIGNAGE EXTÉRIEUR » ?

Pierre-Luc Desjardins

Associé au Laboratoire d'Études sur les Monothéismes  
CNRS, Paris

**RÉSUMÉ :** *L'objectif de cet article est de proposer une reconstruction de la pensée de Maître Eckhart en ce qui concerne la vertu théologale de foi, à la fois prise en elle-même et en rapport, notamment, avec la vertu intellectuelle de science. De fait, en sa qualité de Maître en théologie à l'Université de Paris au tournant des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, Eckhart est susceptible d'avoir été averti à la fois des débats sur les rapports entre ces deux actes mentaux, et de la conceptualité développée par ses confrères pour penser ces rapports. Il s'agit donc ici de proposer une interprétation de la manière dont la pensée eckhartienne entre en dialogue avec celle de son contemporain Thomas d'Aquin, dont la doctrine est déjà incontournable au sein de l'ordre dominicain à cette époque.*

**ABSTRACT :** *This paper attempts a reconstruction of Meister Eckhart's understanding of the act of faith as it relates to other acts of the intellect such as that of scientific knowledge. Eckhart's thought on the matter seems both to make use of traditional scholastic conceptuality shared by authors at the University of Paris at the end of the XIII<sup>th</sup> century, and to part ways with it on crucial aspects of its interpretation of belief. This paper thus aims to understand the way Eckhart positions himself in contemporary debates, while highlighting both the similarities and the differences between his thought and that of Thomas Aquinas.*

Au début de la distinction 23 du livre III des *Sentences*, Pierre Lombard définit la foi comme « la vertu par laquelle sont crues les réalités qui ne se voient pas<sup>1</sup> » ; plus spécifiquement, à la suite d'Augustin, le texte des *Sentences* distingue la foi de la simple croyance par ce que cette première constitue une attitude portant précisément sur des objets « non vus » qui sont dignes d'intérêt pour la religion, c'est-à-dire pour le salut de l'homme<sup>2</sup>. Cette définition s'inscrit dans le cadre plus général de la discussion des vertus théologiques déployée dans les distinctions 23 à 32, laquelle est

1. Pierre LOMBARD, *Les quatre livres des Sentences. Le troisième livre* dist. XXIII c.II, trad. Ozilou, Paris, Cerf, 2014, p. 339.

2. *Ibid.*, p. 339-340 ; cf. AUGUSTIN, *Enchiridion*, VIII, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Bibliothèque Augustinienne », 9), 1988, p. 115-117.

elle-même ordonnée à une réflexion christologique. Pour les auteurs du siècle suivant celui de Pierre Lombard, le commentaire de ces lieux textuels transcende cependant ce cadre et devient l'occasion d'une réflexion approfondie sur l'acte de foi, sur son objet, ainsi que sur les rapports qu'il entretient à d'autres actes de l'intellect comme le doute, l'opinion et la connaissance scientifique.

À ce sujet comme à propos d'autres questions fondamentales pour les réflexions métaphysiques et théologiques de son temps, le dominicain Maître Eckhart de Hochheim n'a pas laissé une pensée explicitement développée sous forme de questions disputées ; les rares passages dans lesquels se trouve discutée la vertu théologale de foi sont, chez lui, à la fois courts, elliptiques et allusifs, et semblent difficilement s'inscrire dans la continuité des discussions contemporaines. Pourtant, plusieurs passages de l'œuvre latine et de l'œuvre allemande suggèrent l'importance des problèmes d'épistémologie pour notre auteur, évoquant la question des rapports entre Révélation et sciences philosophiques.

Nous voulons ici proposer une interprétation de la compréhension eckhartienne des rapports entre acte de foi et acte de science qui s'appuie sur une reconstruction de sa pensée, le plaçant en dialogue avec un certain nombre de motifs relevant de la théorisation « scolastique » de la foi, tout en respectant le cadre particulier de son œuvre. De fait, si Eckhart, en sa qualité de maître en théologie, peut être conçu comme un auteur faisant usage de ces *topoi* dans sa théorisation de la foi, il semble néanmoins qu'il s'éloigne souvent de ses contemporains dans l'usage qu'il fait de la conceptualité commune et dans le traitement qu'il propose des problèmes classiques.

## I. FOI, VISION ET SCIENCE

L'une des questions les plus importantes dans les discussions universitaires sur l'acte de foi est celle de la compossibilité de la foi et de la science<sup>3</sup>, comprise comme une vertu intellectuelle consistant en la connaissance d'une conclusion démontrée par

---

3. Elle se trouve posée par Pierre LOMBARD lui-même (*Les quatre livres des Sentences. Le troisième livre* dist. XXIV c.III, p. 353-355), qui la traite essentiellement en ayant recours à l'autorité d'Augustin. THOMAS D'AQUIN en présente différentes formulations dans son commentaire aux *Sentences* (dist. XXIV q.1 a.2 : *Utrum fides possit esse de visis*), dans la *Somme théologique* (II<sup>e</sup> II<sup>me</sup> q.1 a.4-5 : *Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum et Utrum obiectum fidei possit esse aliquid scitum*) ; et dans ses questions *De veritate* (q.14 a.9 : *Utrum fides possit esse de rebus scitis*). On trouve également la discussion de ce problème chez DUNS SCOT, dans ses questions sur les IV livres des *Sentences* (dist. XXIV *Questio unica. Utrum de credibilibus revelatis, possit aliquis habere simul scientiam et fidem*), et chez DURAND DE SAINT-POURÇAIN, qui l'aborde indirectement dans son commentaire aux *Sentences* (dist. XXIV q.1 *Utrum Deus sit obiectum fidei*), lorsqu'il cherche à déterminer si la raison formelle de l'objet de l'acte de foi est d'être « non vu ». On notera finalement que le franciscain GONZALVE D'ESPAGNE, adversaire de Maître Eckhart en 1302-1303, discute ce problème dans sa question disputée IX *Utrum cognitio habita per auctoritatem compatitur secum cognitionem scientificam* (à ce sujet, on se permettra de renvoyer à P.-L. DESJARDINS, « Science et connaissance testimoniale chez Gonzalve d'Espagne », *Laval théologique et philosophique*, 80, 1 [2024], p. 3-20) ; sur l'importance de cette question à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, on consultera notamment D. PICHE, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique 1250-1350*, Paris, Vrin, 2022, p. 39-63.

des prémisses évidentes<sup>4</sup>, connues par soi et nécessaires, ou pouvant être reconduite à de tels principes. Dans cette optique, la foi et la science apparaissent toutes deux comme des habitus (dispositions acquises) d'une puissance et des actes effectués par cette puissance (l'intellect) — actes et habitus qui se rapportent donc au vrai, objet de l'intellect, mais qui ne s'y rapportent pas tous deux de la même manière. Ainsi, les théologiens discutant ces problèmes<sup>5</sup> se questionnent notamment sur la possibilité, pour un seul et même individu, de tenir pour vrai — d'assentir — simultanément à une même proposition<sup>6</sup> en vertu d'un acte de foi et d'un acte de science. Ce problème découle pour eux d'un certain nombre d'autorités scripturaires<sup>7</sup> et théologiques<sup>8</sup> incontournables s'ajoutant à la définition proposée par le Lombard, et dont ressort une conception de l'acte de foi qui le définit par opposition à une pleine connaissance — une vision — de son objet, que le croyant en tant que croyant ne réalise pas encore. La connaissance de la vérité première que permet la foi demeure partielle ; il convient donc de la situer par rapport à une pleine connaissance de l'essence divine accessible *in patria* et par rapport à la connaissance scientifique dont est capable, *in via*, l'intellect humain à propos d'objets qui peuvent se rapporter à Dieu mais qui ne sont pas l'essence divine même.

Les rares passages de l'œuvre latine de Maître Eckhart qui abordent la question des rapports entre les actes intellectuels de foi et de science semblent au premier abord défendre une conception proche de la pensée thomassienne, pour laquelle un même objet ne peut être simultanément su et cru par une même puissance. Chez Thomas, le problème de la possibilité de connaître et croire simultanément un même

4. N. FAUCHER, *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols, 2019, p. 25.

5. Pour un tour d'horizon des débats et de la conceptualité commune à plusieurs théologiens de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, on consultera notamment (en plus des ouvrages susmentionnés de N. Faucher et D. Piché) : R. CROSS, « Testimony, Error and Reasonable Belief in Mediaeval Religious Epistemology », dans M.A. BENTON, J. HAWTHORNE, D. RABINOWITZ, ed., *Knowledge, Belief, and God : New Insights into Religious Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 29-53. Sur des questions similaires, au tournant des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : C. GRELLARD, *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014. Pour une approche généalogique de la question de la foi : C. GRELLARD, P. HOFFMANN, L. LAVAUD, dir., *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2020.

6. C'est bien d'assentiment à des termes complexes — les articles de foi — qu'il est question ; si l'objet de la foi est la vérité première, Dieu lui-même, c'est énoncée dans le langage sous l'aspect d'« énoncés atomiques », c'est-à-dire de propositions indivisibles, que celle-ci est proposée au croyant. Sur la question des articles de foi : THOMAS D'AQUIN, *In tertium Sententiarum* dist. XXV q.1 a.1 qc 1 resp. ; également : D. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique 1250-1350*, p. 28.

7. He 11,1 : *est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum* ; 1 Co 13,12 : *videmus nunc per speculum in enigmate tunc autem facie ad faciem nunc cognosco ex parte tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*. Toutes les citations du Nouveau Testament ici rapportées sont empruntées à la Vulgate Weber (Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969).

8. « Si l'on voulait indiquer une définition pleine et générale de la foi, l'on pourrait dire que la foi est une certitude de l'esprit portant sur des choses absentes, et située au-dessus de l'opinion et au-dessous de la science » (HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacramentis fidei Christianae* I.X.2, PL 176 col. 330C. Sauf indication contraire, les textes latins ici cités ont été traduits par nos soins).

objet repose sur l'analogie entre science et vision — un objet connu de manière scientifique est « vu d'une certaine manière<sup>9</sup> » (*aliquo modo visum*) :

La foi implique un assentiment de l'intelligence à ce que l'on croit. Mais l'intelligence adhère à quelque chose de deux façons. Ou bien parce qu'elle y est portée par l'objet, lequel est tantôt connu par soi-même comme on le voit dans les principes premiers qui sont matière de simple intelligence ; tantôt cet objet est connu par autre chose, comme on le voit dans les conclusions, qui sont la matière de la science. Ou bien l'intelligence adhère à quelque chose sans y être pleinement portée par son objet propre, mais en s'attachant volontairement par choix à un parti plutôt qu'à un autre. Et si l'on prend ce parti avec un reste d'hésitation et de crainte en faveur de l'autre, on aura une opinion ; mais si l'on prend parti avec certitude et sans aucun reste d'une telle crainte, on aura une foi. Or, les choses que l'on dit être vues sont celles qui, par elles-mêmes, entraînent notre intelligence, ou nos sens, à les connaître. D'où il est manifeste que ni la foi ni l'opinion ne peuvent avoir pour objet des choses qui seraient vues soit par les sens soit par l'esprit<sup>10</sup>.

Notre lumière naturelle nous permet la science et la « simple intelligence », pour reprendre l'expression ici employée. Là où cette dernière est vision des principes, la science est vision de son objet dans la mesure où la démonstration qu'elle déploie permet de rapporter celui-ci à des principes évidents par soi, c'est-à-dire qu'elle permet de « voir » la conclusion en la rapportant à des principes « vus » — des principes s'imposant d'eux-mêmes à l'intellect<sup>11</sup>. La foi, elle, porte par définition sur des objets qui ne sont évidents ni par soi, ni par une démonstration. Il faut en conclure que, pour Thomas, acte de foi et acte de science ne peuvent simultanément porter, en un même individu<sup>12</sup>, sur un même objet envisagé « sous un même aspect<sup>13</sup> », puisque cela reviendrait à affirmer que celui-ci serait simultanément vu et non vu : « Or, il n'est pas possible, nous venons de le dire, qu'une même chose soit crue et vue par le même individu. Il est donc impossible aussi que par un même individu une même chose soit sue et crue<sup>14</sup>. »

Sans présumer d'un accord plus profond avec la pensée de l'Aquinate, on peut avancer que Maître Eckhart défend lui aussi l'incompatibilité mutuelle de la *vision* et de la foi. De fait, suivant l'Épître aux Hébreux et la Première épître aux Corinthiens, il conçoit la foi comme un acte intellectuel se rapportant à la vérité première sous une modalité selon laquelle celle-ci n'est pas donnée immédiatement et manifestement à l'intellect. La foi se rapporte donc à un objet « non vu », qui est appelé à être connu

9. *ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q.1 a.5 resp.*, Paris, Cerf, 1985, p. 22.

10. *ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q.1 a.4 resp.*, Paris, Cerf, 1985, p. 21-22.

11. « [...] c'est pourquoi, en transposant le nom de "vision" à l'intellect, <et> lorsqu'on le comprend correctement, nous "voyons" quand, par la lumière intellectuelle, la forme intellectuelle même advient dans notre intellect [...] ([...] *unde transferendo nomen visionis ad intellectum, proprie intelligendo, videmus quando per lumen intellectuale ipsa forma intellectualis fit in intellectu nostro* [...]) » (THOMAS D'AQUIN, *In III Sent. dist. 24 q.1 a.2 qc.1 co.*).

12. Thomas concède néanmoins qu'un même objet puisse être vu et cru simultanément par deux personnes différentes.

13. D. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique 1250-1350*, p. 54.

14. *ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q.1 a.5 resp.*, Paris, Cerf, 1985, p. 22.

dans un acte de vision dont le croyant en tant que croyant n'est pas encore capable<sup>15</sup>. C'est, du moins, la conclusion à laquelle peut parvenir le lecteur du premier chapitre du commentaire de Jean, lequel prend explicitement position, aux § 158-159, sur la question de la compossibilité des actes de vision et de foi :

Mais ce qui est intercalé : *À ceux qui croient en son nom*, est riche de sens. Car il faut savoir que croire et voir ou connaître ont entre eux le même rapport que l'opinion et la démonstration, comme l'imparfait et le parfait. De là vient que, selon les docteurs, la vision est un don répondant à la foi, I Co 13[,9] : « Notre connaissance est partielle et partielle notre prophétie, mais lorsque viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel sera évacué. » D'où l'on voit que le croyant n'est pas encore proprement fils, dont le propre est de voir et de connaître le Père, Mt 11[,27]. Cependant il n'est pas entièrement privé de filiation, car il se rapporte à elle comme la disposition et l'imparfait, Hebr 11[,1] : « Or la foi est la première certitude relative à ce que l'on ne voit pas. » La foi ne serait pas la « certitude relative à ce que l'on ne voit pas », si elle n'était en rien vision de ces choses. Mais si c'était une vision parfaite, elle ne serait pas relative « à ce qu'on ne voit pas ». « Car ce que l'on voit, l'espère-t-on ? », Rom. 8[,24]. « La foi est la réalité des choses que l'on espère », Hebr. 11[,1]. Donc croire et avoir la foi sont comme le mouvement et le devenir conduisant à être fils ; or tout ce qui est mû a été mû et sera mû, et a la saveur de l'un et l'autre terme. Et manifestement, c'est ce qui est dit ici : *Il leur a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu, à ceux qui croient en son nom. Devenir*, dit-il, *fils de Dieu. Devenir* est imparfait, c'est être mû ; *fils* est parfait. Donc celui qui a la foi croit au nom du Fils, il est déjà en devenir, mais n'est pas encore fils [...]»<sup>16</sup>.

La discussion de la foi intervient ici dans le cadre d'un commentaire de Jn 1,12 (*quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius*), verset sur la filiation divine et sur l'adoption. Il ne s'agit pas d'un hasard : la question de la foi est, pour notre auteur, intimement liée à celle du devenir. L'acte de foi se situe entre le devenir et l'être, terme du changement compris comme engendrement (*generatio*) d'une forme acquise. Si la foi permet l'adoption par Dieu, c'est qu'elle est l'une des conditions préalables à l'avènement du Fils dans l'âme, et donc l'une des conditions essentielles à l'accomplissement du mouvement vers sa perfection. Ici, comme souvent, Eckhart raisonne par oppositions binaires : la foi est présentée comme l'opposé de la vision, elle-même posée comme équivalente au connaître.

On notera cependant que le syntagme verbal *perfecte cognoscere* employé par le texte latin du tome III de l'édition critique des *Lateinischen Werke* n'est pas restitué par la traduction de Libera *et al.* ici citée, qui assimile simplement la vision à une connaissance : *Sciendum enim quod credere et videre sive perfecte cognoscere se habent quasi opinio et demonstratio, utpote perfectum et imperfectum*<sup>17</sup>. Or, puisque l'extrait traite non seulement de la connaissance qui est une vision mais également de celle, démonstrative, qui est opposée à l'opinion, il nous semble justifié de maintenir

15. In Ioh. § 738 : « Parce que celui qui contemple la vérité à venir ne la voit pas encore ici dans sa nudité [...] (*Quia vero contemplator veritatis quae est futura, nondum hic nude videt [...]*) » (p. 644).

16. *L'œuvre latine de Maître Eckhart (OLME)*, 6. *Commentaire sur le Prologue de Jean*, Paris, Cerf, 2011, p. 285-289.

17. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* § 158-159, *Die lateinischen Werke III*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1994, p. 130.

une distinction entre la démonstration qui supplante l’opinion et le « voir ou connaître parfaitement » qui supplante la foi.

À la lecture des § 158-159, la connaissance démonstrative apparaîtrait ainsi comme le *terminus ad quem* d’un « mouvement » intellectuel dont le *terminus a quo* n’est pas nommé et dont le milieu, l’intermédiaire<sup>18</sup>, serait l’opinion. Si foi et vision se comportaient l’une par rapport à l’autre comme l’imparfait et le parfait, le mouvement et sa fin, elles appartiendraient à un autre « spectre » que l’opinion et la science démonstrative mais se rapporteraient l’une à l’autre de la même manière que celles-ci, la vision constituant l’accomplissement, la perfection de la foi. Il apparaît ainsi que la compréhension de la doctrine eckhartienne de la foi, en tant qu’elle se questionne sur les rapports entre vision et foi, exige une intelligence de la manière dont Eckhart conçoit la relation entre le mouvement et sa fin.

## 1. Le mouvement et la fin

Foi et vision doivent être pensées comme s’excluant mutuellement — ou plutôt, la vision doit être pensée comme l’accomplissement et l’abolition de la foi, niant celle-ci en l’incluant sur un mode plus achevé. Pour Eckhart, ce qui caractérise, de manière générale, la fin d’un mouvement, est son extériorité par rapport à celui-ci : « Ensuite, il faut également remarquer que la fin est, dans tous les cas, extérieure à ce dont elle est la fin. Car la fin du mouvement n’est pas un mouvement, la fin de la ligne n’est pas une ligne, la fin du temps n’est pas un temps<sup>19</sup> [...] ». Le point, fin de la ligne, est extérieur à celle-ci, au même titre que l’instant est extérieur au temps ; l’achèvement du temps est donc nécessairement un instant atemporel, c’est-à-dire un instant caractérisé par ce qu’il rompt avec la continuité temporelle. De même, la *generatio*, l’engendrement du Fils dans l’âme, perfection dernière de l’homme, n’est pas un mouvement puisqu’elle est l’achèvement du mouvement<sup>20</sup> qu’est l’existence terrestre de la créature humaine. Plus généralement, toute forme est engendrée, générée dans la matière qui la reçoit dans un instant atemporel. Et ce qui vaut pour les êtres vivants vaut également pour la connaissance : là où la préparation à la venue de la forme s’effectue dans le temps, l’acte de connaître lui-même est effectué dans un instant atemporel<sup>21</sup>.

Le passage du mouvement à son achèvement suppose que le devenir soit porté à la saturation de ce qui, en lui, *est*, et à l’expulsion conséquente de ce qui, en lui, est privation ; c’est en ce sens, notamment, que la première question parisienne fonde sa

18. ARISTOTE, *Physique* V,1 224b25-35, trad. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 276-277.

19. MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du livre de l’Exode* § 96, trad. Lagarrigue, Paris, Les Belles Lettres, 2022, p. 105 (modifiée).

20. *Ibid.*, § 159, p. 134-135.

21. La compréhension eckhartienne de l’atemporalité de l’acte de connaître semble s’appuyer à la fois sur certains développements de *De anima* III,6 et sur ceux de l’*Éthique à Nicomaque* X,3 sur l’atemporalité du plaisir, qui est achevé à chaque instant de sa manifestation. Pour notre auteur, ces deux idées d’Aristote font écho à celle d’une contemplation de l’être divin dans un acte intellectuel engendrant une *delectatio* niant toute temporalité.

conception de Dieu comme pureté de l'être (*puritas essendi*) sur l'idée que « le principe n'est jamais le principié, comme le point n'est jamais la ligne<sup>22</sup> » et l'instant discontinu, fin du temps, est saturation du temps<sup>23</sup>. La fin, « négation par saturation », est ainsi négation non pas de la totalité de la chose qui se meut dans son giron, mais seulement celle de ce qui, en elle, est privation — elle est en ce sens « négation de la négation<sup>24</sup> ». En ce qui concerne spécifiquement la question de la foi, cette conception de la finalité, nous permet de comprendre en quoi celle-ci doit se concevoir comme une vision partielle du vrai, qui s'inscrit dans la continuité du mouvement et du temps et est appelée à trouver sa perfection en s'abolissant dans une attitude qui nie son imperfection, qui nie « la non-vision » de l'objet en lui-même.

## 2. La fin de la foi

Si la conception de la finalité ici détaillée se fonde sur l'usage eckhartien de la physique aristotélicienne, elle paraît renvoyer simultanément à Matthieu 5,17 (*Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas non veni solvere sed adimplere*). De fait, en ce qui concerne la question des rapports entre foi et vision de Dieu, il semble qu'ils obéissent à la même logique que celle dictant la relation entre *lex vetus* et *lex nova* : la foi, donc, est maintenue et dépassée dans la vision de Dieu, qui ne la rejette pas mais la dépasse, l'achève tout en maintenant ce qui, en elle, *est*. Celui qui, uni à Dieu, le connaît par essence, n'a plus besoin de croire, puisqu'il voit, accomplissant ce que l'acte de foi ne lui permettait de réaliser que partiellement ; pourtant, s'il voit désormais, c'est bien parce qu'il a d'abord cru sans voir.

Le § 96 du commentaire de l'Exode présente la foi comme un « préambule » de la Loi — de la loi mosaïque et de la loi christique, qui l'accomplit<sup>25</sup> ; c'est-à-dire qu'elle constitue un prérequis nécessaire à l'obéissance, dont l'objectif est l'union à Dieu et dont la récompense est la charité, comprise comme un amour dépourvu de

22. *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* § 9, *Die lateinischen Werke* V, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2006, p. 45.

23. « Lorsque le temps fut accompli, la grâce naquit. Quand le temps est-il accompli ? Quand il n'y a plus de temps. Pour celui qui, dans le temps, a mis son cœur dans l'éternité, en qui toutes les choses temporelles sont mortes, c'est la plénitude du temps. J'ai dit un jour : cela ne se réjouit pas en tout temps qui se réjouit dans le temps. Saint Paul dit : *En tout temps, réjouissez-vous en Dieu* (Ph 4,4). Celui qui se réjouit au-dessus du temps et hors du temps se réjouit en tout temps » (MAÎTRE ECKHART, *Sermons, traités, poème*, trad. Mangin, Paris, Seuil, 2015, p. 468).

24. *In Ioh.* § 692 : « [...] il faut savoir premièrement que la propriété de la nature divine est l'unité, et par conséquent l'immobilité, l'immutabilité et le repos ; là, aucune négation ni, par conséquent, aucune multitude et même, se trouve en elle la négation de toute négation, et, conséquemment, aucune imperfection ou défaut, mais la plénitude de l'être, de la vérité et de la bonté [...] *sciendum primo quod proprietates divinae naturae increatae est unitas et per consequens immobilitas, immutabilitas et quies ; nulla ibi negatio nec per consequens multitudo, quin immo est in ea omnis negationis negatio, consequenter nulla prorsus imperfectio, defectus, sed plenitudo esse, veritatis et bonitatis* » (p. 609).

25. *In Ioh.* § 632 : « La nativité est celle du Fils dont il est question dans la loi ancienne <en tant qu'il est toujours> à-naître (*nasciturus*) ; or, la loi nouvelle se réjouit de ce qu'il est déjà né (*Nativitas est filii de quo nascituro lex vetus loquitur ; de ipso autem iam nato gaudet lex nova*) » (p. 549).

crainte et plaisant<sup>26</sup>, qui découle de la vision, connaissance par essence permettant l'union, union dans l'acte du connaissant et du connu<sup>27</sup>.

Foi et espérance ne font pas l'objet d'un commandement mais plutôt, respectivement, d'une « proclamation<sup>28</sup> » (*denuntiatio*) et d'une promesse parce qu'elles constituent non pas des impératifs mais des conditions sans lesquelles on n'obéirait pas aux commandements ; Eckhart les présente comme subordonnées à la charité annoncée par la *lex vetus* et récompense de la *lex nova* :

Vous devez savoir que les choses se rapportent au commandement de la Loi de deux façons : certaines sont en lien avec la substance du commandement, d'autres en vérité non pas avec la substance du commandement, mais en tant que préalables sans lesquels le commandement ne pourrait pas s'appliquer. En effet, puisque tous les commandements de la Loi divine sont subordonnés au fait que l'esprit humain s'unisse à Dieu, ce qui est le propre de la charité, il est évident qu'aucun commandement de la loi divine ne s'applique ni n'a de valeur sans la charité. C'est pourquoi aussi la foi et l'espérance n'appartiennent pas à la substance de la Loi ni ne sont comptées dans les dix commandements de la Loi. Car si l'homme ne croyait pas que Dieu existe, et qu'il n'espérât pas obtenir quelque chose en conséquence de son observation des commandements de la loi, il ne serait pas enclin ni porté à révéler ou à supporter le joug et la charge des commandements. De là vient que Chrysostome, sur Mathieu 5, dit que « la justice est nuisible pour ceux qui vivent dans la chair. On n'assume pas la charge du travail si l'on n'en attend pas une récompense ». Et c'est ce qui est écrit en Hébreux 11, (6) : *Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe* — voilà pour le premièrement — *et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent* — voilà pour le deuxième. C'est pourquoi la foi est proposée comme préalable « à la manière d'une proclamation » et l'espérance « à la manière d'une promesse » [...]<sup>29</sup>.

Eckhart paraît ici faire droit à une idée déjà présente dans les *Sentences*, à savoir que la charité est la forme de la foi ; cette dernière, en effet, demeure quelque chose d'inachevé et d'imparfait sans l'amour de Dieu et du prochain<sup>30</sup>. C'est en ce sens que

26. *In Ioh.* § 541-542 : « Or, l'on pourrait dire <que l'amour> dans l'ancienne loi ne fut pas commandé, mais plutôt conseillé, promis et choisi ; en effet, il n'est pas dit : 'aime' mais 'tu aimeras'. La raison en est que la dilection ou l'amour est le propre de la nouvelle loi, et la crainte <celui> de l'ancienne. De plus, deuxièmement, parce que l'ancienne loi porte sur des choses temporelles, promettait des <récompenses> temporelles, qui se trouvent sous le soleil. Or, il est dit en Ecclésiaste 1 : 'rien de nouveau sous le soleil', et selon le Philosophe, le temps rend vieux » (p. 473).

27. *In Ioh.* § 681 : « [...] en effet, de manière générale, le connu est père, tandis que la connaissance est progéniture ou fils ([...] *cognitum enim generaliter pater est, cognitio vero proles est sive filius*) » (p. 595). Pour une analyse approfondie de ce principe chez Maître Eckhart : J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart. Seul le juste connaît la justice*, Paris, Vrin, 2006.

28. On remarquera que le vocabulaire et la réflexion ici déployés empruntent beaucoup à la *Summa theologiae* de THOMAS D'AQUIN : « Mais il n'y avait pas à proposer les préceptes de l'espérance et de la foi sous ce mode impératif car, si l'homme ne croyait pas et n'espérât pas déjà, c'est inutilement que la loi les lui proposerait. Mais, de même que le précepte de la foi a dû être proposé par mode de déclaration ou de rappel, de même a-t-il fallu, dans la première promulgation de la loi, proposer le précepte de l'espérance sous forme de promesse ; en effet, celui qui promet des récompenses à ceux qui obéissent, incite de ce fait à l'espérance. Aussi toutes les promesses contenues dans la loi ont-elles pour but de promouvoir l'espérance » (*ST II<sup>e</sup> II<sup>ae</sup> q.22 a.1 resp.*, p. 148-149).

29. MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du Livre de l'Exode* § 96, trad. Lagarrigue, Paris, Les Belles Lettres, 2022, p. 106-107.

30. « Par conséquent, la foi qu'ont les démons et les faux chrétiens, est une qualité de l'esprit, mais informe, parce qu'elle est sans la charité. Et de fait, ceux qui sont mauvais ont la foi, bien qu'ils manquent pourtant

le sermon latin VI,4, commentant le verset 4,18 de la première épître de Jean (*Timor non est in caritate*), affirme que :

Ensuite, cinquièmement, il apparaît que l'amour est *la plénitude de la loi* (Rm 13,10), et également *la fin des préceptes* (1 Tm 1,5) [...] Sixièmement, il apparaît que « l'amour est la mère et la forme de toutes les vertus » ; en dehors de lui et au-delà de lui, la vertu n'est déjà plus une vertu [...] Si on le possède, alors on possède toutes choses, si on ne le possède pas, alors on possède toutes les autres choses en vain. L'amour est ainsi vis-à-vis des vertus comme l'être à l'égard de tous les étants<sup>31</sup>.

Si la charité est la forme de la foi — sa fin et l'achèvement de son être<sup>32</sup> —, il faut considérer que dans l'amour parfait qui caractérise la vie du juste en qui s'est engendré le Fils — un amour parfaitement égal, indéterminé en ce qu'il ne porte pas sur des réalités singulières mais aime toutes choses également en Dieu<sup>33</sup> —, est abolie la nécessité de la foi (comme celle de l'espérance) à titre de prérequis de la loi. La foi, en tant qu'elle rend possible l'obéissance, n'est plus nécessaire en elle-même là où l'obéissance trouve son plein achèvement : elle n'est maintenue que *virtualiter*, c'est-à-dire sur le mode sur lequel existe toute chose dans sa cause, un mode plus simple et plus parfait que celui de son existence singulière, déterminée. Celui qui voit aime d'un amour parfait, conforme en tous points aux commandements de la *lex nova* ; engendré fils de Dieu, il vit dans la charité la plus parfaite et voit sans avoir besoin de croire : sa foi a atteint sa fin.

### 3. Foi et crainte

Le lecteur des § 158 et 159 du commentaire de Jean remarquera qu'une double opposition entre foi/vision et opinion/démonstration semble s'éloigner de la hiérarchisation pensée par le *De sacramentis fidei Christianae*<sup>34</sup> entre ces différents types d'assentiments intellectuels : l'acte de foi ne serait pas nécessairement une forme plus certaine de l'assentiment que ne l'est l'opinion, comme l'interprète Thomas d'Aquin. Pour le Thuringien, l'acte de foi serait à la vision béatifique ce qu'est l'opinion à la connaissance démonstrative ; en ce sens, il ne serait pas un intermédiaire entre ces

de la charité » (Pierre LOMBARD, *Les quatre livres des Sentences. Le troisième livre*, p. 343). La foi des démons et des mauvais hommes présente ainsi deux des trois dimensions de l'acte de foi décrites par Pierre Lombard (*ibid.*, p. 342-343), à savoir que ceux-ci croient à Dieu (« qu'est vrai ce qu'il dit »), ils croient Dieu (« qu'il est Dieu ») ; elle ne présente cependant pas la croyance *en Dieu* (« l'aimer en croyant » et « aller vers lui en croyant ») qui est nécessaire à une foi formée et parfaite. Sur la distinction entre ces trois aspects de la croyance : O. BOULNOIS, « Au-delà de la croyance. Les trois dimensions de la foi selon quelques théologiens médiévaux (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », dans C. GRELLARD, P. HOFFMANN, L. LAVAUD, dir., *Genèses antiques et médiévales de la foi*, p. 365-390 (notamment : p. 370 sq.).

31. MAÎTRE ECKHART, *La mesure de l'amour*, trad. Mangin, Paris, Seuil, 2009, p. 104.

32. *In Ioh.* § 344 : « [...] d'une part parce que la forme même est pour lui [= le juste] principe et fin ; d'autre part parce que le principe et la fin ne viennent ni ne sont connus si ce n'est dans la forme et par la forme ([...] *tum quia ipsa forma est sibi principium et finis, tum quia principium et finis veniunt nec sciuntur nisi in forma et per formam*) » (p. 292-293).

33. « [...] l'amour du bien absolument, et non pas de tel ou tel bien particulier, est vraiment amour, il est la forme des vertus, la mère, ou ce qui engendre et entretient » (MAÎTRE ECKHART, *La mesure de l'amour*, p. 99).

34. *Supra*, n. 8.

deux attitudes, se définissant par une certitude produite dans un acte volitif — par opposition à l’opinion, qui choisit une position sans s’élever jusqu’à la certitude et demeure marquée par la *formido* (crainte que la position choisie ne soit fausse), et à la science, qui est à la fois certaine — *ex parte subiecti* — et évidente — *ex parte obiecti*.

La question de la crainte dans l’acte de foi n’est pas clairement traitée par Eckhart comme elle l’est par Thomas d’Aquin, qui distingue deux craintes — l’une servile, l’autre filiale —, dont la première n’existe que dans la foi informe, et l’autre existe dans la foi formée<sup>35</sup>.

Le Thuringien semble voir dans la croyance une attitude de soi craintive se rapportant en ce sens à la loi mosaïque<sup>36</sup> (plutôt qu’à son accomplissement christique) et découlant de son imperfection, qui place le croyant non en position de Fils mais en position de serviteur : la *lex vetus* est une loi de crainte, laquelle est l’apanage des rapports entre le *servus* et le *dominus*<sup>37</sup>, selon le § 98 du commentaire de l’Exode<sup>38</sup> et le § 184 du commentaire de Jean<sup>39</sup>. La crainte permettant la soumission à la loi nécessaire à l’engendrement du Fils, la *lex vetus* s’oppose à la *lex nova*, loi d’amour qui s’élève jusqu’à la vision de son objet et constitue en ce sens sa « plénitude », selon Eckhart lisant Romains 13,10 (*dilexio proximo malum non operatur plenitudo ergo legis est dilectio*) au § 624 de son commentaire de Jean. Si la charité est « la forme et la mère des vertus », elle est ce qui se produit dans la vision et toute vertu (y compris la foi) demeure informe — inachevée — avant son avènement. Si, donc, comme Eckhart le commente longuement dans son sermon latin VI,4, la charité est une attitude dépourvue de crainte (*timor*) et qu’en elle s’abolit la foi, il nous semble devoir en conclure que la foi est, comme l’opinion, accompagnée d’une forme de crainte, conséquence de l’imperfection de l’amour du croyant et de sa soumission servile aux commandements divins — une soumission conditionnée par l’attitude marchande de celui qui attend une récompense et redoute la punition.

Il est difficile de déterminer si Maître Eckhart admettrait, dans la foi formée, une « crainte filiale, par laquelle on redoute d’être séparé de Dieu, ou bien par laquelle on évite de se comparer à Dieu par respect pour lui<sup>40</sup> ». À la lecture du sermon VI,4, cependant, il nous semble devoir conclure qu’il n’y a pas pour lui deux craintes, mais

35. *ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q.7 a.1 resp.*, p. 61-62.

36. *In Ioh.* § 185, *OLME* 6, p. 335.

37. *In Ioh.* § 632 : « [...] le commandement de l’ancienne loi est la crainte, tandis que celui de la nouvelle loi est l’amour. De plus, la crainte est le commandement du seigneur à son serviteur, tandis que l’amour est celui du père à son fils [...] ([...] *veteris legis praeceptum est timor, novae autem legis praeceptum est amor. Adhuc autem timor praeceptum est domini ad servum, amor vero patris ad filium* [...]) » (p. 548). Sur la construction de la double opposition entre *servus/dominus* et *filius/pater*, les rapports de crainte et d’amour qui s’y expriment et la manière dont ces figures se rapportent aux deux testaments de la Révélation biblique, on se permettra de renvoyer au premier chapitre de P.-L. DESJARDINS, *Devenir le Fils : physique et noétique chez Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2023, p. 29-72.

38. « [...] l’ancienne loi est une loi de crainte, tandis que la loi nouvelle est une loi d’amour et de charité » (*Commentaire du livre de l’Exode*, p. 107).

39. « Moïse : l’esclave, la crainte ; Christ : le fils, l’amour » (*OLME* 6, p. 331).

40. *ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q.7 a.1 resp.*, p. 61-62.

une seule, qui s'abolit dans la « foi formée », laquelle est elle-même abolie dans la charité : la distinction entre la crainte filiale et « la crainte par laquelle on redoute d'être puni par Dieu, ce qui est la crainte servile<sup>41</sup> » causée par la foi, est possiblement connue d'Eckhart, qui rejette néanmoins la possibilité d'une crainte dans la charité. De fait, l'amour parfait dans lequel vit celui qui est engendré Fils de Dieu n'est rien d'autre qu'amour :

Troisièmement, parce que la crainte est celle du mal ; de là, ce qu'il convient de craindre pour les créatures, c'est de perdre Dieu. Quatrièmement, parce que celui qui aime parfaitement possède tout ce qu'il veut et ne craint pas de perdre. Il n'aime, ni ne pense, ni ne tient compte de rien d'autre. Cinquièmement, parce que dans la fin il n'est jamais d'inquiétude ni de peine, mais le repos d'après sa nature, c'est-à-dire la nature de la fin. En effet, la fin elle-même est repos et repose, mais l'amour est non seulement la fin des passions, mais il existe aussi par rapport à la fin et au sujet de la fin elle-même, et possède son être et son acte dans la fin elle-même. Sixièmement parce que l'amour et la crainte sont des passions divisées l'une contre l'autre. Septièmement, parce que la crainte dans l'amour, est amour, comme l'être dans la vie est vie et inversement<sup>42</sup>.

La crainte, en tant qu'elle est une passion, ne peut coexister avec la fin de toutes les passions, l'amour de la forme acquise, qui apaise la puissance dans laquelle il se diffuse. En ce sens, dans l'amour, la crainte cesse d'être crainte : elle n'est plus une passion distincte mais se confond avec l'amour omni-englobant<sup>43</sup>.

Le parallèle induit par les § 158-159 du commentaire de Jean, entre opinion et foi semble donc s'étendre aux modalités de l'assentiment : comme l'opinion, la foi est un assentiment en l'absence de l'objet, qui s'effectue dans une forme de crainte, laquelle disparaît dans un acte de vision, lorsque la forme à connaître s'impose au connaissant. La crainte qui accompagne l'assentiment opinatif — la *formido* — n'est sans doute pas identique à celle qui accompagne celui de l'acte de foi — la *timor* — mais l'analogie entre ces deux types d'actes intellectuels permet de comprendre de quelle manière le croyant se rapporte à l'objet de l'acte de foi : celui qui croit craint l'éloignement vis-à-vis de Dieu, il craint le châtement, il craint de ne pas obtenir les récompenses promises pour alimenter sa croyance et son obéissance aux commandements. Celui qui croit mène ainsi une vie « active<sup>44</sup> » marquée par l'imperfection et la misère, une vie en attente de la contemplation (vision) de la vérité.

#### 4. La foi : une disposition à voir ?

La foi est un rapport imparfait de l'intellect à son objet. Mais l'imparfait n'est pas l'inexistant ou le néant, c'est l'inachevé, le changeant, l'étant qui se meut dans le giron de l'être : l'être imparfait qui devient se meut vers son achèvement. Des changements préparatoires, en altérant le mobile<sup>45</sup>, le disposent à la réception de la forme qui

41. *Ibid.*, p. 61.

42. *La mesure de l'amour*, § 66, p. 100.

43. *Ibid.*, § 67, p. 101.

44. *In Ioh.* § 737, p. 643.

45. Sur la distinction entre altération (changements accidentels) et génération (changement substantiel) : *In Ioh.* § 143-150, *OLME* 6, p. 267-275.

doit venir achever ces mouvements, de sorte que s'ajoute à sa nature une disposition<sup>46</sup>, une qualité qui le rapproche de ce à quoi elle est préparée. Cette qualité constitue « le milieu entre l'être et le rien, entre l'étant et le non-étant<sup>47</sup> », c'est-à-dire entre les termes extrêmes (*terminus a quo* et *terminus ad quem*) du changement.

Il faut donc comprendre l'acte de foi comme l'une de ces actions naturelles qui sont simultanément un pâtre et qui, servant à préparer le sujet à la réception de sa propre perfection, seront expulsées de celui-ci comme des accidents au moment de l'engendrement de la forme attendue<sup>48</sup>. Cette idée paraît renforcée par les § 405-407 du commentaire de Jean :

Il faut savoir que l'homme, avant l'habitus de vertu, avant d'être vertueux, ayant l'être de la vertu, connaît au moins la vertu par un autre témoignage : par l'audition, par la foi qui l'informe, en croyant, « à travers un miroir, en énigme », « il regarde de loin », selon Job 36[.25]. Cependant, après être devenu vertueux, ayant l'être de la vertu, alors il connaît la vertu par ce qu'elle est de soi-même, par son être, l'être, dis-je, de la vertu, et par l'être du vertueux, qui est le même. C'est cela, connaître 'face à face', selon Co 13 [...] Cela est la connaissance vraie et parfaite, par ce qui est premier et par ce qui est propre : quand les actes sont connus par l'être, les effets par leur cause, alors l'homme n'a besoin d'aucun autre témoignage extérieur, mais possède en lui-même, intérieurement, le témoignage de l'être même et de la vertu, selon ce verset de Jean 5[.26] : « de même que le Père a la vie en lui-même, de même il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même » [...] En effet, croire, par l'audition, est extérieur et par un autre et <par des choses> absentes ; voir, en revanche, porte sur des choses présentes, cela est une science plus sûre. C'est pourquoi on appelle l'intelligence un voir. La première connaissance se fait par la ressemblance, la seconde par l'identité. C'est pour cela, par conséquent, qu'il est dit ici : *les femmes dirent que ce n'est pas en raison de ta parole, que nous croyons*, etc. [...] Et c'est cela qu'il est dit plus bas, au chapitre cinq : « les œuvres que j'ai accomplies témoignent de moi », « et le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui témoigne de moi ». De plus il y a un exemple <de cela> dans les accidents qui précèdent la forme dans la matière — laquelle, en raison de son imperfection, est appelée « femme » ; une fois la forme acquise, ceux-ci ne produisent plus la croyance ou la foi au sujet de la forme, mais, plutôt, ce qui possède la forme voit et sait et connaît qu'il possède la forme d'elle-même et par elle-même et par ses œuvres, puisque

46. In Ex. § 48-49, p. 74-75.

47. In Ex. § 50, p. 75.

48. In Ioh. § 474 : « Deuxièmement, il faut savoir que toute action, dans la nature, puisqu'elle est un flux et un milieu entre la forme qui engendre et ce qui est engendré, n'est pas père et n'est pas encore fils non plus, mais par sa nature, elle sert au fils, pour qu'il soit : l'altération se fait dans le mouvement (*cum motu*) et le temps et le labeur, elle est captive et détenue par les contraires du passif, qui s'opposent <en elle> ; elle n'agit pas encore librement mais, agissant, pâtre ; or, les passions ne demeurent pas fixées dans le sujet, mais elles passent, jusqu'à ce que soit enlevé ce qui est servile, ce qui est imparfait, ce qui appartient au temps, et que soit engendré le fils, selon Galates 4[.4] : 'là où vient la plénitude du temps, il envoie son fils' ; et Luc 2[.6-7] : 'le temps de la gestation a été rempli et le fils est né'. Ainsi, se retire la passion, qui ne demeure pas dans le sujet, et lui succède une qualité passive qui demeure dans le sujet, inhère, est héritier et fils, selon Galates 4 (*Secundo notandum quod actio uniuscuiusque in natura, cum sit fluxus et medium inter formam gignentis et geniti, pater non est nec filius adhuc est, sed ex sui natura servit filio, ut sit : alteratio est cum motu et tempore et labore, captivatur et detinetur contrariis passivi repugnantis, nondum agit libere, sed agendo repatitur ; passionibus autem non manent in subiecto fixae, sed transeunt, quousque tollatur quod servile est, quod imperfectum est, temporis est, et generetur filius, Gal. 4 : "ubi venit plenitudo temporis, misit deus filium suum" ; et Luc. 2 : "impletum est tempus pariendi et peperit filium". Tunc cedit passio quae non manet in subiecto, succedit passibilis qualitas quae manet in subiecto, haeret, haeres est et filius, Gal. 4*) » (p. 406-407).

celles-ci ne sont alors plus opérées avec tristesse et effort, comme pénibles, mais elles sont opérées avec joie et comme légères<sup>49</sup>.

La connaissance « faciale » de Dieu annoncée en 1 Co 13,12 est ici conçue comme découlant d'une identité en acte du connaissant et du connu et opposée à la connaissance accessible « par un autre témoignage » : la foi, qui procède de l'audition plutôt que de la vision — du témoignage plutôt que de l'expérience intime de l'objet.

La foi, vision *per speculum in aenigmate* d'un objet absent, est une forme de connaissance qui ne procède pas de « ce qui est premier » et de « ce qui est propre » ; l'objet de foi ne se manifestant pas par lui-même au croyant, l'acte de foi, qui ne dépend pas de la simple volonté du croyant<sup>50</sup>, exige l'aide de Dieu au croyant sous la forme, notamment, de témoignages extérieurs, c'est-à-dire une propagation de la vérité à l'aide du langage extérieur, matériel, « vestige<sup>51</sup> » de la perfection du langage intérieur et qui ne permet qu'une expression analogique de la vérité — expression « par la ressemblance<sup>52</sup> », c'est-à-dire par des propriétés non essentielles de la chose.

La conception présentée par les § 405-407 semble avoir pour conséquence que la foi ne serait pas, à proprement parler, un habitus. Au contraire, comme toute action naturelle (temporelle), elle est l'« acte de ce qui est imparfait » (*Motus est actus imperfecti*<sup>53</sup>) et se définir négativement, par rapport à l'habitus — la perfection dont elle est privation. Elle semble ainsi n'être qu'une « disposition » au sens (eckhartien) susmentionné d'une qualité accidentelle rapprochant un sujet de la forme à venir,

49. *In Ioh.* § 405-407 : « Notandum quod homo ante habitum virtutis, antequam sit virtuosus, habens esse virtutis, noscit quidem virtutem testimonio alieno per auditum, per fidem, informando, credendo 'per speculum in aenigmate' 'intuitur procul', Iob 36. Postquam vero est virtuosus, habens esse virtutis, iam cognoscit virtutem per id quod est ex se ipso, per esse suum, esse, inquam, virtutis et per esse virtuosus quod idem est. Hoc est cognoscere 'facie ad faciem', Cor. 13 [...] Haec est cognitio vera et perfecta per priora et per propria : quando actus cognoscuntur per esse, effectus per causam, iam non indiget homo foris testimonio alieno, sed intus in se ipso habet testimonium ipsius sui esse et virtutis, secundum illud : 'sicut pater habet vitam in semet ipso, sic dedit filio vitam habere in semet ipso', Ioh. 5 [...] Credere enim per auditum est foris alieno et absentis ; videre autem praesentis est, certior scientia est. Propter quod intelligere videre dicitur. Prima cognitio est per similitudinem, secunda per identitatem. Hoc est ergo quod hic dicitur : *mulieri dicebant, quia non propter tuam loquelam credimus* etc. [...] Et hoc est quod infra quinto dicitur : 'opera quae ego facio, testimonium perhibet de me', 'et qui misit me pater, ipse testimonium perhibet de me'. Adhuc autem exemplum est de accidentibus praecedentibus formam in materia, quae propter sui imperfectionem mulier nominatur, quae adepta iam forma iam non faciunt credere nec fidem de forma ipsa, sed potius habens formam videt et scit et cognoscit se habere formam ex se ipsa et per ipsam et per opera sua, quia illa iam non operatur cum tristitia et labore tamquam gravia, sed operatur illa cum hilaritate et ut levia » (p. 343-346).

50. *In Ioh.* § 650, p. 565.

51. Sur l'opposition entre langage intérieur et langage extérieur : « Et ce langage et cet entretien, par lesquels ce qui est et ce que c'est, et les quiddités des choses, se parlent, se regardent et sont unis par ce qu'ils ont de plus intime et de la façon la plus intime, est l'expression du langage le plus vrai, naturel et le plus doux [...] Le propos et le discours extérieurs sont seulement une forme de vestige, une imperfection et une manière d'assimilation seulement analogique de cette véritable expression et communication de la parole, par laquelle le supérieur et l'inférieur se parlent immédiatement entre eux, au même titre que l'amant et l'aimé, l'intellect et l'intelligé, ou encore le sens et le sensible en acte, pour lesquels il n'y a qu'un seul acte [...] » (MAÎTRE ECKHART, *Livre des paraboles de la Genèse* § 148, trad. Lagarrigue, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 167-168).

52. Selon le commentaire de Jean (§ 67 ; § 393), la ressemblance est « l'un dans la qualité » (*unum in qualitate*), c'est-à-dire une forme d'unité accidentelle plutôt qu'essentielle.

53. *De anima* III,7 431a6.

précédant l'*habitus* tel que le comprennent les § 405-407. De fait, l'« acquis » dont il y est question ne semble pas être seulement l'*habitus* entendu en son sens psychologique, la disposition à agir qui est générée dans l'esprit possédant une vertu morale, intellectuelle ou théologique : il est la forme elle-même qui vient « habiter » en nous, comme le soutient l'interprétation eckhartienne de Jn 1,14 (*Verbum caro factum est et habitavit in nobis*) aux § 116-121 du commentaire de Jean<sup>54</sup>. L'*habitus* dont il est question dans les § 405-407 est ce qui se produit en l'âme dans laquelle le Fils s'est engendré, un « Christ *habitus* », pour employer la formule d'Alain de Libera<sup>55</sup> : il s'agit de la forme acquise, engendrée dans son principe récepteur (l'âme humaine laissée vide et indéterminée), qui permet à la fois la connaissance de son objet (en l'occurrence le Père) et l'action.

Eckhart semble à la fois faire usage de la conceptualité traditionnelle des commentaires aux *Sentences* et la détourner. Si l'on conçoit bien, à la lecture du § 96 du commentaire de l'Exode, en quoi l'acte de foi a effectivement pour fonction de favoriser l'assentiment aux vérités premières au même titre que l'*habitus* de foi « classiquement » conçu<sup>56</sup>, il paraît n'exister que dans l'attente du vrai *habitus*, la forme qui, l'achevant, abolira son existence *en tant qu'acte de foi*. Une fois la « préparation » achevée et la forme venue dans la matière, la foi n'est plus nécessaire ; elle relève donc plutôt de l'attitude de celui qui demeure en attente de l'acquisition de la forme qui sera vue en elle-même.

La pensée eckhartienne s'éloignerait de la question traditionnellement posée de l'acquisition ou de l'infusion de la foi. De fait, pour Thomas d'Aquin et pour les contemporains d'Eckhart — à l'exception notoire de Duns Scot — sont requises autant une foi acquise s'appuyant sur « un facteur persuasif tel qu'un miracle, un argument probable ou l'amour et le respect envers l'autorité humaine qui transmet le contenu de la foi<sup>57</sup> » ; qu'un *habitus* infus<sup>58</sup> de foi permettant réellement au croyant l'assentiment certain aux vérités révélées et constituant la vertu de foi *proprie loquendo*. Il semble, à la lumière de ce que nous avons ici étudié que la question ne soit pas posée en ces termes par notre auteur, qui paraît voir dans la charité, forme de la foi, un dépassement de celle-ci : un accomplissement qui n'en constitue pas seulement la perfection mais également la négation *en tant que foi*, comme nous l'avons ici défendu ; or, cet amour requiert, pour se déployer pleinement, la grâce, qui seule peut faire de nous des « fils de Dieu » (Jn 1,12) — grâce en deçà de laquelle la foi paraît se situer.

54. Le commentaire de Jean aborde la question de l'habitation du verbe en nous à travers le prisme de celle de l'adoption ; si nous pouvons être fils de Dieu *adoptive* (par adoption), nous pouvons l'être *adeptive* (par acquisition) et l'inhabitation du Christ en nous est similaire à un *habitus* : « Il a habité en nous (*habitavit*), dit-il, c'est-à-dire qu'il s'y est fait *habitus* (*habitavit*). En outre, il a habité en nous parce que nous l'avons lui-même en nous (*ipsum in nobis habemus*) [...] » (OLME 6, p. 235).

55. A. de LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, p. 349.

56. « [...] un *habitus* est dans une puissance lorsqu'il est une certaine disposition à accomplir telle sorte d'actes de cette puissance » (N. FAUCHER, *La volonté de croire au Moyen Âge*, p. 25 ; THOMAS D'AQUIN, *ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q.4 a.1 resp.*, p. 45).

57. D. PICHÉ, *Épistémologie et psychologie de la foi dans la pensée scolastique 1250-1350*, p. 192.

58. *Ibid.*, p. 191 *sqq.*

Eckhart paraît ainsi réduire sa compréhension de la foi à la foi acquise, une attitude « temporelle », « naturelle », fondée sur des leviers extérieurs comme les miracles et l'enseignement, qui repose sur l'autorité accordée aux enseignements.

## II. LA SYMPHONIE DES RATIONALITÉS

Demeure à clarifier la question des rapports entre acte de science et acte de foi : s'il faut distinguer science et vision (comprise comme *perfecte cognoscere*), est-il néanmoins possible qu'un objet qui ne saurait être simultanément vu et cru puisse néanmoins être simultanément su et cru par une même personne ? — possibilité que la *Summa theologiae* exclut<sup>59</sup>.

Le § 650 du commentaire de Jean, s'interrogeant sur la nécessité des miracles, substitue à une réponse personnelle formulée à cette question par le Maître une longue citation de Thomas d'Aquin<sup>60</sup>. La croyance y est présentée comme échappant aux puissances naturelles de l'homme<sup>61</sup> et ne constituant une obligation pour celui-ci que dans la mesure où il est triplement aidé en cela par Dieu : il est aidé « par la vocation intérieure », « par l'enseignement et la prédication extérieures » et « par les miracles extérieurs<sup>62</sup> ». Les miracles sont ainsi l'un des moyens par lesquels les hommes peuvent être menés à la foi, mais si ceux-ci n'avaient pas eu lieu, selon la doctrine thomassienne rapportée par Eckhart, les hommes auraient été tenus d'assentir par l'autorité des enseignements et la vocation intérieure.

De quel type d'enseignements s'agit-il ? De ceux dispensés par l'Église, certainement, mais quel est leur objet ? Quelle est leur méthode ? Portent-ils exclusivement sur la Révélation, sur les articles du *credo* ? Incluent-ils les sciences philosophiques parmi lesquelles il faut compter non pas une mais deux théologies (l'une pratique, l'autre spéculative<sup>63</sup>) ?

C'est moins l'objet de l'enseignement en question qui doit nous intéresser ici que le type de discours qu'il constitue : le *modus*<sup>64</sup> selon lequel il est dispensé à ceux qui

59. THOMAS D'AQUIN, *ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>* q.1 a.4 resp., p. 21.

60. *Quodlibet* II q.4 a.1 et ad 1.

61. *In Ioh.* § 650 : « Or, croire est au-dessus des puissances naturelles de l'homme ; c'est pourquoi cela provient d'un don de Dieu [...] (*Credere autem super potentiam naturalem est hominis ; unde ex dono dei provenit [...]*) » (p. 565).

62. *Ibid.*

63. MAÎTRE ECKHART, *Sermo die b. Augustini Parisus habitus* § 2, *LW* V, 89-90.

64. Sur la question des modalités de la signification chez Maître Eckhart, on renverra à la seconde partie de la contribution d'Y. Meessen au présent dossier. Le § 78 du commentaire de l'Exode, qui y est discuté, aborde le rapport complexe entre la manière dont nous connaissons l'être divin et celle dont nous pouvons en parler : « Cela ne contredit pas ce que dit Denys dans le chapitre 2 de *La hiérarchie céleste*, à savoir que 'les négations concernant Dieu sont vraies, et les affirmations inadéquates'. Car cela est vrai quant à la manière employée pour signifier dans de telles propositions. Notre intellect, en effet, appréhende les perfections qui sont en rapport avec l'être à partir des créatures, où les perfections de ce genre sont imparfaites, divisées, dispersées, et il les exprime selon ce mode » (*Commentaire du livre de l'Exode*, p. 93). On notera par ailleurs que l'expression « mode de signification » (*modus significandi*) rapproche le texte du commentaire de l'Exode à la fois de Thomas d'Aquin (*ibid.*, p. 93, n. 140) et des grammairiens modistes ; pour une

l'écouter. Il semble que l'enseignement de l'Église doive être conçu comme faisant autant usage de la science démonstrative que de l'autorité de la Révélation, d'arguments démonstratifs que de l'autorité et des autres ressorts de la foi — du moins s'il faut adopter la prédication d'Eckhart lui-même pour modèle de ce qu'il décrit au § 650 en empruntant les mots de Thomas d'Aquin. De fait, il semble que, pour Eckhart, la philosophie — les sciences philosophiques, démonstratives, que sont la physique, les mathématiques et la théologie<sup>65</sup> — et la foi peuvent coexister de manière générale, à la fois au sein de l'Église, dans la mesure où les uns peuvent croire ce que savent les autres, et dans un seul et même croyant, qui peut lui-même croire et savoir simultanément une seule et même chose. Une telle interprétation s'accorderait avec l'injonction à connaître les créatures, trouvée dans le commentaire de Jean<sup>66</sup>, de même qu'avec l'ambition bien connue de ce même commentaire, d'expliquer la Révélation à l'aide des *rationes naturales philosophorum*<sup>67</sup>, et avec l'approche méthodologique du sermon allemand 9 :

Je veux vous démontrer ce discours avec des propositions naturelles, afin que vous puissiez saisir par vous-mêmes que cela est ainsi, bien que je croie plus l'Écriture que moi-même. Mais cela vous convient davantage et mieux à partir de propositions démontrables<sup>68</sup>.

Affirmant ici sa propre foi (*ich doch der schrift mê gloube dan mir selber*<sup>69</sup>), Eckhart soutient pourtant avoir la capacité de démontrer et d'enseigner à l'aide de « propositions naturelles » l'objet de cet acte de foi. Il semble donc admettre qu'une même personne puisse croire et savoir une même chose simultanément. Un croyant pourrait donc assentir dans un acte de foi à l'existence de Dieu, là même où il aurait la capacité de démontrer celle-ci par la physique. On remarquera d'ailleurs chez Eckhart

étude du rapport d'Eckhart aux modistes : M. VINZENT, C.M. WOJTULEWICZ, *Meister Eckhart and Thomas of Erfurt : Modism and the Philosophy of Grammar*, Leuven, Peeters, 2020.

65. MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du livre de Sagesse* § 207, trad. Lagarrigue et Devriendt, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 203.

66. *In Ioh.* § 361 : « De même, en effet, qu'il relève de la présomption et de la témérité de refuser de croire sans comprendre, de même, il est de l'ordre de l'apathie et il est paresseux de ne pas enquêter par des raisons naturelles et par des ressemblances <naturelles> les choses que tu crois par la foi, surtout parce que toute créature est au moins un vestige du créateur et, universellement, un effet de sa cause (*Sicut enim praesumptionis est et temeritatis nolle credere, nisi intellexeris, sic igna viae est et desidiosum quod fides credis, rationibus naturalibus et similitudinibus non investigare, praesertim cum omnis creatura ad minus sit vestigium creatoris et effectus universaliter suae causae*) » (p. 307).

67. « 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 [...] En outre l'intention de cette œuvre est de montrer comment les vérités des principes, des conclusions et des propriétés des choses de la nature sont clairement indiquées — entende qui a des oreilles pour entendre ! — dans ces mêmes mots de l'Écriture sainte que l'on interprète au moyen de ces réalités naturelles » (*OLME* 6 § 2-3, p. 27-29) ; « Il en résulte que l'Incarnation elle-même est vraiment à l'image de l'émanation éternelle et qu'elle est aussi le modèle exemplaire de toute la nature inférieure. D'après cela, on interprète donc la sainte Écriture avec une grande pertinence, de telle façon que ce que les philosophes ont écrit sur les natures des choses et sur leurs propriétés s'accorde avec elle, et ce d'autant plus que tout ce qui est vrai dans l'ordre de l'être comme dans celui de la connaissance, dans l'Écriture comme dans la nature, procède d'une même et unique source, d'une même et unique racine [...] » (*OLME* 6 § 185, p. 335).

68. Trad. Mangin, p. 96-97.

69. MAÎTRE ECKHART, *Die deutschen Werke* IV, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2003, p. 342.

l'explication répétée<sup>70</sup> du schéma trinitaire à l'aide de principes « (méta-)physiques ». Or, celle-ci n'a pas pour objectif de se substituer à la foi en sa Révélation : il n'est pas question de trouver dans la pratique des sciences philosophiques l'accomplissement de la foi en la Révélation. Si une pleine connaissance des vérités faisant l'objet des articles de foi exige l'union dans laquelle seule ils peuvent nous être révélés intérieurement, nous pouvons néanmoins les comprendre par l'étude de principes naturels dont le fonctionnement leur est analogue : ainsi, à l'aide des notions d'acte et de puissance, l'engendrement trinitaire du Fils par le Père devient explicable. Il nous semble en ce sens que l'explication rationnelle des mystères, permettant leur intelligence partielle, constitue à sa manière une approche *per speculum in aenigmate* destinée à renforcer l'assentiment aux vérités révélées chez celui qui ne peut les voir.

Cette compossibilité de la science et de la foi nous pousse donc à faire l'hypothèse que Dieu serait vu partiellement à travers la connaissance que permet « notre » science, et vu partiellement par la foi, grâce à la Révélation et au témoignage extérieur.

Les § 405-407 du commentaire de Jean opposent explicitement témoignage intérieur et témoignage extérieur. La foi, en tant qu'elle se fonde sur des témoignages extérieurs, ne s'élève pas à une connaissance de la chose en elle-même mais constitue un type de connaissance de la cause par ses effets, de la forme par les accidents, propriétés s'ajoutant à ce qu'elle *est* et demeurant extérieures à son essence ; de même, dans la connaissance démonstrative des créatures, le Créateur nous est connu comme leur cause, non pas en lui-même mais à travers ses vestiges qui sont comme le reflet attestant de la chose même. En ce sens, la connaissance démonstrative interagit avec la foi pour préparer le croyant à la Révélation intérieure ; toutes deux disposent à la vision : l'une sur le mode du « crédible », l'autre sur celui du « démontrable » ou du « vraisemblable<sup>71</sup> ». Cette « concordance, symphonie, consonance<sup>72</sup> » des modes d'enseignement est fondée dans l'unité fondamentale de l'être et du vrai<sup>73</sup>, qui nous permet de trouver partout dans la nature des ressemblances témoignant de la vérité des mystères les plus abscons, les plus difficiles d'accès à la raison humaine. Il nous semble par conséquent qu'en tant qu'elle tente de connaître Dieu, la connaissance démonstrative de l'homme — science découlant des choses créées<sup>74</sup>, des effets du Créa-

70. On s'intéressera notamment au *Commentaire du livre de la Sagesse* § 19-40 (p. 78-91) et aux § 83-86 de la réponse à la première série d'accusations du procès colonais (*LW V*, p. 278-279). Ce second lieu textuel nous semble d'un intérêt tout particulier dans la mesure où l'interprétation « naturaliste » (à partir du couple acte/puissance) de l'engendrement figure au nombre des principes de l'approche par Eckhart de sa propre pensée ; à ce sujet : W. WACKERNAGEL, *Ymagine Denudari. Éthique et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1990, p. 40-43.

71. *OLME* 6 § 185, p. 335 ; *In Ioh.* § 185 : « Idem ergo est quod docte Moyses, Christus et Philosophus, solum quantum ad modum differens, scilicet ut credibile, probabile sive verisimile et veritas » (p. 155). Sur les différents modes associés aux enseignements de ces trois figures : É. BONCOUR, *Maître Eckhart lecteur d'Origène. Sources, exégèse, anthropologie, théogénésie*, Paris, Vrin, 2019, p. 85 sq.

72. É. BONCOUR, *Maître Eckhart lecteur d'Origène*, loc. cit. ; l'expression « symphonie de philosophie et de théologie » est également employée par A. de LIBERA dans *Raison et foi*, p. 350, pour décrire cette même idée.

73. *In Ioh.* § 444, p. 381.

74. *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* § 8, *LW V*, p. 44.

teur — peut être interprétée, au même titre que la foi, comme une connaissance testimoniale, connaissance de l'extérieur et de l'inessentiel.

### Les figures du témoignage

Selon le § 85 du commentaire de Jean, n'est pleinement vrai que le témoignage permis par la vérité elle-même, celui qui fait suite à l'engendrement de la forme : seul le juste connaît la Justice et donc lui seul peut s'exprimer à son sujet<sup>75</sup>. C'est lui qui, s'élevant à la connaissance de la forme elle-même, s'élève simultanément au-delà des modes inférieurs du témoignage, lesquels reposent sur des propriétés extérieures à la forme même et sur le langage extérieur qui exprime dans le temps ce qu'il énonce<sup>76</sup> :

Troisièmement, il faut savoir qu'il dit *nous voyons*. En effet, la science, qui est produite par la vision, est plus certaine ; par l'écoute, <il n'en va> pas ainsi : c'est la foi <qui est produite>, selon Romains 10,17 : « La foi provient de l'écoute ». Jérôme, dans quelque lettre, dit : « On comprend davantage ce qui est vu par les yeux que ce qui est perçu par l'oreille. » Quatrièmement, il faut noter l'ordre des mots. En effet, il dit *nous savons* en premier, et en deuxième *nous voyons* ; en effet, la science de Dieu et la cognition des choses divines ne provient pas de l'extérieur (*ab extra*), reçue des choses (*a rebus accepta*), mais <s'obtient> d'après la révélation (*secundum revelationem*) [...] Il dit donc premièrement *nous savons*, deuxièmement *nous voyons*, troisièmement *nous témoignons*, pour que personne n'ose témoigner de ce qu'il ne connaît pas<sup>77</sup>.

Parvenant à la forme de la Justice, le juste ne requiert plus que le témoignage intérieur, c'est-à-dire ce qu'elle dit d'elle-même en celui qui la reçoit ; ce qu'il dit de la Justice est rendu possible par cette connaissance intérieure, intime, de ce qu'il a vu — connaissance que ne saurait produire le seul enseignement extérieur, le seul témoignage extérieur, dans la mesure où il repose sur l'usage du langage extérieur et sort au-dehors de la vérité elle-même, dans le temps et les choses. En ce sens, il semble que la réelle opposition, pour Eckhart, ne soit pas à situer entre raison et foi ou entre acte de science et acte de foi, mais entre témoignages extérieurs (sciences philosophiques et foi) et témoignage intérieur (vision).

Cette affirmation peut s'appuyer sur la lecture du commentaire<sup>78</sup> de Jn 8,17 (*et in lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est*), qui explore la notion de témoignage : le Christ y explique que son propre jugement, qu'il a en

75. « Cela veut dire que nul non-juste ne connaît la justice ni ne peut témoigner d'elle et de ses propriétés. Or le juste "qui vient du ciel" et du faite de la justice, lui, voit, entend, c'est-à-dire connaît et par conséquent témoigne de ce qu'il a "vu et entendu" et reçu d'elle, qui enseigne et brille dans le juste lui-même et qui indique ou imprime en lui que les choses qu'elle dit sont vraies et que Dieu est véridique, lui qui grave et infuse en nous la justice » (OLME 6, p. 171-173).

76. « De plus nier le temps, c'est poser le temps, parce qu'on ne peut nier le temps qu'en parlant et qu'il ne peut y avoir de parole sans le temps » (OLME 6, p. 125).

77. In Ioh. § 347 : « Tertio notandum quod ait *vidimus*. Scientia enim quae per visum est certior est ; per auditum non sic, sed potius fides, Rom. 10[17] : 'fides ex auditu est'. Hieronymus in quadam epistula dicit : "plus intelligitur quod oculis videtur quam quod aure percipitur". Quarto notandus est ordo verborum. Primo enim ait *scimus*, secundum *vidimus* ; scientia enim dei et divinorum cognitio non est ab extra a rebus accepta, sed secundum revelationem [...] Ait ergo primo *scimus*, secundo *vidimus*, tertio *testamur*, ne quis testari audeat quod nescit » (p. 294-295).

78. In Ioh. § 433-444, p. 370-381.

commun avec le Père, se fonde dans la vérité elle-même et doit suffire à nous convaincre de la vérité. Pour notre auteur, Jn 8,17 affirme que tout témoignage a pour objectif de manifester et faire connaître la vérité de ce qui y est dit ; tout témoignage a donc en vue la manifestation du vrai. Qui plus est, en toutes choses, divines ou créées<sup>79</sup>, ce qui rend vrai un témoignage est qu'il provient de deux « hommes », deux témoins — en l'occurrence, le Père et le Fils, l'engendrant et l'engendré, celui qui est dit et celui qui le dit. Eckhart fait donc du « double » témoignage du Père et du Fils la condition nécessaire et suffisante de la vérité. Père et Fils sont unis dans une seule et même essence que le Fils exprime, manifeste au-dehors ; le Fils se définit donc, en sa *ratio personalis*, par ce qu'il dit ce qu'est son Père, et par ce qu'il peut le dire en vérité puisqu'il est essentiellement ancré dans la vérité même<sup>80</sup>.

Ainsi, s'il est double parce qu'il est le fait de deux personnes, le témoignage vrai est surtout *un* dans la mesure où il exprime une vérité une et dans la mesure où ceux qui le livrent ne diffèrent l'un de l'autre que *personaliter* et non selon l'essence ; on constate même à la lecture du § 436 du commentaire de Jean que ce double témoignage n'est pas réellement un « témoignage » en ce qui concerne le Père, qui, lui, se contente d'être et ne se *dit* pas lui-même. En ce sens, seule la parole du Fils, de l'image, manifestation de la vérité intérieure, est à proprement parler un témoignage. C'est pourquoi Eckhart affirme au § 436 du commentaire de Jean que le témoignage du Fils est en lui-même nécessaire et suffisant :

Il ressort donc de ce qui vient d'être dit que dans tout témoignage est requis et suffit le témoignage du Fils lui-même. En effet, le Fils, c'est-à-dire le juste, par le témoignage <qu'il donne> de lui-même, affirme être juste. Et c'est cela qui a été dit ici : « Si je rends témoignage de moi-même, mon témoignage est vrai » ; comme s'il disait : tout témoignage est vrai par cela et cela seulement que le Fils témoigne, dans toute la nature, c'est-à-dire que le Fils — le juste — reçoit tout son être de la Justice l'enfantant et lui donnant d'être juste — <de cela> et de rien d'autre<sup>81</sup>.

La conception du témoignage vrai comme « doublement un » conditionne — c'est ce que nous apprend la suite du chapitre 8,17 — la compréhension eckhartienne du savoir scientifique : le syllogisme démonstratif est ici compris comme celui qui se compose de deux prémisses nécessaires et suffisantes exprimant la définition — l'essence — d'une chose :

[...] dans l'art syllogistique, la vérité de toute conclusion possède deux témoignages <en sa faveur>, à savoir deux termes et deux propositions ; <dans l'art syllogistique> sous sa forme première, qui nous fait savoir (*scire*) de manière première et principale, la mineure est soumise à la majeure à la manière dont le juste l'est à la Justice, le Fils au Père. Et cela est l'accord des témoignages. De plus, la définition, qui est le moyen de la démonstration du syllogisme nous faisant savoir (*scire*), inclut le genre et la différence, deux principes

79. *In Ioh.* § 434, p. 372.

80. J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Maître Eckhart*, p. 70 sq.

81. *In Ioh.* § 436 : « Patet ergo ex praemissis quod in omni testimonio requiritur et sufficit testimonium ipsius filii. Ipse enim filius, puta iustus, sui ipsius testimonio fert se esse iustum. Et hoc est quod hic praemittitur : 'si ego testimonium perhibeo de me ipso, verum est testimonium meum', quasi diceret : hoc ipso et hoc solo omne testimonium verum est quod filius testatur in omni natura, scilicet quia filius, puta iustus, totum esse suum accipit a iustitia pariente et dante sibi esse iustum et nullo alio » (p. 373).

[...] Et en dehors de ces deux témoignages ou au-delà de ceux-ci, ou même sans eux, il n'y a aucun témoignage vrai. C'est pour cela que, pour une chose, il y a une seule démonstration, faisant connaître le vrai <à son sujet>, témoignant <de ce qu'elle est>; et cette <démonstration> ne contient que deux « témoignages ». Or, <dans> les syllogismes topiques, qui montrent ce qui est probable et vraisemblable <au sujet> de la chose, rien n'interdit qu'il y ait plusieurs <témoignages>. En effet, rien n'empêche que les accidents et effets ou produits d'une chose soient nombreux — <accidents, effets et produits> à partir desquels argumente le <syllogisme> topique [...] Aussi, l'intellect, d'après son nom <même>, reçoit son objet et le connaît dans ses principes substantiels, qui sont seulement <au nombre de> deux : le genre et la différence<sup>82</sup>.

C'est la nécessité et la suffisance des deux prémisses — s'opposant à la pluralité des prémisses de l'argumentation topique — qui rend scientifique le syllogisme démonstratif puisque c'est cela seulement qui permet l'expression non des propriétés accidentelles et extérieures de la chose, mais de son être intime, de son essence. En cela, les deux prémisses du syllogisme scientifique doivent être conçues comme le reflet des témoignages, unis dans leur distinction, du Père et du Fils — comme la manifestation de ce qui est et le véhicule de la vérité. Le syllogisme démonstratif et, par extension, la connaissance scientifique qu'il permet, apparaissent donc comme le reflet du savoir révélé intérieurement, sans lequel ils ne sauraient être vrais.

Les sciences philosophiques seraient ainsi le témoignage vrai de l'essence des choses créées et le témoignage vraisemblable des choses divines — ce qui fait écho à une affirmation de Maïmonide au sujet d'Aristote qu'Eckhart fait sienne :

Ce qui a été dit s'accorde avec ce qu'écrit Maïmonide dans le deuxième livre du *Guide des Égarés*, au chapitre XXIII, lorsque, commençant par « Aristote », il dit : « Tout ce qu'a dit Aristote sur tous les êtres qui existent au-dessous de la sphère lunaire jusqu'au centre de la terre est indubitablement vrai, et nul ne va contre, si ce n'est celui qui ne le comprend pas ». Mais tout ce que dit Aristote sur les choses qui existent au-dessus de la sphère lunaire n'est que vraisemblable<sup>83</sup>.

Comme celui de l'acte de foi, le pouvoir de connaître de la science philosophique est donc relatif — relatif à la réalité infra-lunaire ; ou plutôt, il n'est total qu'en ce qui concerne cette dernière et ne peut s'élever qu'à la vraisemblance en ce qui concerne les choses divines.

Si « seul le juste connaît la justice », c'est que seul est juste celui en qui opère la Justice elle-même<sup>84</sup>, qui opère en la justice elle-même. Par ailleurs, il s'agit égale-

82. *In Ioh.* § 442-443 : « [...] in arte syllogistica veritas omnis conclusionis duos habet testes, terminos scilicet duos et propositiones duas, quarum in prima quidem figura, quae proprie et principaliter facit scire, minor subicitur maiori quemadmodum iustus iustitiae, filius patri. Et haec est concordantia testium. Rursus diffinitio quae est medium demonstrationis syllogismi facientis scire continet genus et differentiam, principia duo [...] Ad hoc facit quod unius rei est una demonstratio faciens scire verum, dans testimonium, et haec duos tantum habet testes ; syllogismos autem topicos ostendentes probabilitatem rei et verisimile nihil prohibet plures possunt esse. Nam et accidentia et effectus sive producta unius rei nihil prohibet esse plura, ex quibus arguit et testatur topicus [...] Intellectus etiam iuxta nomen suum obiectum suum accipit et cognoscit in suis principiis substantialibus, quae tantum sunt duo : genus et differentia » (p. 379-380).

83. *Commentaire du livre de la Sagesse* § 208, p. 203-204. Au sujet de cette affirmation : *OLME* 6, p. 335, n. 6, sur le § 185.

84. *In Ioh.* § 578-579, p. 507.

ment là des conditions de l'atteinte d'une vérité pleine et du témoignage vrai : n'est vrai que ce qui est dit dans la vérité, que la parole qui est prononcée par la vérité ; est vraisemblable ce qui témoigne de la vérité de manière extérieure. La foi, donc, permet une connaissance « confuse » de son objet, un assentiment à ce qui n'est pas vu, qui est appelé à être dépassé dans la « connaissance parfaite » — elle-même comprise comme témoignage intérieur — vision.

Dans sa forme, le syllogisme démonstratif est l'écho de l'engendrement du Fils par le Père dans la vie trinitaire et le reflet de l'union à Dieu, de la vision essentielle de Dieu ; c'est de la vie trinitaire même qu'il tire sa vérité. De même, si le Christ témoigne partout dans la nature et dans le juste de l'être de son Père, il s'ensuit que le vrai pénètre tout l'existant et que, conséquemment, toute expression vraie de son être peut être comprise comme témoignage, bien que certains témoignages demeurent en deçà de l'essence de ce dont ils témoignent, ne parvenant pas dans la vérité même.

La science démonstrative permet une connaissance se rapportant à la vérité première sur le mode de l'accidentel et du vraisemblable, favorisant une approche de cette dernière qui ne saurait parvenir à sa perfection sans l'achèvement que lui procure le témoignage intérieur, lui-même rendu possible par la grâce. En ce sens, acte de science et acte de foi ne diffèrent pas beaucoup l'un de l'autre : la vérité de l'un et l'autre est à la fois partielle en ce qu'elle porte sur un objet « non vu », et fiable en ce qu'elle est garantie par la manifestation de la Vérité elle-même.



# LA PRÉDICATION EXCESSIVE DE MAÎTRE ECKHART : LE LANGAGE DU CŒUR

Isabelle Raviolo

Philosophie  
Institut Catholique de Paris

*RÉSUMÉ : Dans cet article, nous verrons de quelle manière Maître Eckhart a su ouvrir les perspectives du langage en parlant à partir de l'éternité, et en orientant son discours vers elle. C'est ainsi qu'il a pu, selon nous, rendre au verbe humain tout son éclat divin, et faire de l'Homme un « adverbe auprès du Verbe », disposant l'âme à recevoir pleinement l'Amour de Dieu, sa grâce créée comme don de Son Esprit. Le Maître a ainsi été un poète mystique, autant qu'un philosophe et un théologien : il a rendu au langage toutes ses nuances, toute sa subtilité, car il a laissé l'Esprit de Dieu excéder le logos. Cet excès est non seulement un débordement du sens, mais aussi et surtout une inhabitation du Verbe dans l'âme, l'épreuve d'un pathos spirituel. Parler de ce dont on ne peut pas parler revient ainsi à tenter son approche par le sentiment, le pathos, c'est-à-dire par ce que nous appelons, dans cet article, le langage du cœur où la troisième vertu théologique devient première, à travers l'expérience commune et singulière, l'épreuve intérieure de l'amour de Dieu.*

*ABSTRACT : In this article, we will see how Master Eckhart was able to open the perspectives of language by speaking from eternity and directing his discourse towards it. In this way, in our opinion, he was able to restore to the human Word all its divine brilliance, and to make man an "adverb to the Word", disposing the soul to receive fully the Love of God, his uncreated grace as a gift of his Spirit. The Master was thus a mystical poet, as much as a philosopher and a theologian : he restored to language all its nuances, all its subtlety because he let the Spirit of God exceed the logos. This excess is not only an overflow of meaning, but also and above all an indwelling of the Word in the soul, the test of a spiritual pathos. To speak of what one cannot speak of is thus to attempt one's approach by feeling, pathos, that is, by what we call, in this article, the language of the heart where the third theological virtue becomes first, through the common and singular experience, the interior trial of God's love.*

Maître Eckhart (1260-1328) a été, et reste encore pour nous, un Homme aux multiples visages. « Théologien, prédicateur et mystique<sup>1</sup> », il a incarné l'unité d'une diversité par la relation singulière et continue que son écriture a su tenir entre raison (*ratio*), foi (*fides*) et affect (*pathos*). Cette étude nous permettra de comprendre en quoi ce lien structure toute la prédication allemande du Maître dominicain — ses

1. Kurt RUH, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, trad. J. de Bourcknecht, A. Nadeau, Fribourg, Éditions Universitaires ; Paris, Cerf (coll. « Vestigia », 23), 1997.

dix années passées à Strasbourg, de 1313 à 1323 —<sup>2</sup>, et forge un langage singulier : par l'usage inédit de la langue vernaculaire, le philosophe tente de conceptualiser ce qui relève du sentiment de présence intérieure, c'est-à-dire d'une expérience intime de la présence de Dieu, relevant à la fois de la connaissance par révélation et de l'amour donné par grâce<sup>3</sup>. Il confronte la fulgurance de l'expérience, sa part d'ombre et de confusion, à la patience du concept, à la rigueur du *logos* philosophique hérité de Platon et d'Aristote. Le génie spéculatif et poétique du Maître a su tenir ensemble les opposés : en reliant *pathos* (les affects), et *logos* (les représentations mentales), Maître Eckhart a offert un nouveau souffle à la mystique et inspiré des théologiens, des philosophes, mais aussi des poètes et des artistes du XX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Si la nouveauté de son langage s'inscrit dans la filiation des *Confessions* d'Augustin comme dans celle des poèmes de la tradition mystique médiévale, elle n'en est pas moins redevable de toute la dialectique dont usait Pierre Abélard au XII<sup>e</sup> siècle, ou encore des Traités philosophiques d'Averroès et d'Albert le Grand, comme des écrits théologiques de saint Thomas d'Aquin. Et tout l'art de sa prédication a été d'opérer une synthèse de cet héritage, de frayer sa propre voie langagière.

Aujourd'hui, une branche de la recherche eckhartienne tend à séparer la raison et l'affect, la *Nonnemystik* (mystique affective) et la *Wesenmystik* (mystique spéculative)<sup>5</sup>. On y voit surtout le visage d'un Eckhart philosophe formé à la scolastique, d'un *lesemeister* (théologien savant)<sup>6</sup>. Certes il le fut, mais il ne s'y est pas limité. Son originalité de penseur est précisément d'avoir su établir une subtile correspondance entre les registres de langage, et d'être devenu un véritable maître de vie spirituelle (*lebemeister*). C'est pourquoi, dans cet article, nous verrons que l'opposition entre l'intellect (désignant la raison humaine ou lumière naturelle des philosophes) et l'affect (désignant les états de l'âme, les sentiments) ne permet pas d'envisager toute l'amplitude de l'œuvre du Maître, toute sa profondeur. En effet, elle n'est qu'une approche partielle, voire partielle, de sa pensée. Il convient donc, pour nous, de montrer en quoi les deux versants du *logos* et du *pathos* nous permettent d'approcher au

2. Pour l'œuvre allemande d'Eckhart, aux éditions Kohlhammer, à Stuttgart, l'essentiel est accessible à la Bnf et au Saulchoir (Paris). Il manque cependant les volumes IV, 2, VI et VII.

3. 1 Co 2,19.

4. Cf. *L'Encyclopédie sur les Mystiques rhénans*, Paris, Cerf, 2011, les articles sur Rainer Maria Rilke, Jean-Paul de Dadelsen, Paul Celan, Nelly Sachs, Emil Michel Cioran, Nicolas de Staël.

5. En parlant du langage de Maître Eckhart comme un « mysticisme spéculatif », Fernand Brunner montre que la primauté accordée à l'intellect dans l'œuvre d'Eckhart ne doit pas nous faire oublier le rôle de la volonté comme celui de l'amour. F. BRUNNER, « Le mysticisme de Maître Eckhart, étude comparative », dans A.M. HAAS, H. STIRNIMANN, éd., *Das 'Einig Ein'. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg, Suisse, Universitätsverlag (coll. « Dokimion », 6), 1980, p. 63-86. Cf. Christian TROTTMANN, « Synderèse et contemplation : Problèmes de sources et enjeux philosophiques à l'entrée dans la Renaissance », dans ID., éd., *Le savoir de Mantice. Vers la contemplation. Journée d'études Synderèse et contemplation, Tours, 6 juin 2003*, Paris, Champion, 2007, p. 193-213. Cf. M.-A. VANNIER, « Mystique rhénane », et E. CIORAN, Nicolas de STAËL, « Mystiques rhéno-flamandes », dans *L'Encyclopédie sur les Mystiques rhénans*, p. 827-829 et p. 833-837.

6. C'est notamment la position l'École de Bochum (Kurt Flasch, Loris Sturlese, Burkhard Mojsich, Francis E. Kelley).

mieux l'originalité du langage eckhartien dans la tradition médiévale, la force de sa prédication excessive, et ainsi de mieux comprendre sa postérité.

Nous proposons au lecteur un article en deux temps : en premier lieu, nous verrons en quoi parler « à partir de l'éternité » fonde le *logos* excédé de la prédication eckhartienne ; dans un second temps, nous montrerons comment, à partir d'elle, le Maître élabore une poétique qui rend possible une mystique spéculative, et par elle, un langage du cœur où *logos* et *pathos* ne sont plus clivés. Si notre *logos* se heurte à l'insaisissable de la divinité (*Gottheit / deitas*), et fait l'expérience de ses limites, le *pathos* vient prendre « le relais » en passant par la voie de l'expérience sensible : suppléant en quelque sorte l'intellect, le cœur nous fait ainsi éprouver la transcendance de Dieu, et prendre ainsi conscience que la lumière de la grâce est infiniment plus grande que celle de la raison naturelle. Nous envisagerons alors en quoi nous pouvons dire que la singularité du discours eckhartien relève d'une posture éthique, comme sagesse philosophique, autant que d'une expérience de l'ineffable de Dieu où le langage affectif incluant les sens (*sensus*) et l'imagination (*imaginatio*), vient prendre le « relais » d'une dialectique qui s'avère insuffisante à dire l'épreuve intime de la présence de Dieu dans l'âme. Quelle est la place du *pathos* dans la philosophie d'Eckhart, et en quoi joue-t-il un rôle déterminant dans l'élaboration d'un langage capable d'éclairer plus profondément l'Écriture ?

Théologien, Maître ès Écritures Saintes (*Magister in Sacra Pagina*), Eckhart a osé le geste audacieux d'ouvrir une brèche dans le *logos* philosophique en usant d'un langage du cœur dépassant le clivage du cognitif et de l'affectif. En son siècle, le Maître s'est risqué à être une « voix » singulière, peut-être une « voix qui crie dans le désert » : « Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers<sup>7</sup>. » Cette voix annonce le Verbe de Dieu, porte sa Présence, et sait se retirer pour que Celle-ci se manifeste. L'attitude de Jean le Baptiste, comme celle du prédicateur rhénan, ont ceci de commun qu'elles adoptent toutes deux un retrait, assumant l'obligation de *faire place* à Celui qui nous précède et nous transcende. Cette révérence est un amour, une réponse à l'appel du Verbe au plus intime du cœur de l'Homme. Elle prend la forme d'un consentement à la grâce incréée où notre liberté s'accomplit en vérité<sup>8</sup>.

Si le discours spéculatif du philosophe rejoint la part plus cachée du poète, en quoi ces deux visages du Maître trouvent-ils leur unité singulière dans un langage du cœur où la vertu théologale de l'Amour occupe une place centrale ?

## **I. « PARLER DEPUIS L'ÉTERNITÉ ». LE *LOGOS* EXCÉDÉ DE MAÎTRE ECKHART**

Universitaires, artistes, écrivains, beaucoup de nos contemporains lisent et relisent Maître Eckhart ; beaucoup le citent, reprennent ses concepts pour nourrir leur œuvre. Le maître dominicain continue d'inspirer, d'étonner, de faire dialoguer dans

7. Lc 3,4. Cf. Mt 3,3 et Mc 1,3.

8. Jn 8,32.

des sphères multiples et variées. Pourquoi ? Comment expliquer un tel engouement ? Si l'on peut lire ses écrits latins et allemands sous plusieurs angles, c'est peut-être parce que, semblables au diamant, ils constituent une unité à plusieurs facettes. Bien sûr, il ne s'agit pas ici de toutes les aborder, mais de nous concentrer sur deux d'entre elles afin de mieux saisir le champ complexe et fécond du rapport entre le langage métaphorique et le langage philosophique d'Eckhart. En choisissant d'ancrer son discours « depuis l'éternité<sup>9</sup> », Maître Eckhart va habiter le paradoxe, et se confronter à l'incompréhension « depuis le temps ». Le Maître va confronter le *logos* au *pathos*, et dans ce « chevauchement » ou « tuilage », frayer une nouvelle voie : celle d'une mystique spéculative qui lui permettra de lire les Écritures avec un œil plus approfondi, plus « intérieur », donnant au féminin de l'être de rencontrer son « masculin », son autre, et d'accomplir ainsi la création divine, l'œuvre de son Verbe éternel dans le temps.

Dans sa prédication, Eckhart prend le parti d'interpréter la Bible en se concentrant sur l'incrée de Dieu, c'est-à-dire sur la pureté de son essence divine (*puritas essendi*). Le Maître opte ainsi pour une position excessive puisqu'il se situe depuis un « impossible » du langage. Il parle de ce dont on ne peut pas parler : la transcendance du Père, la divinité de Son Verbe.

Mais ce dont on ne peut pas parler, faut-il le taire ? Le Maître se risque à le *dire*, mais sans le décrire, sans l'expliquer. Comment va-t-il procéder ? Par quel biais va-t-il traduire l'indescriptible, l'ineffable ? Le relais du *pathos* est nécessaire, non pas comme ce qui viendrait pallier un manque, mais comme ce qui vient envisager ce qui dans une chose excède la pensée, et par conséquent, entretenir sans cesse le désir d'un « quelque chose toujours hors d'atteinte ». Le langage excessif d'Eckhart n'est donc pas un renoncement au *logos*, mais un approfondissement de ce dernier. Si noble et si élevée que soit son opération, le *logos* doit s'appuyer sur le *pathos* ; il ne peut pas se passer de cette expérience sensible : « Il reçoit quelque chose des sens ; ce que les sens apportent de l'extérieur, l'intellect l'accueille<sup>10</sup>. »

En ouvrant le *logos* au *pathos*, Eckhart opte pour un langage figuré, capable d'approcher sans franchir, capable de se laisser « inhabiter<sup>11</sup> », « visiter » par la lumière surnaturelle et non plus seulement par la lumière naturelle. C'est de ce point de vue de l'éternité qu'il faut donc l'écouter pour ne pas en rester à sa littéralité qui heurte l'intelligence rationnelle. Aussi Maître Eckhart se laisse-t-il déplacer jusqu'aux con-

9. J. TAULER, *Sermons, Sermon 15*, trad. E. Hugueny, G. Théry, Paris, Cerf (coll. « Sagesses chrétiennes »), 1991, p. 112.

10. ECKHART, *Sermons, Sermon 21*, JAH I, Paris, Seuil, 1974, p. 186. Cf. *Commentaire de la Genèse*, n. 204, LW I, p. 352. L'intellect seul ne peut pas parvenir à la claire contemplation de l'être.

11. Du latin *inhabitare*, l'inhabitation désigne le fait d'habiter en un autre. L'inhabitation désigne ici le fait pour l'âme humaine d'être habitée par la transcendance divine selon des modalités diverses (présence, parole, souffle...). C'est donc la présence divine dans l'âme en état de grâce. Dieu demeure en l'Homme comme l'Homme demeure en Dieu (Lc 11,13 ; 24,49 ; Jn 6,56 ; 17,22. Cf. Rm 5,5). Maître Eckhart admet une structure dialogale de l'inhabitation. C'est alors la donation du locuteur humain en allocutaire qui devient un *analogon* de l'acte par lequel Dieu comme Parole habite en nous. Cf. Jean-Baptiste LECUIT, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, Paris, Cerf (coll. « Cogitation Fidei », 271), 2010.

fins du *Logos*, comme il le signifie lui-même au dernier point de son programme de prédication :

En quatrième lieu, je parle de la pureté de la nature divine — de quelle clarté est la nature divine, c'est inexprimable. Dieu est une Parole, une parole inexprimée<sup>12</sup>.

L'inexprimable désigne ici la lumière incréée, son essence divine (*lux*). Mais l'inexprimable peut être exprimé. Car la transcendance de Dieu s'est ouverte à l'Homme par le mystère de l'Incarnation du Verbe : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous<sup>13</sup>. » Toutefois, si « Dieu est une Parole », c'est une « Parole inexprimée ». Eckhart choisit donc de partir de cette dernière pour mieux aborder la première. Pour ce faire, il chevauche le *logos* au *pathos*, comme sur une partition de musique, une note, un soupir, un silence, viendraient au relais de ce qui est dit, écrit. C'est pourquoi celui qui vit l'expérience (*experientia-Erfahrung*) de la présence divine au plus intime de lui cherche à en parler. Mais sa parole est comme réduite, simplifiée devant le mystère de la transcendance. Il ne peut que se confronter à une coïncidence des opposés : un dire qui n'en est plus un, c'est-à-dire un dire qui se laisse en quelque sorte appauvrir par un langage antéprédicatif, « en deçà » du *logos*. La parole humaine laisse ainsi place au Verbe, se laisse « traverser » par lui, par sa vérité qui se révèle. Rejoint par le *pathos*, le *logos* devient le lieu d'une épiphanie du Verbe divin. En interrogeant le *logos*, et à travers lui le sens, non pas comme ce qui est en attente de sa saisie dans une configuration signifiante, mais en tant que sa manifestation n'a pas lieu hors de cette configuration, Maître Eckhart laisse place à l'expression singulière d'un *pathos*. On comprend ainsi que le mode d'être des créatures chez Maître Eckhart soit la volonté d'exprimer Dieu :

Toutes les créatures veulent exprimer Dieu dans toutes leurs œuvres ; elles l'expriment toutes aussi approximativement qu'elles le peuvent, elles ne peuvent cependant pas l'exprimer. Qu'elles le veuillent ou ne le veuillent pas, qu'elles en éprouvent joie ou peine : elles veulent toutes exprimer Dieu et il demeure cependant inexprimé<sup>14</sup>.

Relevons l'adverbe « approximativement » : il ne vient pas signifier une impossibilité à dire, mais une autre modalité d'expression par l'approximation ; et si celle-ci est partielle, maladroite, elle ne laisse cependant pas d'être : en effet, c'est en renonçant à la totalité du sens que le locuteur peut se laisser gagner par un autre *logos* — un *logos* ouvert au sentiment de présence intime de Dieu qui nous déloge, et nous fait appréhender un « envers » du sens, un fond « sans fond » ou « sans pourquoi » (*ohne warum*). Celui-ci nous laisse alors comme le dépositaire, ou le récipiendaire de la Parole divine, et non plus comme son propriétaire. Le *logos* philosophique qui renonce à contenir le sens en consentant au *pathos*, se rend ainsi capable d'éprouver autrement Dieu en lui-même : une part inouïe du langage qui le rejoint dans l'immémorial de son être. L'ordinaire du langage humain est ainsi traversé par l'extraordinaire du langage divin, et la parole du prédicateur peut s'écouter depuis l'éternité, depuis cet intime de soi inhabité par la Présence incréée du Père.

12. ECKHART, *Sermons*, *Sermon 53*, JAH III, Paris, Seuil, 1974, p. 151.

13. Prologue de l'Évangile de Jean.

14. *Sermon 53*, JAH III, p. 153.

L'excès du *logos* par le *pathos* confronte ainsi le locuteur à cette part intime de soi où, par grâce, Dieu le rejoint et le dote de la vertu théologale de la foi, c'est-à-dire ouvre son être à la promesse du Royaume<sup>15</sup>. Aussi son langage ne peut-il être que paradoxal puisqu'il est présent au monde « sans être du monde<sup>16</sup> » : il est lui-même sans être le même. Il ne parle plus de sa propre autorité mais par la grâce du Verbe qui l'inhabite<sup>17</sup>. Pour Eckhart, Dieu, en tant que Principe, « commencement sans commencement », demeure une parole inexprimée : il s'agit donc pour le Maître de partir de cette réalité absolue, pour tenter de traduire l'indicible de l'union mystique de l'âme à Dieu.

Ici, le lecteur est renvoyé à un langage excessif en cela qu'il excède les seules limites du dire rationnel, et défie la pensée. Comment comprendre alors que le mode excessif du langage d'Eckhart devienne un moteur d'amplification du discours philosophique alors même qu'il semble, de prime abord, l'appauvrir, ou le réduire ? Comment la parole peut-elle sortir de ses limites sans aussitôt s'annuler ? L'amplification est-elle d'un ordre qualitatif ou relève-t-elle plutôt de l'ordre de l'actualisation ?

### 1. Le paradoxe d'une Présence invisible

Maître Eckhart cherche une nouvelle forme de langage capable de dire au-delà du dire, de dire le *logos* excédé<sup>18</sup>. Aussi est-ce dans la voie du *pathos* qu'il trouvera un creuset, c'est-à-dire dans ce langage de l'expérience de l'union de l'âme à Dieu. Aussi le *pathos* se définit-il ici comme une « expérience en affects » qui puise ses origines dans toute une littérature monastique cistercienne (Aelred de Rielvaux et Bernard de Clairvaux). Maître Eckhart s'en inspirera, comme il le fera avec toute une littérature mystique féminine (Hadewijch d'Anvers<sup>19</sup> et Marguerite Porete<sup>20</sup>) : il y trouvera un apport lexical par lequel il développera un usage excessif du langage<sup>21</sup>. Expérimenter n'est plus seulement manifester Dieu en notre pensée ni le déchiffrer trinitairement dans le monde, mais le laisser traverser nos affects en habitant tout l'homme, corps et âme. Le *pathos* ou « l'expérience en affects » tente ainsi de descendre au cœur de l'humain et de rejoindre ce « fond de l'âme » (*abgrund*) que les seules capacités du *logos* ne sauraient atteindre. Le discours manifeste son impuissance pour dire cette profondeur de l'intime. Et pourtant Eckhart se risque à la parole, et se confronte

15. Lc 17,21.

16. Jn 17,18.

17. C'est ici tout le mystère de la *théôsis*, de la divinisation de l'Homme par la grâce. Car la grâce est pour Eckhart « une inhabitation et une cohabitation de l'âme en Dieu » (*Sermon 43*, JAH I, p. 84).

18. Déjà la théologie apophatique viendra au relais de la théologie cataphatique pour dire l'ineffable de Dieu.

19. HADEWIJSCH D'ANVERS, *Écrits mystiques des béguines*, trad. J.-B. Porion, Paris, Seuil (coll. « Points. Sagesses », 65), 1994.

20. Marguerite PORETE, *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, introduction, traduction et notes par Max Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel (coll. « Spiritualités vivantes », Série « Christianisme »), 1984.

21. Pour Marie-Anne Vannier, le langage théologique universitaire d'Eckhart, comme son *logos* philosophique, thématisent la mystique rhéno-flamande. M.-A. VANNIER, « La thématisation de la mystique rhéno-flamande par Eckhart », dans K. JACOBI, éd., *Meister Eckhart, Lebenssituationen, Resedisutationen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1997, p. 193-204.

à la difficile formulation de cette présence de Dieu dans l'âme selon le mode de l'affectivité. Le *pathos* (nos affects) ne se superpose pas au *logos* (nos représentations), mais l'accompagne et l'oriente. Il en résulte que notre rapport à Dieu s'inscrit dans cette tonalité affective qui indique une disposition ontologique par laquelle l'Homme habite le monde en tant que créature « à l'image et à la ressemblance de Dieu<sup>22</sup> », capable de recevoir la grâce de Dieu et d'être transformé par elle. Il y va de tout l'homme, de son rapport à Dieu avec tout son être, y compris ses sens. Nous devenons ainsi capables de nous éprouver nous-mêmes comme Dieu nous éprouve. La force du *pathos* qui oriente le *logos* tient à sa capacité à se recevoir de Dieu, à « pâtir-Dieu » dit Eckhart (*Gottleiden*), c'est-à-dire à recevoir la vie surabondante de Dieu et par là de se sentir pleinement vivant. Vivre de la grâce de Dieu, en elle et par elle, serait alors, philosophiquement, un « se sentir ». L'affect de la pensée déterminerait ainsi tout acte de pensée. Après Aelred de Rielvaux (*Dialogue sur l'âme*, *Dialogus de anima*), et avant René Descartes (*Méditations métaphysiques*) et Michel Henry (*L'essence de la manifestation*), Maître Eckhart s'inscrit dans ce vécu d'expérience où le *pathos* oriente le *logos* : nous sentons notre pensée, nous l'éprouvons de telle sorte que notre lecture de l'Écriture s'en trouve radicalement modifiée (dans la *lectio divina*, le *pathos* devient ainsi le ressort de tout acte de *logos*). Cette part affective ne relève donc pas d'un *pathos* entendu comme une écriture subjective, mais elle tient à ce mode langagier où celui qui parle, parle sans s'habiter lui-même : il parle depuis un autre, le Tout Autre, c'est-à-dire depuis l'éternité. Dans cette approche, le *pathos* devient alors l'autre du *logos*. Il n'est pas cet « autre » hostile, et exclu, mais l'autre « prochain », l'ami, le compagnon de dialogue : la part incluse au *logos* : il devient un homologue. Sans perdre sa spécificité langagière, le *pathos* met donc sa différence au service d'une lecture de l'Écriture. Ce langage n'est alors plus cause de séparation, mais capacité d'inclusion, et par là, de fécondité du verbe. L'expérience en affects rejoint l'expérience en pensée dans l'expérience du monde et elle implique chez Eckhart une transformation du sujet, une résurrection, ou, pour le dire autrement une métamorphose de soi dans la Trinité. Ceci implique la nécessaire distinction entre l'empathie et la fusion affective.

On comprend donc que pour Maître Eckhart l'« amplification » doit se comprendre comme un accomplissement ou encore comme une actualisation. Du *logos* au *pathos* s'opère un renversement. Et c'est de lui que parle le Maître au *Sermon 71* quand il évoque la conversion de saint Paul : « Paul se releva de terre, et les yeux ouverts, il vit le néant<sup>23</sup> ». Pourquoi notre auteur dit-il que Paul voit « le néant » ? Que désigne ce « néant » ici ? Par cet exemple où se joue le paradoxe d'une présence invisible, Eckhart développe son langage excessif : il habite le paradoxe. En effet, il ne dit pas que Paul est devenu aveugle, ou qu'il n'a plus rien vu. Mais qu'il a vu « le néant ». Pourquoi une telle forme substantivée ? Que nous indique ce substantif ? Il semble que le prédicateur rhénan veuille insister sur la présence invisible de Dieu : l'ineffable de l'expérience qui se joue ici ne peut pas se traduire dans les mots du seul

22. Gn 1,26.

23. *Sermon 71*, JAH III, p. 75.

*logos*. Et c'est alors par l'usage du substantif « niht » (le néant) que Maître Eckhart tente d'approcher l'éternité de Dieu, la pureté de son essence divine : « Pour que Dieu soit vu, il faut que ce soit dans une lumière qui est Dieu lui-même<sup>24</sup>. »

L'expérience de l'ineffable implique de se départir des conventions langagières. Ce qui s'entendait ne peut plus s'entendre, ce qui se voyait ne se voit plus. Le néant est cette lumière surnaturelle qui vient éclairer la parole de l'Homme et la porter au-delà d'elle-même, c'est-à-dire la déplacer, la transporter vers une parole qui parle *depuis l'éternité*, depuis le fond intime de l'âme que Dieu inhabite. Dans cette perspective négative, tout l'être est transformé. Car cette lumière, dit Eckhart, « embrasse toutes les puissances de l'âme<sup>25</sup> ». Cette référence à la lumière connote une immédiateté, celle même de la pensée affectée : demeurer dans la lumière de Dieu revient ainsi à faire l'épreuve de soi dans la clarté de Dieu, et donc à se sentir soi-même dans la lumière de sa grâce incréée.

Pour dire cette expérience de conversion, Maître Eckhart use souvent d'une figure dans son œuvre allemande : celle de l'Homme noble. Qui est-il pour le prédicateur ? Il est celui qui revient « plus riche qu'il n'est sorti<sup>26</sup> ». Pourquoi ? D'où revient-il donc ? Et d'où lui vient sa richesse ? Eckhart envisage ces trois questions en partant de la péripécie du fils prodigue, dans l'Évangile de Luc<sup>27</sup>, et il les éclaire non seulement à la lumière du *logos* philosophique mais aussi à celle d'une épreuve sensible de la Présence de Dieu au plus intime de lui, d'un *pathos* de la proximité divine. Il s'agit donc pour l'Homme noble de consentir au *pathos* comme à un « pâtir-Dieu » : il y va d'un renoncement conscient à s'approprier Dieu sous la forme d'une catégorie de langage, d'en faire un concept. C'est ce que Maître Eckhart signifie dans la suite du *Sermon 15* :

« Nul ne peut être mon disciple à moins qu'il ne me suive », qu'il ne se soit laissé lui-même et n'ait rien gardé pour soi, et celui-là a toutes choses, car ne rien avoir, c'est avoir toutes choses. Mais se soumettre à Dieu avec son désir et son cœur, insérer absolument sa volonté dans la volonté de Dieu et ne pas porter son regard sur le créé : celui qui serait ainsi sorti de lui-même serait véritablement rendu à lui-même<sup>28</sup>.

L'Homme noble est ainsi accompli ou « véritablement rendu à lui-même », autrement dit à sa naissance éternelle en Dieu. Par suite, il peut parler depuis l'éternité. L'obéissance à Dieu n'est plus ici un acte de la volonté ou de la raison entendue comme un entendement (*Verstand*), mais relève d'un sentiment d'abandon à la Volonté de Dieu. Faut-il alors dire que cet « abandon » se refuse à la raison (*Vernunft*) ? C'est précisément du contraire qu'il s'agit chez Eckhart : son *logos* philosophique ne renonce ni à la pensée critique, ni à la recherche spéculative, mais il se laisse « excé-

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 76.

26. *Sermon 15*, JAH I, p. 139.

27. Lc 15,11-32.

28. *Sermon 15*, JAH I, p. 139. Cf. *Sermon 59*, JAH II, p. 194 : « Celui qui se renoncerait véritablement appartiendrait véritablement à Dieu et Dieu serait véritablement à lui, j'en suis aussi sûr que d'être un être humain. Pour cet Homme, il est aussi facile de laisser toutes choses qu'une lentille, et plus il a laissé, mieux cela vaut. »

der » par l'altérité d'un langage affectif qui, sans le court-circuiter, enrichit au contraire son interprétation comme son réseau de signifiés. Qu'est-ce à dire ? Pour nous, l'Homme noble apparaît comme étant celui qui est capable d'excès, c'est-à-dire comme étant celui qui se laisse aborder par ce qu'il n'est pas lui-même, par l'étranger d'un *autre* que lui-même. Et cette capacité de rencontrer l'altérité renouvelle sa dynamique spéculative par l'exigence d'un questionnement. Peut naître alors une autre manière d'être en rapport à l'Écriture : la raison (*Vernunft*) y dialogue avec la foi, dans la réciprocité d'une écoute cordiale, dans l'hospitalité d'un cœur ouvert au Cœur de Dieu. Pour le dire autrement, la prédication excessive d'Eckhart se laisse déborder par ce qu'elle n'est pas afin de mieux se laisser ajuster à l'Esprit de Dieu.

Si l'Homme noble consent à la grâce de Dieu, il le fait avec toute sa raison et tout son amour. Cette non-dualité rend compte de sa noblesse, c'est-à-dire de sa foi éclairée par la raison (*Vernunft*). Aussi peut-il être conformé à la Mère de Dieu à l'instant même où, dans le mystère de l'Annonciation, elle consent à l'enfantement de la Parole divine en elle. L'hospitalité de son cœur n'est pas une passivité inconsciente et mutique (elle dialogue avec l'Archange Gabriel), mais une liberté rendue possible par une vigile de l'esprit, par une raison éveillée. En effet, Marie accueille la parole depuis l'éternité, elle ne s'en approprie pas le sens, en l'enfermant dans une interprétation. Elle se laisse au contraire travailler par elle, et ainsi de l'aimer, de l'écouter avec son cœur. La réponse mariale n'est pas donc une résignation hébétée, mais un consentement libre, ouvert, philosophique en cela qu'il se laisse toucher : « Qu'il me soit fait selon Ta Parole. » L'intelligence du cœur de Marie, de son cœur immaculé, est celle d'une intériorisation en profondeur de cette Parole offerte. La Vierge a cette intelligence de reconnaître la transcendance de cette offrande, et se faire à son tour offrande en l'apportant aux hommes. C'est bien toute la richesse du dialogue entre raison et foi qui est mise en lumière dans le *Sermon 22*. Le « Oui » de Marie en constitue le point de convergence. Dans ce « oui » prononcé réside toute la noblesse de Marie, la maturité du fond de son être. Et ce « oui » n'a été possible que par une rencontre entre le *logos* et le *pathos* dans le cœur de Marie, c'est-à-dire dans son intelligence la plus profonde, la plus éveillée. On comprend ainsi pourquoi Eckhart use de la métaphore du goût à la fin de sa prédication :

Qu'est-ce qui fait qu'un mets n'a pas de goût pour nous ? La faute en est à l'absence de sel. Le sel est l'amour divin. Si nous avions l'amour divin, Dieu et toutes les œuvres que Dieu a accomplies auraient du goût pour nous et nous recevions de Dieu toutes choses et nous opérerions les mêmes œuvres que Dieu opère. Dans cette similitude nous sommes tous un seul Fils<sup>29</sup>.

Un *logos* sans *pathos* serait plat et insipide, sans relief ni nuances (il n'approcherait que le sens littéral du texte). Le rapport du *logos* au *pathos* devient un vecteur de prédication excessive chez le Maître, autrement dit un passage de la grâce divine, un opérateur d'enfantement :

Une femme dit à Notre-Seigneur : « Heureux le corps qui t'a porté ». Notre-Seigneur dit : « Non seulement est heureux le corps qui m'a porté ; heureux sont ceux qui entendent la

29. *Sermon 22*, JAH I, p. 195.

parole de Dieu et qui la gardent ». Dieu préfère être né spirituellement de chaque vierge, de chaque âme bonne, plutôt que d'être corporellement né de Marie. Il faut entendre par là que nous sommes un Fils unique que le Père a engendré éternellement<sup>30</sup>.

Le *pathos* vient accomplir le *logos* dans cette force du « oui » marial. Ce qui s'accomplit en elle est la capacité d'un manque, d'un désir de Dieu, qui la creuse et la creusant, l'ouvre en matrice d'éternité. Aussi est-elle pleine de grâce, et « plus riche » après la parole de l'Archange Gabriel : sa richesse n'est pas « objet » d'être, d'avoir ou de penser. Elle ne relève pas non plus de sa volonté. Elle est l'œuvre de la grâce divine en elle : aussi Marie est-elle comblée, pleine de grâce (*gratia plena*). Elle a laissé l'Esprit de Dieu descendre sur elle, et la couvrir de son ombre<sup>31</sup>. Elle ne l'a pas retenue, elle n'a pas cherché à savoir, à expliquer : dans le mystère de l'Annonciation, le *logos* se laisse rejoindre par le *pathos*, ouvrant ainsi l'espace d'un dialogue possible. L'Homme devient en quelque sorte ce locuteur de l'ineffable par la grâce d'une écoute obéissante, à l'instar de celle de la Vierge Marie qui, dans son « fiat », fait se rejoindre le temps et l'éternité, et ainsi devient pure capacité du Verbe : Vierge Mère. L'expérience de la naissance de Dieu dans l'âme indique ainsi cette richesse de l'Homme noble capable de porter la Parole et de l'enfanter, d'être un *adverbe* auprès du Verbe<sup>32</sup>. La métaphore de l'« adverbe » (*ad-verbum*) rejoint celle de la lumière (*lumen*), et par elle, celle d'une connaissance qui se donne par « ignorance », comme dans le brouillard, autrement dit du clair-obscur de notre langage qui passant le relais au « cœur », à l'affect, peut étendre ses capacités de connaissance :

« Comme une étoile du matin au milieu du brouillard. » Je considère le petit mot « quasi », c'est-à-dire « comme » ; à l'école, les enfants le nomment un adverbe. C'est ce que j'ai en vue dans tous mes sermons. Ce que l'on peut dire qui convienne le mieux, c'est Verbe et Vérité. Dieu s'est lui-même nommé Verbe. Saint Jean dit : « Au commencement était le Verbe », et il indique ainsi que l'on doit être un adverbe à côté du Verbe<sup>33</sup>.

Le *logos* humain est excédé par le *Logos* divin en cela que Celui-ci le précède et le transcende. Mais par l'Incarnation du Verbe, notre *logos* a part au sentiment intime de la présence divine : il n'est donc pas destitué de ses fonctions, mais il découvre une nouvelle manière d'appréhender le mystère divin par un langage affectif — qui est une autre forme d'intellection plus intuitive de Dieu. Lorsque Dieu se laisse éprouver par l'Homme, il donne à son *logos* la capacité d'intégrer le *pathos*. C'est le Christ Jésus qui rend possible un accord entre deux modes langagiers apparemment

30. *Ibid.*, p. 192. Cf. *ibid.*, p. 193 : « Hier une question fut posée à l'École entre de grands clercs. "Je m'étonne, dis-je, que l'Écriture ait une telle plénitude que personne ne puisse en pénétrer à fond le moindre petit mot." Et si vous me demandez, étant donné que je suis un Fils unique que le Père céleste a engendré éternellement, si j'ai été éternellement Fils en Dieu, je réponds oui et non oui, un Fils selon que le Père m'a éternellement engendré, non pas Fils du fait que je n'étais pas engendré. »

31. *Sermon 22*, JAH I, p. 191. « Ce mot que j'ai dit en latin est écrit dans le saint Évangile et signifie : "Je te salue, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi !" L'Esprit Saint descendra d'en haut, du trône le plus élevé et viendra en toi depuis la lumière du Père éternel. Il faut ici comprendre trois choses. En premier lieu : l'infériorité de la nature de l'ange. En second lieu : il se reconnaissait indigne de nommer la Mère de Dieu. En troisième lieu : il s'adressait non seulement à elle, mais à une très grande multitude : à chaque âme bonne qui désire Dieu. »

32. *Sermon 9*, JAH I, p. 104.

33. *Ibid.*

incompatibles : il relie la puissance des représentations mentales (*logos*) à la force de l'affect (*pathos*).

Cette posture éthique de l'adverbe rejoint celle de l'Homme noble dont l'âme se perçoit en train de (se) penser : il se situe ainsi dans le temps depuis l'éternité. Le « sentir » (*pathos*) s'inscrit ici comme une épreuve de soi en Dieu, comme nous le disions plus haut. Il s'agit alors de « se voir avec l'œil même de Dieu », affirme Maître Eckhart au *Sermon 12*, jusqu'à ce que « l'œil de Dieu et l'œil de l'homme soient un seul œil ». Le lecteur doit comprendre ici « voir » au sens de percevoir, et « percevoir » non seulement au sens de connaître mais aussi d'aimer. Qu'est-ce à dire ? Loin de se détacher du *pathos*, le *logos* se consacre lui-même comme le lieu d'une adhésion de soi par soi dans sa propre épreuve subjective en même temps que mystique. Donc, chez Maître Eckhart, on ne pense pas d'un côté, pour éprouver de l'autre, mais la pensée devient elle-même une épreuve ou le mode de l'affect (*pathos*) par excellence : « L'œil dans lequel je vois Dieu est l'œil même dans lequel Dieu me voit : mon œil et l'œil de Dieu ne sont qu'un œil, et une vision, et une connaissance, et un amour<sup>34</sup>. » Le champ lexical de la vision, qui rejoint celui de la lumière dans la prédication d'Eckhart, exprime l'unité de l'Homme en Dieu. À la suite de Dietrich de Freiberg, quand Maître Eckhart parle d'un « quelque chose dans l'âme de si apparenté à Dieu que c'est un et non uni<sup>35</sup> », il entend le « fond de l'âme ». C'est pourquoi l'âme doit s'élever sans cesse dans l'opération spirituelle, ne jamais se reposer avant d'être allée tout droit vers Dieu et de l'avoir touché dans son fond, c'est-à-dire dans sa nature même. Car le motif ultime de l'Incarnation de Dieu dans le monde, dans l'histoire des hommes et que Dieu naisse dans l'âme de chaque croyant : « Que cette naissance ait lieu en moi, tout dépend de cela<sup>36</sup> ». En ce fond sans fond, pureté et clarté vont de pair ; aucune distinction ne vient s'opposer à l'unité : l'être y est entièrement lumineux, car il est tout entier dans la lumière de la grâce divine :

La plus grande perfection, c'est que l'homme extérieur soit totalement maintenu. Il l'est, du fait que l'être personnel [du Christ] lui prête son suppôt, tout comme l'humanité et la divinité sont un seul être personnel dans le Christ. Ainsi, en lui, je possède le suppôt de son être personnel ; je deviens moi-même cet être personnel, niant totalement la compréhension que [en dehors de lui] je puisse avoir de moi-même. De cette façon je suis spirituellement « un » selon mon [propre] fond, tout comme le fond [divin] est « un »<sup>37</sup>.

## 2. Consentir au *pathos*

L'Homme noble n'a plus cherché à avoir *quelque chose*, ni à être *quelqu'un*. Mais il s'est laissé visiter par le Verbe divin. Cette « visitation » ne signifie pas de quitter sa condition humaine, mais au contraire de la vivre en plénitude, authentiquement, au plus intime de soi. Il s'agit donc pour lui de ne pas rejeter son incarnation,

34. *Sermon 12*, JAH I, p. 122-123.

35. *Ibid.*, p. 122.

36. *Sermon 101*, Arfuyen, p. 35.

37. *Sermon 67*, JAH III, p. 50.

mais de consentir à elle, et avec elle, d'accueillir la part affective de soi pour la laisser être transformée par la grâce :

Un Homme doué d'intellect est celui qui se comprend lui-même intellectuellement et qui est en lui-même détaché de toute matière et de toute forme. Plus il est détaché de toutes choses et tourné en lui-même, plus il connaît clairement et intellectuellement toutes choses en lui-même, sans se tourner vers l'extérieur, et plus il est un Homme<sup>38</sup>.

La richesse de l'Homme noble est de vivre cette expérience de déprise langagière, celle même où le *logos* n'est plus clos en ses catégories, mais ouvert à l'infini d'un possible surnaturel : il est orienté vers la lumière de la grâce. Le *pathos* ne révèle donc pas l'expression d'une affectivité personnelle, ni même le discours d'une expérience mystique singulière, mais l'épreuve d'un dessaisissement du verbe humain par le Verbe divin. Cette désorientation du langage logique par le langage figuré, métaphorique, s'il désarçonne d'emblée le lecteur, lui ouvre aussi la voie d'une nouvelle interprétation : l'approche n'y est plus subjective, ni même objective ; elle se détache de toute description, de toute explication, de toute information circonstanciée. Pour le dire autrement, la raison lâche prise ; elle laisse venir à elle l'autre part d'elle-même : une parole qui vient de plus loin qu'elle-même — une Parole qui la devance et la précède, une Parole principielle — le Verbe de Dieu qui se fait chair en notre chair.

Du *logos* au *pathos*, il n'y a donc ni séparation ni clivage, mais il s'établit entre eux comme un écart, une distance, un entre-deux où se déploie un langage mystique qui, en se situant aux confins du mystère de l'Incréé, parle *autrement* de Dieu, et se situe *autrement* devant Lui : non pas en cherchant à le contenir dans le *logos*, mais en le contemplant, en l'adorant, en se tenant sur le seuil. La théologie négative de Maître Eckhart s'ancre dans cet « entre-deux » où le *logos* approfondit son langage sur Dieu en faisant place à la prière, à l'écoute attentive de la Parole divine :

Si la connaissance de Dieu a lieu dans cette lumière, elle doit être assurée et enfermée en elle-même sans intervention d'aucune chose créée. Alors nous connaissons la vie éternelle sans aucune médiation<sup>39</sup>.

L'absence de « médiation » nous conduit ici aux limites du *logos* qui ne connaît que par médiations. Les catégories philosophiques se trouvent ici assumées par une connaissance affective de Dieu « sans intervention d'aucune chose créée », autrement dit par grâce. Cette connaissance échappe à la méthode dialectique et relève d'une expérience mémorielle, comme le signifie Maître Eckhart au troisième point de son programme de prédication : « Que l'on se souvienne de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme afin que l'Homme parvienne ainsi merveilleusement jusqu'à Dieu<sup>40</sup>. » Or quelle est la nature de ce souvenir ? En quoi l'injonction porte en elle l'acte d'une inversion dès lors qu'il s'agit de ne plus se souvenir selon le temps, ou encore selon l'ordre d'une mémoire affective, mais bien selon l'éternité ? La remé-

38. *Sermon 15*, JAH I, p. 141.

39. *Sermon 71*, JAH III, p. 79.

40. *Sermon 53*, JAH II, p. 151. *Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleget, daz der mensche dâ mite kome in eine wunder ze gote* (DW 2, p. 528-529).

moration dont il est ici question n'est pas la réminiscence (*anamnèsis*) que Platon évoque dans le *Ménon*<sup>41</sup>. Pour le philosophe grec, le passage de la multiplicité à l'unité se réalise par un *logismos* identifié à une *anamnèsis*<sup>42</sup> ; il décrit un processus de remontée de l'esprit vers les Formes intelligibles et ce processus s'assimile à la dialectique. Si nous avons perdu en naissant la connaissance acquise avant notre incarnation, la dialectique est la méthode qui nous permet de nous ressouvenir. Il s'agit d'atteindre quelque chose comme une réalité suprême par la voie discursive des médiations, en passant par l'art de questionner et de répondre. Si, comme Augustin au livre X des *Confessions*, Eckhart part de la réminiscence platonicienne et en développe une approche chrétienne, sa lecture s'appuie sur l'Évangile de Jean. Le *Logos* dont il est ici question est celui qui s'incarne dans la chair. Il ne s'agit donc plus de se ressouvenir de Formes intelligibles, mais de ce *Logos* divin, par une communion corps et âme. Cette communion est charnelle pour Eckhart non pas au sens temporel, mais éternel : elle est chair déjà transfigurée. Ce souvenir de la grande noblesse que Dieu a mise dans l'âme est donc une réminiscence de cœur et d'esprit, une conscience en même temps qu'une action de grâce. Car reconnaître sa noblesse, sa dignité d'Homme, c'est louer ce Principe divin du *Logos* incarné, et par Lui, parvenir « merveilleusement » jusqu'à Dieu, c'est-à-dire par grâce, surnaturellement. L'approche eckhartienne fait place au *pathos* dans le *logos* en cela qu'elle part de l'Incarnation du Verbe divin, et par elle, rejoint l'intelligence de l'Homme « à l'image de Dieu » (Gn 1,26). Maître Eckhart inscrit une relation intime entre l'Homme et Dieu, une correspondance où l'Homme est appelé à participer corps et âme à cette Présence divine qui l'appelle, depuis l'abîme de l'âme, à revenir à Elle, et à y demeurer. Le *logos* philosophique reste ainsi incomplet sans le *pathos*. Mais en quel sens peut-on dire que le *pathos* vient compléter le *logos* ? Qu'est-ce donc qui justifie ce « complément » ? Et pourquoi, dans la philosophie d'Eckhart, le *logos* reste-t-il incomplet sans le *pathos* ?

Le *pathos* ouvre le *logos* à une autre dimension de lui-même : une dimension expérientielle. Il ne s'agit plus seulement pour le *logos* de se représenter Dieu mais de le sentir. Et ce « sentir » est un « pâtir-Dieu » chez Maître Eckhart comme nous l'avons dit plus haut. Le *logos* ainsi complété par le *pathos* va passer du mode de la représentation mentale où il pose une objectivité, au mode du « pâtir-Dieu » où il se laisse affecter et transformer par une présence autre que lui et laisse ainsi Dieu être Dieu en lui. Avec le *pathos*, le *logos* change en quelque sorte de posture et d'orientation, et par ce changement, se complète et s'approfondit : la pensée spéculative du philosophe ne se limite plus au discours sur Dieu, mais elle fait l'épreuve de Sa présence. Dans et par le *pathos*, le *logos* peut faire l'expérience de l'immanence du Dieu

41. PLATON, *Ménon* 80e-81e, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1940. « En effet, le fait de chercher (*zêtein*) et le fait d'apprendre (*manthanein*) ne sont, au total, que réminiscence (*anamnèsis*) » (81d). Cf. *Phédon* 75c : « Ainsi, n'est-ce pas ? puisque nous avons acquis cette connaissance avant de naître, et que nous en disposons à la naissance, nous connaissons avant de naître, et aussitôt nés » (trad. L. Robin). Dans le *Phédon*, Platon fait un usage différent de la réminiscence que dans le *Ménon* : en reliant la réminiscence aux formes intelligibles pour prouver l'immortalité de l'âme.

42. *Phédon* 249b, trad. L. Robin.

transcendant elle fait l'expérience d'une immanence divine : il peut ainsi se laisser toucher par le Verbe de Dieu. Par le *pathos*, le *logos* devient ainsi capable d'entrer en dialogue avec Dieu, et dans ce dialogue, de se laisser métamorphoser, transformer par lui. Qu'est-ce à dire ?

Il s'agit d'éprouver Dieu comme Personne et non comme Idée : il s'agit donc de l'éprouver comme ce Prochain au plus intime de soi, et qui par sa Présence transcendante, nous permet d'expérimenter une autre identité, par une mémoire affective. L'identité n'est donc pas perdue, ou anéantie, elle est au contraire maintenue. Le *pathos* eckhartien n'est pas anonyme, mais il relève d'une expérience singulière et personnelle. Et celle-ci est riche d'une promesse : celle de « parvenir merveilleusement jusqu'à Dieu » comme nous l'avons dit plus haut. Mais qu'est-ce que cela peut signifier au juste puisque l'itinéraire ne relève pas du rationnel mais du « merveilleux » ? Comment appréhender l'emploi de cet adjectif par Eckhart ?

Ce que le *logos* ne peut comprendre, la foi peut le vivre, car cette vertu est théologale : elle est donnée par grâce. L'homme ne l'acquiert pas, il la reçoit de Dieu lui-même. Aussi peut-il entrer dans cette présence intime à lui-même et à Dieu où le « merveilleux » libère l'homme de ses représentations, où la grâce unit le *logos* humain au *Logos* divin :

Si tu pouvais t'anéantir toi-même un instant, et je dis même plus brièvement qu'un instant, tout ce que c'est en soi-même t'appartiendrait en propre. Tout le temps que tu prêtes encore tant soit peu d'attention à toi-même ou à quelque chose, tu sais aussi peu ce qu'est Dieu que ma bouche sait ce qu'est la couleur et que mon œil sait ce qu'est le goût : tu sais aussi peu, tu connais aussi peu ce qu'est Dieu<sup>43</sup>.

Le *pathos* n'est plus ce qui empêche le *logos*, mais ce qui l'accomplit. En effet, il ne s'accomplit pas seulement par la voie de la raison naturelle mais bien par celle de la Vérité surnaturelle, de la grâce divine : il y va d'une expérience où l'homme est « affecté » en cela qu'il est « déifié » par la grâce. Pour Eckhart, celui qui s'attache à Dieu en se détachant de lui-même, ne voit pas sa personnalité « disparaître », mais se métamorphoser : devenant par grâce ce que Dieu est par nature, il forme avec Dieu « un seul esprit<sup>44</sup> ». Il est transformé corps et âme, pour ainsi dire tout entier, dans les sentiments de Dieu lui-même. Et quoique Dieu soit impassible, il n'est pas incapable de compatir, Lui dont le propre est d'être miséricordieux, d'avoir toujours pitié et de pardonner. L'élan mystique introduit une césure qui parachève le langage en ses deux versants (*logos* et *pathos*), et rend possible le dialogue entre raison et foi, et par lui le rapport fécond entre la connaissance et l'amour :

Deux valent mieux qu'un, car la connaissance porte en soi l'amour. L'amour s'éprend de la bonté et s'attache fortement à elle, et dans l'amour, je suis attaché « à la porte » et l'amour serait aveugle si la connaissance n'existait pas. Une pierre a aussi de l'amour et son amour cherche le fond. Si je reste attaché à la bonté dans la première diffusion et si je saisis Dieu là où il est bon, je saisis « la porte », mais je ne saisis pas Dieu. C'est pourquoi la connaissance est préférable, car elle conduit l'amour. Mais l'amour éveille le désir,

43. *Sermon* 28, JAH I, p. 233-234.

44. 1 Co 6,17.

l'avidité. La connaissance n'ajoute pas une seule pensée, au contraire, elle sépare, elle se détache, court en avant, elle touche Dieu dans sa nudité et le saisit uniquement dans son être<sup>45</sup>.

Il faut donc « plus » à la connaissance pour atteindre le « fond », la profondeur de l'intime divin. Ce « plus » est un don, un « surcroît », c'est la grâce de la vertu théologale de l'Amour (*caritas*). Sans elle, nous restons à l'être, alors même qu'il faut aller au cœur. L'exigence de percer la coque pour aller au fruit porte en elle l'exigence d'une intelligence du cœur, d'une écoute approfondie de la Parole divine. Et celle-ci ne peut réellement s'accomplir dans la chambre secrète de son propre cœur :

« Seigneur, il convient à ton temple » dans lequel on te loue, « d'être saint » et d'être une maison de prière « dans la longueur des jours ». Je ne parle pas des jours d'ici-bas. Quand je dis « longueur sans longueur », c'est « la » longueur ; « largeur sans largeur », c'est « la » largeur. Quand je dis « tout le temps », je veux dire au-dessus du temps. Plus encore : tout à fait au-dessus d'ici-bas, comme je l'ai dit précédemment, là où il n'y a ni « ici » ni « maintenant »<sup>46</sup>.

Consentir au *pathos* c'est donc laisser place à une mémoire affective d'une autre sorte : une mémoire capable de se souvenir à chaque instant de la présence incréée de Dieu. De cette mémoire affective et par elle, nous pouvons alors dire avec Eckhart que l'Homme est « cause de lui-même<sup>47</sup> » en tant qu'il est celui qu'il est selon son être éternel, et non pas selon son devenir qui est temporel :

C'est pourquoi je suis non-né et selon mon mode non-né, je ne puis jamais mourir. Selon mon mode non-né, j'ai été éternellement et je suis maintenant et je dois demeurer éternellement. Ce que je suis selon ma naissance doit mourir et être anéanti, car c'est mortel, c'est pourquoi cela doit se corrompre avec le temps. Dans ma naissance éternelle toutes choses naquirent et je fus cause de moi-même et de toutes choses<sup>48</sup>.

Comment faut-il entendre cette « non-naissance » ? Que désigne-t-elle ? Comment l'usage de la négation conduit-il Maître Eckhart aux limites de la parole ? Quand « Paul se releva de terre et vit le néant », il se connut comme Dieu le connaît de toute éternité — autrement dit selon son « mode non-né » (*ungeboren*). Mais ce « mode » qui ne relève plus du seul *logos*, mais du sentiment, vient ici déconstruire les modes d'appréhension traditionnels du langage humain, et nous découvre un rayon de Vérité éternelle — non plus sur le mode d'une connaissance claire et distincte, d'une certitude, mais sur le mode de la foi. Ce mode de connaissance touche ici une mémoire humaine qui n'est pas de l'ordre d'un passé historique, mais qui relève d'une « préhistoire » en Dieu, autrement dit d'une enfance spirituelle où toutes les facultés de l'Homme étaient comme récapitulées dans le Verbe de Dieu. En cette non-naissance l'Homme était pleinement ce qu'il recevait : il n'y avait pas de diffractio, ou encore d'écart ou de séparation. Tout se passe comme si en cette origine

45. *Sermon 19*, JAH I, p. 166-167.

46. *Ibid.*, p. 167. Cf. *Sermon 38*, JAH II, p. 49-50 : « À l'âme dans laquelle Dieu doit naître le temps doit échapper et elle doit échapper au temps et elle doit prendre son essor et doit demeurer dans la contemplation de cette richesse de Dieu : là est l'ampleur sans ampleur et la largeur sans largeur ; l'âme connaît là toutes choses et elle les connaît parfaitement. »

47. *Sermon 52*, JAH II, p. 148.

48. *Ibid.*, p. 148-149.

éternelle, ramenés à un point, à un instant, l'Homme et Dieu ne formaient qu'« un ». Ici l'intimité est telle que pour en parler Maître Eckhart a recours à la négation comme il l'avait fait au *Sermon 71* pour parler de la lumière incréée de Dieu (*lux*).

Ce sentiment intérieur de Dieu, notre mémoire de l'immémorial, se déploie sur un fond négatif, et signifie ainsi que ce qui nous fait parler, essentiellement, relève d'une expérience de la Présence de Dieu en nous, d'une épreuve du cœur, de l'affect. En parlant depuis l'éternité, l'Homme ose ce langage du cœur, cette adresse directe, affective, au cœur de Dieu : c'est de l'ordre d'un cri, d'un psaume, d'un poème. Cela n'est donc pas à entendre depuis le temps, mais bien depuis l'éternité. La connaissance apparaît alors antéprédicative puisqu'elle ne se signifie pas « logiquement » mais s'éprouve affectivement : « Où donc t'ai-je trouvé pour te connaître, sinon en toi au-dessus de moi (*nisi in te supra me*)<sup>49</sup> ? » C'est par l'expérience affective du « in te supra me » que le *logos* se laisse excéder, par l'épreuve intime de Dieu, par le « pâtir » du *pathos* qui rend l'esprit de l'Homme *hospitalier* et non plus *propriétaire*, parce qu'il pense, parle, depuis un *Autre* que lui-même : si la parole de Dieu renverse notre langage, si « rien ne lui est impossible<sup>50</sup> », c'est parce qu'elle est éternelle et transcende ainsi le temps et l'espace. L'excès tient ici du « merveilleux » (c'est-à-dire du miraculeux, du surnaturel). Le langage du « cœur de chair », le langage de « l'amour » (*caritas*), est donc celui même de Dieu qui passe par la voix de l'Homme. De la même manière que Jean-Baptiste est cette voix qui crie dans le désert et annonce le Verbe qui « baptise dans l'Esprit Saint et le feu<sup>51</sup> »,

Dieu opère cette œuvre dans le plus intime de l'âme et si secrètement que ni ange ni saint n'en sait rien et l'âme elle-même n'y peut rien faire que de la subir, c'est l'affaire de Dieu seul<sup>52</sup>.

Elle n'est pas anonyme, mais singulière, personnelle. Comme Nathanaël, Philippe, André, et les apôtres, nous sommes connus et aimés en tant que nous-mêmes, singulièrement<sup>53</sup>, et c'est en cette singularité assumée que nous rencontrons l'Unique Parole du Père : le Christ Jésus. Car c'est bien Lui qui nous a aimés le premier<sup>54</sup>. L'hospitalité humaine rejoint ainsi l'hospitalité divine dans ce double mystère de Noël et de Pâques qui structurent l'œuvre latine et l'œuvre allemande d'Eckhart. C'est dans l'écart que la proximité peut surgir. En effet, la distance rend possible cette proximité : c'est en faisant place à Dieu en lui-même que l'homme peut éprouver sa présence et se laisser transformer par lui. Maître Eckhart le formulera dans le concept du détachement, laissant ainsi entendre le travail de la négation au cœur de la langue.

49. AUGUSTIN, *Confessions* X, 26, 37.

50. Lc 1,37.

51. Jn 1,23.

52. *Sermon 31*, JAH I, p. 9.

53. Jn 1,45-51. « Avant que Philippe t'appelle, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu. »

54. « C'est moi qui vous ai choisis et établis afin que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure » (Jn 15,16-17).

Comme le *logos* se laisse transformer par le *pathos*, celui-ci est à son tour métamorphosé par le *logos* : l'affection humaine de l'homme transformée par le *Logos* divin devient ainsi « compassion » ; la conversion du cœur de l'Homme loin d'être une occultation de l'humanité, en est une révélation, elle devient le lieu délibéré d'une dépendance — d'autant plus humaine qu'elle est aussi charnelle, et d'autant plus charnelle qu'elle ne fuit pas directement le spirituel. Car en liant affectivité et spiritualité, Maître Eckhart nous montre qu'on peut se sentir vivre et joindre expérience et empathie. Encore faut-il y faire preuve de liberté, entendue comme ouverture, consentement : pas plus que l'homme ne choisit même de souffrir de sa souffrance, pas davantage il ne décide de vivre de Dieu ou d'entrer « en » Lui. L'empathie comme « transfert d'affects » (*pathos*) se reçoit librement plus qu'il ne se décide : l'Homme comme ouverture devient ainsi une hospitalité cordiale à l'amour divin.

Grâce et liberté se répondent l'une l'autre dans le dialogue entre *logos* et *pathos* où l'un et l'autre se laissent mutuellement métamorphoser. Aussi l'appel de la liberté par la grâce est-il une réponse ou une orientation vers l'autre, une charité où l'Homme capable de Dieu et consentant à la grâce de l'Esprit Saint, reçoit et agit en même temps, en cela qu'il fait tout pour se maintenir dans une telle ouverture. La liberté revient donc moins à décider entre des contraires qu'à maintenir cette apérité originelle dans laquelle nous avons été créés, coopérant au salut auquel nous sommes destinés. En se défaisant paradoxalement de soi, et même du soi, le croyant se révèle à soi : en ouvrant son *logos* au *pathos*, et réciproquement, il « sent » ou « consent » autrement. Se laissant déconstruire par la grâce, il se laisse en même temps, par elle, entièrement renouveler.

### 3. La mémoire affective

Par ce langage du cœur, Maître Eckhart rejoint l'expérience qu'Augustin rapporte au livre X de ses *Confessions*. S'adressant à Dieu, l'évêque d'Hippone affirme :

Et parfois, Tu me fais entrer dans un sentiment tout à fait extraordinaire au fond de moi, jusqu'à je ne sais quelle douceur qui, si elle devient parfaite en moi, sera je ne sais quoi que cette vie ne sera pas<sup>55</sup>.

C'est bien ce « je ne sais que cette vie ne sera pas » (*nescio quid erit, quod vita ista non erit*) que le langage de l'affect tente d'aborder au travers d'une langue approximative, d'un verbe qui tâtonne, se cherche, et finalement renonce à dire ce que c'est (*nescio*), à objectiver (*quod vita ista non erit*), et donc à s'approprier. S'il est ici question d'un « je » dans cet extrait des *Confessions*, il ne renvoie pas à un *ego* propriétaire de son verbe, mais il est ce « je » inhabité dont Paul parlait déjà dans son épître aux Galates : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi<sup>56</sup>. »

Comme Eckhart après lui, Augustin évoque une expérience affective qui le dépasse, car elle ne relève pas du temps : « Quand il est introduit par la grâce divine à ce sentiment extraordinaire au fond de lui jusqu'à je ne sais quelle douceur » (*intro-*

55. AUGUSTIN, *Confessions*, Livre X, 11, 65, BA 14, Paris, Études augustiniennes, 1996, p. 259.

56. Ga 2,20.

*mittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem*). À y regarder de plus près, on s'aperçoit que saint Augustin dissocie le sentiment éprouvé en cet état d'existence, de l'état affectif antérieur à ce temps d'existence. L'état affectif de l'esprit est ici traversé par une antériorité qui ne le laisse pas « sans parole », ou mutique, mais réduit sa parole à une approximation, à un tâtonnement comme l'indique la répétition du *nescio* (« je ne sais quoi »). Aussi, au livre X des *Confessions*, c'est bien la remémoration d'un immémorial (entendu comme la présence éternelle de Dieu, « commencement sans commencement » ou Principe incréé) qui relève d'un souvenir affectif ancré dans l'éternité divine. Si Dieu est présent à nous, selon une mémoire affective et temporelle, c'est parce que, plus fondamentalement, il habite notre mémoire éternelle : un lieu sans lieu de la mémoire, car sa présence se fait selon un mode qui échappe à toute localisation<sup>57</sup>.

Dieu n'est donc saisi comme tel qu'au moment où l'esprit prend conscience de sa transcendance. Dès lors l'ubiquité divine, selon cette transcendance, oblige à dépasser toute localisation quand il s'agit de déterminer son immanence dans l'âme. L'Homme s'approche de Dieu ou s'en éloigne ; mais ni cette proximité, ni cet éloignement, ne relèvent de la catégorie du lieu (*nusquam locus* dit saint Augustin). Au cœur de la langue, la perception de la vérité divine suppose un ajustement du *logos* : elle est non seulement conditionnée par l'attention de l'intelligence, mais encore par l'accord de l'affect à la présence divine. La coprésence de l'Homme et de Dieu suppose la participation du *logos* et du *pathos*, selon des modalités distinctes, certes, comme nous l'avons vu plus haut, mais dans une correspondance qui vise à laisser œuvrer l'Esprit de Dieu dans l'Homme afin de redresser l'intention charnelle des sens et de les redresser en sens spirituels. L'expérience singulière de l'affect rejoint celle de l'esprit coextensif au Verbe éternel. Le *logos* porté, ouvert, insufflé par le *pathos*, se reçoit entièrement du *Logos* incréé : il entre dans l'intimité d'un dialogue avec la Parole divine, dans un cœur à cœur avec le Fils de Dieu. Il ne s'agit donc pas de refuser la philosophie, son *logos*, mais bien de l'ouvrir à la lumière de la grâce : cette ouverture relève d'un déplacement. Il s'agit de *partir de* l'éternité et non pas du temps, de se placer à partir du fond trinitaire, depuis le « cœur » de Dieu, afin de laisser advenir un *langage du cœur*. L'intelligence humaine inhabitée devient ainsi le creuset d'une parole qui se dessaisit des certitudes et des croyances, des images comme des concepts, pour écouter « une voix de fin silence<sup>58</sup> ».

L'expérience affective de l'intime présence de Dieu dans l'âme ne court-circuite pas la raison, mais l'accomplit par l'épreuve d'un « passage » vers le sentiment d'être éternel, « non né » dit Eckhart au *Sermon 52* : le *logos* accompli par le *pathos* permet à l'homme de développer un autre mode d'intelligence, plus « hospitalière », plus « féminine ». Elle n'est cependant pas incompatible avec la virilité du verbe spécula-

57. Cf. AUGUSTIN, *Confessions* X, 25, 37 : « [...] Toi, inaccessible au changement, Tu demeures au-dessus de tout. Et tu as daigné habiter dans ma mémoire, depuis le jour où je t'ai connu. Mais pourquoi suis-je à chercher quel lieu tu habites, comme si vraiment il y avait là des lieux (*quasi vero loca ibi sint*) ? Tu habites certainement en elle, puisque je me souviens de toi depuis le jour où je t'ai connu (*quoniam tui memini, ex quo te didici*) ; et c'est en elle que je te trouve, quand j'évoque ton souvenir » (BA 14, p. 206-207).

58. I R 19,18.

tif ; elle vient au contraire le nourrir de l'intérieur, et lui donner toute sa mesure philosophique qui est celle du cœur capable de sentir l'inouï, l'arrière-fond inexploré du concept. Pour le dire autrement, le philosophe se fait poète dès lors qu'il laisse place à ce langage affectif, y consent, et par lui, ouvre une mémoire enfouie au plus intime de son âme : une mémoire qui le relie à sa « non-naissance ». Tenter d'exprimer l'ineffable de Dieu ce n'est pas renoncer à la philosophie, mais c'est l'enrichir en la rendant capable de « pâtir » le Verbe, et dans ce « pâtir » (*Gottleiden*), de parler depuis une autorité qui la transcende, et d'être ainsi rendu capable de parler selon la grâce un langage du cœur (*Gottlieben*) : aimer Dieu c'est d'abord se laisser aimer par Lui, et ainsi rejoindre l'image de la Trinité en nous :

en cette image l'âme « se souvient d'elle-même (*meminit sui*), se comprend elle-même et s'aime elle-même. » Mais proprement « ce qui fait qu'elle est image, c'est qu'elle est une capacité de Dieu (*ejus capax*), qu'elle peut participer à Dieu<sup>59</sup>. » Si donc la Trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime, mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer Celui par lequel elle a été créée<sup>60</sup>.

À la parole des *Confessions*, ces considérations donnent sa plénitude de sens : ce qu'il y a de plus intime en l'esprit est de pouvoir se tourner vers ce qui le dépasse : la vérité du *logos* est dans son excès. C'est pourquoi l'altérité de Dieu s'inscrit inoubliablement au cœur de notre intimité. Et cette mémoire de Dieu qui fonde notre être même est pourtant par essence inadéquate à ce dont elle se souvient, sans coïncidence avec lui. Elle ne peut s'en souvenir pleinement ni totalement, elle ne peut faire qu'il lui devienne présent comme il est présent à lui-même. Elle n'est pas le lieu de la parousie. L'excès de l'inoubliable est rigoureusement manifeste en notre mémoire même. Qu'il faille excéder le *logos* pour entendre ce qu'il est, c'est bien là tout l'enjeu métaphysique et éthique de son rapport au *pathos*, et de son approfondissement par lui. Qu'est-ce à dire ?

L'expérience du rapport du *pathos* au *logos* n'est autre que l'épreuve de la foi. Maître Eckhart en parle en usant d'une métaphore : celle d'une percée (*Durchbruch*) comme s'il voulait dire par elle la nécessité de traverser les sens, de ne pas s'y arrêter. La percée qui n'est pas sans évoquer les étapes de la *lectio divina* monastique, et ainsi la nécessité de se laisser toujours déplacer par l'Esprit de Dieu, de renoncer à ses représentations, pour se laisser conduire jusqu'au sens mystique, jusqu'à la naissance du Verbe dans l'âme. Eckhart le signifie dans le *Sermon 52*, en disant que la percée le libère de sa volonté (*wille / voluntas*) comme de la volonté de Dieu :

Mais dans la percée où je suis libéré de ma propre volonté et de la volonté de Dieu et de toutes ses œuvres et de Dieu lui-même, je suis au-dessus de toutes les créatures et ne suis ni « Dieu » ni créature, mais je suis plutôt ce que j'étais et ce que je dois rester maintenant et à jamais. Là je reçois une impulsion qui doit m'emporter au-dessus de tous les anges. Dans cette impulsion, je reçois une richesse telle que Dieu ne peut pas me suffire selon tout ce qu'il est « Dieu » et selon toutes ses œuvres divines<sup>61</sup>.

59. AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV, VIII, 11, p. 375.

60. *Ibid.*, XII, 15, p. 387.

61. *Sermon 52*, JAH II, p. 149.

Le mot « impulsion » nous laisse ainsi envisager que l'Homme n'accède pas à Dieu par ses propres forces, par son propre pouvoir d'intellection. Ce « pouvoir » doit se laisser convertir par la grâce, et se laisser par elle désarmer. L'impulsion de Dieu permet à Maître Eckhart de réaliser une percée, et ainsi d'excéder le *logos*. Parler à partir de l'éternité n'est donc rien d'autre que de parler depuis le cœur de Dieu, depuis la source de sa miséricorde infinie. La parole se reçoit et ne se prend pas. En tant qu'« adverbe », l'Homme peut ainsi se reconnaître « fils » par grâce, et donc capable de parler comme son Père, de porter sa parole et de l'enfanter<sup>62</sup>. Par cette percée, l'Homme s'éprouve lui-même depuis l'éternité, depuis sa condition de fils dans le Fils : il est devenu un « autre Christ » (*alter Christus*) par grâce, et dans cette ressemblance, un autre langage peut naître — un langage où le locuteur n'est plus sûr de rien, mais où il croit. La foi en Dieu permet le dialogue fécond entre *pathos* et *logos*, car la condition filiale de l'Homme, selon la grâce, dans le temps, rejoint son identité éternelle :

Hier une question fut posée à l'École entre de grands clercs. « Je m'étonne, dis-je, que l'Écriture ait une telle plénitude que personne ne puisse en pénétrer à fond le moindre petit mot. » Et si vous me demandez, étant donné que je suis un Fils unique que le Père céleste a engendré éternellement, si j'ai été éternellement Fils en Dieu, je réponds oui et non oui, un Fils selon que le Père m'a éternellement engendré, non pas Fils du fait que je n'étais pas engendré<sup>63</sup>.

Si Maître Eckhart peut répondre à la fois *oui* et *non* à cette question de savoir s'il est « un Fils unique que le Père céleste a engendré éternellement », et tenir en cela une position paradoxale, c'est que son *logos* se laisse excéder par une épreuve intime de Dieu au fond de lui. Devant l'ineffable d'une telle expérience, les outils de la langue philosophique apparaissent insuffisants, et il est nécessaire de percer dans l'armature conceptuelle pour laisser passer ce que nous pourrions appeler maintenant le langage du cœur, du « cœur de chair<sup>64</sup> », c'est-à-dire d'un cœur incarné, vulnérable, d'un cœur humain éprouvé, blessé, à l'image du cœur transpercé du Christ.

C'est de cette blessure (au sens affectif), ou de cette « percée » (au sens spéculatif) que peut naître l'expression de l'ineffable. Car pour lire les Écritures avec intelligence, il s'agit bien de laisser son intelligence rationnelle être éclairée par la lumière de l'Esprit divin, autrement dit par son amour, et ainsi accepter de se laisser toucher au cœur, de revenir à Dieu de tout son cœur<sup>65</sup>. C'est en cet amour miséricordieux de Dieu que tout langage authentique trouve son origine et sa fin.

Si le *pathos* excède le *logos*, il ne le fait qu'en tant que lui-même se laisse ouvrir, et reçoit la grâce de Dieu : le langage affectif devient ainsi tout entier intelligence du cœur, autre forme d'intellection de Dieu. C'est de ce langage que Paul parle dans son épître aux Romains quand il dit : « Mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement, et

62. Cf. *Sermon 30*, JAH I, p. 243 : « Aujourd'hui et demain on lit une parole au sujet de monseigneur saint Dominique. Saint Paul l'écrit dans l'épître et elle signifie : "Prêche la parole, prononce-la, exprime-la, produis-la et enfante la parole !" »

63. *Sermon 22*, JAH I, p. 193.

64. Ez 36,26.

65. Jr 24,7.

la circoncision, c'est celle du cœur, selon l'esprit et non selon la lettre. La louange de ce juif ne vient pas des Hommes, mais de Dieu<sup>66</sup>. » Par la métaphore du « fond », Maître Eckhart développe un langage mystique marqué par la théologie du cœur : le cœur blessé du Christ en Croix (son côté transpercé) rejoint le cœur blessé de l'homme pécheur. Touché par la grâce le cœur humain reçoit la vie divine et s'ouvre à la charité. Il devient un « cœur de chair », il s'unit au cœur de Dieu, et participe ainsi à la vie trinitaire. Ce renversement opère comme un déplacement : du temps à l'éternité, de soi à Dieu. Il y va comme d'une posture éthique où l'Homme ne parle pas depuis le haut d'une chaire, mais depuis sa chair qui se laisse traverser par la chair du Christ, dans la communion eucharistique, et dans l'adoration. Pour Maître Eckhart, un tel Homme devient capable de parler depuis l'éternité ; sa parole est un langage du cœur dessaisi du mysticisme tel qu'on l'entend, de manière péjorative, dans le vocabulaire psychologique. Il n'est plus repli, mais ouverture : l'excès du *logos* brise ici la coque de ce même *logos* pour en dégager le fruit poétique et « circoncire » le cœur. Dans ce langage du cœur capable de dire l'expérience de l'ineffable de Dieu, les sens spirituels ouvrent un chant de louange comme celui d'une reconnaissance, d'action de grâce pour la surabondance d'amour qui éclaire l'intelligence, l'approfondit, c'est-à-dire la rend poétique à l'image de Dieu, le premier Poète, le Créateur. On comprend ainsi ce cri du cœur d'Augustin comme un cri d'amour :

Tu as appelé, Tu as crié et Tu as brisé ma surdité ;  
 Tu as brillé, Tu as resplendi et as dissipé ma cécité ;  
 Tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à Toi ;  
 J'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif<sup>67</sup>.

Maître Eckhart ne choisit cependant pas de s'exprimer comme saint Augustin : dans sa prédication, il ne parle jamais de son expérience d'union intime à Dieu. Il reste pudique. La première personne du singulier y est très rarement employée, et elle ne l'est jamais en ce qui concerne sa relation personnelle au Christ. Celui-ci ne répondrait donc pas aux critères classiques de ce qu'on appelle une « mystique », ancrée dans une relation singulière à Dieu. Mais c'est justement ce qui fait la singularité de la prédication de Maître Eckhart : son langage du cœur s'est enveloppé de silences, de négations, d'apories, par le fait même qu'il n'a jamais renoncé à la philosophie, et que c'est peut-être cette dernière qui a fondé la spécificité de son langage mystique. L'excès qui y transparait, sa hardiesse, disent l'intensité de son empreinte. Pour le dire autrement, Eckhart ne renonce pas au concept pour la métaphore, mais use de la métaphore pour simplifier le concept. Comment faut-il entendre cette métaphore ? Au carrefour des arts du langage et de la théologie, au Moyen Âge la métaphore nourrit la réflexion des grammairiens et dialecticiens (pour lesquels elle est trope ou figure) comme celle des théologiens (où elle équivaut à un déplacement sémantique intervenant dans le discours sur Dieu). Pour Maître Eckhart, il s'agit de penser l'articulation problématique des belles lettres et des Saintes Lettres, et de réfléchir ainsi au statut de l'image poétique comme forme d'expression de la vérité : il

66. Rm 2,29.

67. AUGUSTIN, *Confessions* X, 27, 38.

ouvre la pensée du lecteur à une approche de la vérité, et cherche à lui faire comprendre comment la vérité s'insinue dans les cœurs de manière voilée. Cela mène la langue d'Eckhart à un rapport complexe entre *logos* et *pathos* qui va parfois jusqu'à une identification de la poésie à la théologie ou à la philosophie<sup>68</sup>.

La prédication excessive d'Eckhart aurait donc le sens d'un *logos* transformé, simplifié : il s'agit donc d'une « conversion » (*metanoia*), c'est-à-dire d'un détachement qui nous rend capable de recevoir Dieu en nous. La langue affective d'Eckhart a ceci de singulier qu'elle ne renonce jamais à la langue conceptuelle, mais qu'elle ne fait, au contraire, que la magnifier en lui permettant d'aller plus loin dans les distinctions, et d'amplifier ainsi l'art de la nuance comme l'intelligence des textes bibliques. Dans quelle mesure peut-on alors dire que la vertu théologique de l'Amour excède le *logos*, et dans cet excès, accroît sa vitalité ?

## II. L'EXPÉRIENCE DE L'INEFFABLE AMOUR DE DIEU : LA CIRCONCISION DU CŒUR

Si l'on peut s'accorder avec Fernand Brunner, Marie-Anne Vannier et Kurt Ruh, pour dire que le langage d'Eckhart prend un tournant résolument « mystique » quand il passe de la langue latine à la langue vernaculaire, dans les années 1313-1323, alors qu'il a en charge la *cura monialium*, et prononce ses *Sermons* en moyen-haut allemand, nous voulons ici montrer que cette mystique ne relève pas seulement de l'accomplissement d'une démarche théologique, mais d'un rapport entre *logos* et *pathos*. Dans ce lien se joue, selon nous, tout l'enjeu de l'Incarnation, à savoir l'inhabitation trinitaire, ou la divinisation de l'Homme par grâce : « Pourquoi Dieu s'est-il fait Homme ? Pour que je sois engendré comme ce même Dieu<sup>69</sup>. » Cette réalité mystique de la naissance éternelle chez Eckhart doit attirer toute notre attention, car elle met en lumière toute la mission de l'Esprit Saint, et par elle du Dieu de miséricorde. Si le mot hébreu pour dire la miséricorde renvoie aux entrailles de Dieu, « là où le Père engendre éternellement Son Fils en son sein », il nous renvoie à l'éternité. Et si c'est bien en elle que Maître Eckhart ancre son discours, c'est par elle, qu'il attribue une place centrale à la troisième vertu théologique, l'*agapè* (la charité au sens d'un amour absolu, sans condition). Dans la miséricorde éternelle et incréée du Cœur de Notre Dieu, Eckhart voit le « commencement sans commencement » de toute parole humaine, autrement dit, le dialogue fécond entre raison (*ratio*) et foi (*fides*). « Parler à partir de l'éternité » c'est donc, pour le Maître, se placer depuis cette matrice divine, ce fond inépuisable de miséricorde divine : la coque doit être brisée pour que sorte ce qu'elle contient :

Si tu veux avoir le fruit, tu dois briser la coque. Et donc, si tu veux trouver la nature dans sa nudité, tous les symboles doivent être brisés et plus on y pénètre, plus on est proche de l'être. Et quand elle (l'âme) trouve l'Un où tout est un, elle demeure dans cet unique Un, et donc depuis le sentiment d'une présence d'amour au plus intime de soi. Ce n'est pas

68. Cf. J.-B. BRENET, *Que veut dire penser ? Arabes et Latins*, Paris, Rivages, 2022.

69. *Sermon 29*, JAH I, p. 239.

autre chose que d'inscrire le langage dans la grâce de l'incarnation qui ouvre sur la grâce de l'inhabitation trinitaire<sup>70</sup>.

La prédication excessive d'Eckhart ouvre au lecteur un chant spéculatif *inouï*, en le tournant vers cet appel du désert, de l'abîme, où du plus intime de soi, et non d'un « dehors » lointain ou numineux, sourd la Parole de Vie, la Vérité. C'est dans le questionnement philosophique comme dans l'écoute du cœur que nous pouvons être capables de nous laisser toucher par le Verbe de Dieu, et d'opérer ainsi un incessant déplacement, dans l'exigence de ne jamais s'arrêter à nos représentations : « Oportet transire ». Stanislas Breton reprend cette formule à Eckhart. Elle signifie : « Il faut passer » et dessine ainsi l'exigence d'un exode<sup>71</sup>. Dans sa *Fable mystique*, Michel de Certeau définit lui aussi le mystique comme celui qui « ne cesse de marcher<sup>72</sup> », de passer de seuil en seuil, allant toujours plus loin que l'*ici* qu'il renonce à habiter. Le langage humain participe du *logos* et du *pathos*, et fait du locuteur un « philosophe » capable d'ironie socratique : *il sait qu'il ne sait pas*. C'est pourquoi il cherche, désire Dieu semblable à la biche du Psaume 42. Son être-vers, en transit, en fait un voyageur chérubinique, en cela que sur terre, il a part au ciel, l'éternité s'entrouvre pour lui dans le temps.

Ce que nous appelons le langage du cœur chez Eckhart rend compte d'un lien fécond entre deux modalités langagières (celle du concept et celle de l'affect), et pose un dialogue entre philosophie et poésie laissant émerger une langue mystique comme un mode de rationalité à part entière : à travers tout un jeu verbal, rendu possible par le passage à la langue vernaculaire, Eckhart cisèle le verbe tel un orfèvre du sens, et en fait un diamant conceptuel où le questionnement dialectique est tout à la fois porté et porteur. Il porte en lui le symbole, la métaphore, les figures de style, et se laisse aussi porter par leurs variétés formelles, et la richesse de leur imaginaire. La prédication excessive d'Eckhart développe ainsi sa propre manière de produire une connaissance théologique en donnant un discours qui la pousse à son paradoxe puisqu'elle articule le pôle de la connaissance à celui de l'expérience et déplace ainsi les limites de la théologie comme celle de la philosophie. En ce sens la prédication eckhartienne a ceci de singulier qu'elle ne cesse de réévaluer son discours par sa connaissance expérimentale. Et son verbe philosophique est profondément poétique. Le Maître, en effet, ne cesse d'innover dans la langue : il revient sur ses termes, les réévalue pour mieux les ajuster à l'esprit des Écritures. L'exemple du « fond » de Dieu, comme celui du « fond » de l'âme, est en cela marquant.

Dans ses *Sermons allemands*, Maître Eckhart cherche ainsi à mieux dire cette réalité de l'intimité cachée (« château fort », « temple », « étincelle », « pointe », « ci-

70. *Sermon 51*, JAH II, p. 136.

71. S. BRETON, « Métaphysique et mystique chez Maître Eckhart », *Recherches de sciences religieuses*, 64 (1976), p. 151-182. Voir aussi du même auteur : *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 1985. Mais aussi *Philosophie et mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

72. M. de CERTEAU, *La fable mystique*, 1 : XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle, Paris, Tel Gallimard, 1987, p. 11. Cf. Gemma GALGANI, *Lettres*, Paris, Tequi, 1999, p. 167. Cf. Véra GRITA, *Portami con te ! Porte-moi avec toi ! L'œuvre des Tabernacles vivants dans les manuscrits originaux de Véra Grita*, Turin, Elledici, 2017, et trad. fr. par Don Pierluigi Cameroni, salésien, p. 184.

me », ou encore « abîme », « fond sans fond », « désert »). Devant son mystère, il ne renonce pas, mais il finit par adopter une formule neutre, abstraite, philosophique : « quelque chose » d'incrée dans l'âme, comme pour mieux dire qu'il est par elle excédé, et que cet excès réduit son langage à presque rien. La langue de Maître Eckhart est philosophique : elle porte en elle ce lien entre raison et foi qui laisse place à l'expérience du mystère trinitaire au plus intime de l'âme humaine.

Le *pathos* creuse dans le *logos* le désir du Verbe incarné, et ce désir est nourri dans le temps depuis l'éternité par le sacrement de l'Eucharistie :

Le Corps du Christ sous le sacrement n'est distant ni dans le lieu ni dans le temps. Être uni à ce corps, c'est passer par-delà l'espace et le temps, et par conséquent hors de ce monde. Cette nourriture donne la vie éternelle. « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle » (Jn 6,55)<sup>73</sup>.

Le *logos* excédé d'Eckhart est donc profondément eucharistique en cela qu'il porte en lui ce désir du cœur, ce même désir éprouvé par l'épouse du *Cantique* : elle « cherche celui que son cœur aime<sup>74</sup> ». Elle est cette mendiante touchée au cœur par l'époux. Dans sa recherche, elle traduit un *érôs* philosophique que le Verbe divin accroît et approfondit en le faisant devenir Amour-*Agapè*. Cet amour est ici une intelligence amplifiée, creusée en profondeur par ce qu'elle n'a pas, par ce Tout Autre qui la laisse affamée, amoureuse. Comme le chant de l'épouse, la prédication eucharistique d'Eckhart devient ainsi charismatique : elle est inhabitée par les dons de l'Esprit. Le *logos* connaît alors comme il aime et parle comme il connaît, c'est-à-dire par excès, débordé par l'amour qui le nourrit et le transforme. Dans l'Eucharistie, l'Homme devient ce qu'il reçoit de tout son cœur et de toute son intelligence. L'unité du *Logos* s'éprouve dans ce *pathos* du Corps du Christ donné en nourriture pour que l'Homme ait la vie éternelle, et puisse ainsi parler depuis l'éternité. Le *logos* épousé pâtit Dieu en cela qu'il parle depuis la Trinité incréée jusqu'au total oubli de soi. La raison ne connaît qu'autant qu'elle aime, sa puissance intellectuelle est à la mesure de son amour sans mesure. Un tel excès de la parole est le fruit de l'Esprit en nous : il est l'œuvre de la grâce. Le *logos* est ainsi pathétiquement ouvert par la grâce (*charis*). Et il atteint ainsi toute sa puissance intellectuelle dans sa capacité à reconnaître et à transmettre le Verbe de Dieu C'est pourquoi Eckhart distingue trois types de connaissance :

L'une est la connaissance sensible : l'œil voit au loin les choses qui sont en dehors de lui. La deuxième, celle de l'intellect, est beaucoup plus haute. Par la troisième, on entend une noble puissance de l'âme, si haute et si noble qu'elle saisit Dieu dans la simplicité de son essence. Cette puissance n'a rien de commun avec quoi que ce soit ; de rien, elle fait quelque chose, et tout. Elle ne sait rien d'hier ni d'avant-hier, de demain ni d'après-demain, car dans l'éternité il n'y a ni hier, ni demain, seulement un instant présent ; ce qui fut voici mille ans et ce qui sera dans mille ans est présent, et de même ce qui est de l'autre côté de la mer. Cette puissance saisit Dieu dans son vestiaire. Un texte dit : En lui, par lui et pour lui. En lui, c'est-à-dire dans le Père ; par lui, c'est-à-dire dans le Fils ; pour

73. ECKHART, *Sermo V*, « En la solennité du Corps et du Sang du Christ », trad. J. Devriendt, Paris, Cerf, 2010, p. 105.

74. Ct 3,1.

lui, c'est-à-dire dans le Saint-Esprit. Saint Augustin prononce une parole qui semble absolument différente de celle-là et qui lui est pourtant toute semblable : Rien n'est la vérité qui ne renferme en soi toute vérité. Cette puissance saisit toutes choses dans la vérité. Pour cette puissance, rien n'est caché<sup>75</sup>.

### 1. L'attachement filial à Dieu : l'œuvre de la grâce

L'expérimentation du langage excède ainsi sa propre capacité de dire dans l'attachement au Dieu Un, à la Trinité incréée. Dans cette perspective, on comprend que le langage soit excédé, et par suite confronté au paradoxe d'une parole dans le temps depuis l'éternité. Si l'attachement à Dieu, le sentiment intime de sa présence, est au principe de toute parole reliée au *Logos* divin, il est cependant étonnant de ne pas pouvoir dire comment il se fait, comment ce processus affectif s'opère tant il dépasse l'ordre de l'affect humain. Il n'est donc plus seulement charnel, mais la chair est ici en quelque sorte excédée, ou transfigurée par la lumière incréée qui inhabite le fond de l'âme humaine :

C'est pourquoi Dieu n'opère pas ses œuvres divines dans la connaissance, car celle-ci comporte une mesure dans l'âme, mais il les opère divinement en tant qu'il est Dieu. Alors se présente la puissance supérieure — c'est l'amour — et fait sa percée en Dieu et conduit l'âme en Dieu avec la connaissance et avec toutes ses puissances et l'unit à Dieu ; alors Dieu opère au-dessus de la puissance de l'âme non pas en tant qu'elle est âme, mais en tant que divine en Dieu. Alors l'âme est plongée en Dieu et baptisée dans la nature divine, elle reçoit là une vie divine et elle attire à elle l'ordre divin, en sorte qu'elle est ordonnée selon Dieu. On peut le constater par une comparaison, ainsi que l'écrivent les maîtres en sciences de la nature : quand l'enfant est conçu dans le sein de sa mère, il a la mesure de ses membres et son aspect extérieur, mais lorsque l'âme est introduite dans le corps, la forme et l'aspect extérieur qu'il avait d'abord disparaissent et il acquiert une unité, ceci par la puissance de l'âme, et il reçoit de l'âme une autre forme et un autre aspect, conforme à la vie de l'âme<sup>76</sup>.

Dieu opère « au-dessus de la puissance de l'âme » : cet excès des puissances ne les fait pas disparaître mais les récapitule en un point de l'âme ineffable, en son abîme : c'est dans ce fond que Dieu opère divinement. La puissance supérieure ne surplombe pas les puissances, mais les réunit, les rassemble en l'éternité de l'amour, en l'essence de Dieu. L'amour n'est plus dévalué ici, mais au contraire Eckhart lui donne une place centrale : c'est cette vertu théologale de la charité qui vient, chez lui, ouvrir la capacité de croire et d'espérer en Dieu, de « demeurer » en Dieu, et ainsi de parler comme un fils dans le Fils, de porter la parole dans notre cœur, et de l'enfanter. Il s'agit d'un enfantement. Car il s'agit bien de naître à cette partie subtile de nous-mêmes pour expérimenter le langage mystique : ce n'est ici plus nous, mais Dieu en nous, au sens où nous redevenons ce que nous avons toujours été, dans notre être éternel, dans la divinité (*Gottheit*). Nous renaissions plus riches que nous n'étions nés, et cette richesse vient de l'expérience que nous avons faite de Dieu : l'expérience d'une conscience inhabitée. Le cœur comme racine de l'être est ainsi le contre de la

75. *Sermon 11*, JAH I, p. 116-117.

76. *Sermon 60*, JAH III, p. 11-12.

prédication d'Eckhart et permet de comprendre que l'attachement à Dieu nourrit la raison du philosophe d'une autre lumière, et par suite d'un autre langage, plus intériorisé : un langage qui se fait prière et se reçoit de Dieu, sur le mode d'un *pathos* spirituel. Qu'est-ce à dire ?

L'attachement à Dieu comme *pathos* spirituel convertit l'Homme et le rend capable d'expérimenter, par grâce, un dépassement incessant, une percée dans l'être. Les facultés de la raison (*intellectus*), de la mémoire (*memoria*) et de la volonté (*voluntas*) sont ainsi transcendées par une force d'attachement qui, paradoxalement ne doit s'attacher à rien, et donc radicalement se détacher, pour devenir *pathos* spirituel : « Ainsi je dépasserai même cette puissance qui s'appelle la mémoire, et je m'attacherai à toi par où on peut s'attacher à toi (*et inhaerere tibi, unde inharere tibi potest*)<sup>77</sup>. » Augustin reconnaît ses limites, et sans les oublier, il se laisse travailler par la grâce, laissant Dieu être Dieu en lui.

Mais par où peut-on s'attacher à Dieu ? N'est-ce pas au « cœur » comme « centre spirituel » qu'Augustin fait allusion ? Le cœur de l'Homme rejoint le cœur de Dieu dès lors qu'il se laisse atteindre, toucher, aimer : l'épreuve comme « pâtir-Dieu » est ainsi ce qui nous fait naître en Dieu comme Dieu naît en nous, autrement dit ce exprime l'inhabitation trinitaire dans l'âme. Il s'agit de réaliser une déprise de Dieu, de nos représentations de Dieu, pour aller à Dieu, comme le signifie la prière de Maître Eckhart : « Je prie Dieu qu'il me libère de Dieu<sup>78</sup>. » Cette libération désigne une déprise des représentations, des concepts, pour rejoindre l'être essentiel, et ainsi laisser notre langage être simplifié par l'Esprit de Dieu : « Mon être essentiel est au-dessus de Dieu en tant que nous saisissons Dieu comme principe des créatures<sup>79</sup>. » Pour dire une telle communion des cœurs (le cœur de Dieu uni au cœur de l'Homme), Eckhart part de la Trinité incréée, de l'unité qui relie le Père et le Fils. Et comme il est impossible d'en parler par le seul *logos*, il use de la métaphore : le langage poétique accroît le langage philosophique, non en ce qu'il ajoute quelque chose, mais en cela qu'il révèle un sens caché dans l'éternité, et l'inscrit dans la possibilité d'un discours dans le temps :

« Moi et le Père nous sommes un. » L'âme en Dieu et Dieu en elle. Si l'on mettait de l'eau dans un vase, le vase entourerait l'eau, mais l'eau ne pénétrerait pas dans le vase ni le vase dans l'eau, mais l'âme est tout à fait un avec Dieu, en sorte qu'ils ne peuvent être compris l'un sans l'autre. On peut bien concevoir la chaleur sans le feu et la lumière sans le soleil, mais on ne peut concevoir Dieu sans l'âme ni l'âme sans Dieu, tant ils sont un<sup>80</sup>.

Cette gageure de parler depuis l'éternité, comme le Christ lui-même, ne va pas sans risque : celui d'excéder le *logos*, comme nous l'avons vu, c'est-à-dire d'aller aux confins de la parole, au bord du rien... C'est toute une langue de « l'abîme » qui en émergera — sa part sublime qui laissera longtemps Eckhart incompris. Il s'agit donc de lire et d'écouter Eckhart à partir d'un langage du cœur, ou de la communion du

77. AUGUSTIN, *Confessions* X, 17, 26, p. 189.

78. *Sermon* 52, JAH II, p. 148.

79. *Ibid.*

80. *Sermon* 59, JAH II, p. 194.

cœur de l'Homme au cœur de Dieu. Parler depuis l'éternité, c'est parler depuis un lieu « désert », un lieu que nul langage ne peut dire. Mais c'est pourtant depuis ce désert même que le locuteur se laisse inhabiter par ce qu'il ne saurait dire sinon dans l'expérience d'une communion intime des cœurs. Celle-ci nourrit sa parole, et la transforme : elle en fait un langage du cœur, un mode de raison ou d'intellection, capable de percer dans le sens du texte, à en extraire le suc spirituel : elle devient une parole inspirée, une parole « blessée » un *logos* amoureux de Dieu, capable d'entrer dans un incessant dialogue avec le Verbe intérieur.

Si nous ne faisons que balbutier, ce balbutiement n'en reste pas moins un langage : un langage antéprédicatif qui rejoint le cri d'amour, le cri du cœur : « Des profondeurs, je crie vers Toi, Seigneur ! » (Ps 129). Pour Maître Eckhart, c'est le langage poétique du psaume qu'il s'agit de retrouver, à partir duquel il faut parler, car il apparaît comme la condition de possibilité du *logos*.

Le *logos* n'est donc par lui-même qu'autant qu'il se dessaisit de lui-même, se laisse excéder : Eckhart brise sa coque pour en dégager le fruit ; sa prédication excessive tient le pari du temps depuis l'éternité, c'est-à-dire d'une parole divine qui passe par la voix humaine. Aussi Eckhart parle-t-il depuis ce débordement du *logos* qui l'ouvre à une autre forme d'intelligence, à un autre langage que, dans cet article, nous voulons appelons l'intelligence et le langage du cœur. Ce ne sont pas les mots qu'Eckhart emploie bien sûr, mais ce sont ceux qui, à notre avis, rendent le mieux compte de ce point d'accord ou de concorde, en l'âme, entre l'intellect et l'affect.

Quand, aujourd'hui, nous parlons de cette intelligence du cœur, nous la rapportons souvent au seul registre affectif, à cette capacité en nous de nous laisser émuvoir par la joie, la souffrance, etc. Toutefois, quand nous la rattachons à la puissance intellectuelle chez Eckhart, nous voulons dire que le Maître fait de l'intellect lui-même une capacité affective qui n'est plus seulement de l'ordre d'une émotion ou d'une sensibilité passagère pour les étants, pour l'extériorité créée, mais une réelle capacité de connaissance (*Vernunft*, féminin), un « sentir intellectif » anhypothétique et inconditionné. Cet intellect est celui que le prédicateur rhénan appelle « supérieur », c'est-à-dire au-dessus de l'intelligence seulement discursive (*Verstand*, masculin). Il transcende ainsi les médiations de la dialectique. Il est ce qui, en nous, est capable de cette expérience de pensée et de percée d'une telle intensité que cela passe l'entendement (*Verstand*) et la représentation (*Vorstellung*). Et selon nous, cette intelligence du cœur est celle de la « fine pointe de l'âme » (*acumen mentis*), ou de son étincelle (*scintilla*) qu'Eckhart nomme l'intellect supérieur parce qu'il est, en nous, en parfaite harmonie avec notre capacité de nous abandonner à Dieu, de *faire Sa Volonté*<sup>81</sup>. Et c'est dans ce délaissement (*Gelassenheit*)<sup>82</sup> que cet intellect va plus loin dans la connaissance : se délaissant, il laisse Dieu faire en lui, il devient « obéissant » à la Parole divine. En cette attitude, il se laisse conformer à l'intellect divin, et devient, par grâce, cet intellect même. Cette puissance (*Kraft*) intellectuelle dans l'âme est telle

81. Ce sont les mots que l'on retrouve dans la prière du Notre Père : « Que Ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel ».

82. Comme le traduit Alain de LIBERA, *Traité et sermons*, Paris, Flammarion, 1993.

qu'Eckhart n'hésite pas à dire que si l'âme était tout entière ainsi, elle serait créée et incréable (*ungeschaffen und ungeschepfellich*) :

Il est dans l'âme une puissance dont j'ai parlé souvent. Si l'âme était tout entière ainsi, elle serait créée et incréable. Or il n'en est pas ainsi. Avec l'autre partie d'elle-même, elle a un regard et un attachement au temps, et par là elle touche le créé et elle est créée. Cette puissance est l'intellect pour laquelle rien n'est lointain ni extérieur. Ce qui est au-delà de la mer ou à plus de mille lieues lui est tout aussi véritablement connu et présent que l'endroit où je suis. Cette puissance est une vierge et suit l'Agneau partout où il va. Cette puissance saisit Dieu dans sa nudité en son être essentiel, elle est une dans l'Unité, non pas semblable dans la ressemblance<sup>83</sup>.

Cette puissance intellectuelle pour laquelle « rien n'est lointain ni extérieur », qui n'est plus attachée au temps, à l'espace, aux choses du monde, est déjà, par grâce, en ce temps présent comme dans l'éternité. On comprend ainsi que l'Homme noble existe, pense et parle à partir de cette même puissance, car c'est un homme complètement sorti de lui-même et qui ne recherche plus rien pour lui-même<sup>84</sup>. Il est dans le monde et le temps sans leur appartenir en propre, comme Marthe se tient « auprès des choses » et non pas « dans les choses ». Sa parole, comme son action, sont donc entièrement orientées vers Dieu et pour Dieu. Et c'est ainsi qu'elle exprime la « maturité du fond de son être<sup>85</sup> », c'est-à-dire de cette intelligence qui pense à mesure qu'elle reçoit, et réciproquement. Une telle intelligence fait de l'Homme un « noble », car il pense avec la pensée de Dieu, voit avec son œil, éprouve avec son cœur.

Ce « quelque chose dans l'âme » (*Etwas in der seële / aliquid in animae*) est si divin en nous que nous y recevons sans cesse la grâce créée qui fait de nous des « adverbos » auprès du Verbe. Dans cette profondeur, la connaissance est un amour et l'amour une connaissance. Car c'est par l'œil de Dieu que nous voyons, par sa Parole que nous parlons, et par son Cœur que nous aimons. En cet « abîme », l'Homme se laisse donc aimer et connaître, accueillant le *logos* excédé comme un « pâtir-Dieu ». Vingt ans après Eckhart, sainte Catherine de Sienne et ce qu'elle écrit dans son *Livre des Dialogues*, rejoint la pensée du Maître rhénan, quand elle développe une mystique du cœur. Alors même qu'elle est analphabète, ce qu'elle reçoit en son cœur, sous la dictée de Dieu, lui vient du Cœur du Christ. Ce cœur est ce qui réunit pour elle les trois puissances de l'âme, et correspond ainsi à l'« étincelle » chez Eckhart : c'est une capacité d'amour et de connaissance inouïe, un sommet de perfection spirituelle. « L'Homme qui l'atteint parvient à la blessure du côté du Christ, et trouve le secret du Cœur où l'âme est unie et pétrie dans le sang de l'Agneau en recevant le saint baptême. Dans la blessure du côté, cette âme connaît le feu de la divine charité<sup>86</sup>. » Cette force du langage du cœur ne tient donc pas à l'Homme mais à Dieu lui-

83. *Sermon 13*, JAH I, p. 129.

84. C'est de lui qu'Eckhart parle quand il explique en quoi consiste la plus parfaite pauvreté dans le *Sermon 52* : celle qui « n'a rien, ne veut rien et ne sait rien » (JAH II, p. 148).

85. *Sermon 86*, JAH III, p. 177.

86. CATHERINE DE SIENNE, *Dialogues*, Paris, Seuil, 1953, rééd. 1981, p. 179. Cf. GERTRUDE D'HELFTA, *Le Héraut*, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 139), 1968, p. 271. « Ô dignité de cette infime poussière (*minutissimi illius pulveris*) que l'Être éminent, joyau du trésor céleste, a retirée de la fange pour se l'attacher ! Ô excellence de cette menue petite fleur (*illius flosculi*) que fait surgir du marais le rayon même du

même. Elle vient de son Cœur transpercé : elle est mystère eucharistique. En cela, elle est capable de Dieu (*capax Dei*), et donc capable de parler depuis l'éternité, expérience intime de Dieu, intelligence divine donnée par grâce à l'intelligence humaine et qui récapitule toutes ses facultés (mémoire, entendement, volonté). L'Homme qui l'éprouve est « libéré de toutes choses et de toutes œuvres, intérieures et extérieures, de telle sorte qu'il puisse être un lieu propre de Dieu où Dieu puisse opérer<sup>87</sup>. »

## 2. L'intelligence humaine au désert : l'épreuve de la foi

Pour tenter de traduire cet « excès », Eckhart use de la métaphore du « feu », mais aussi de celle du « désert ». Et comme nous le dit le prophète Osée, c'est Dieu lui-même qui conduit l'Homme au désert pour parler à son cœur. L'épreuve du désert est donc le moment nécessaire de l'excès qui rend possible l'appel et la réponse, le dialogue intime de l'âme à Dieu, et sa fécondité. Mais qu'est au juste cette fécondité ? Quels sont ses fruits ? Et comment peut-on la signifier ?

Il semble que le langage soit insuffisant à traduire le mystère divin, et que l'on ne puisse connaître Dieu sinon par l'expérience d'un « quelque chose » dans l'âme où l'épreuve du désert serait paradoxalement aussi celle d'une fécondité du corps et de l'âme, dans leur union. Comment faut-il le penser ? Par le terme « désert », Eckhart semble traduire une expérience mystique où Dieu n'est plus vécu à partir de l'espace et du temps, mais du point de vue d'un « quelque chose » (*Etwas*) qui les précède et qui les fonde. Or ce « quelque chose » le Maître le nomme aussi « fond », « abîme » ou encore « désert », et il l'associe à la plus haute fécondité mystique. Il tente ainsi de dire une présence incréée dans le créé, une irruption de l'éternité dans le temps, ce qu'il appelle le maintenant de l'éternité. Pour en rendre compte, il affirme que « là le Père engendre son Fils unique en un instant essentiel, et l'âme renaît en Dieu<sup>88</sup>. »

L'Homme doit donc se faire « désert » en lui-même pour retrouver ce dialogue intime avec son Créateur : il doit « se vider des créatures pour être rempli de Dieu<sup>89</sup> ». Or se vider des créatures revient à échapper au temps, au lieu et aux formes : « Échec et mat / temps, formes et lieu<sup>90</sup> ! » Premier point de son programme de prédication, le détachement apparaît comme la condition nécessaire d'une écoute de la Parole divine. L'Homme doit se libérer de ses attaches extérieures s'il veut éprouver cette parole dans le fond de son âme. L'épreuve du désert opère comme un travail du négatif

---

soleil, comme pour l'associer à sa propre lumière ! » (BENOÎT XVI, « Sainte Gertrude », *Documentation catholique*, 2462 [2011], p. 173-175 [audience générale du 6 octobre 2010]).

87. *Sermon 52*, JAH II, p. 148.

88. *Sermon 10*, JAH I, p. 109. Cf. *Sermon 38*, JAH II, p. 49-50 : « À l'âme dans laquelle Dieu doit naître, le temps doit échapper et elle doit échapper au temps. »

89. « Et sache-le : être vide de toutes les créatures, c'est être rempli de Dieu, et être rempli de toutes les créatures, c'est être vide de Dieu » (*Du détachement, Traité*, JAH, p. 164).

90. ECKHART, *Le Grain de Sénevê, Granum sinapis*, trad. fr. d'A. de Libera, Paris, Arfuyen, 1996 [rééd. 2004], p. 27 ; B. MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart : The Man from Whom God Hid Nothing*, New York, Crossroad, 2001, p. 114 et suiv. ; W. HAUG, *Positivierung von Negativität. Letzte Kleine Schriften*, Tübingen, Niemeyer, 2008, p. 338-353.

au cœur de l'Homme — un travail par lequel il serait nécessaire de passer pour retrouver une alliance avec Dieu<sup>91</sup>. Certes, cette étape est absolument nécessaire, mais l'expérience de Dieu ne s'arrête pas là. L'Homme ne saurait rester au « désert », il doit le traverser. C'est un lieu d'aridité, d'épreuves (les quarante ans du peuple hébreu au désert, les quarante jours de tentations du Christ au désert), mais aussi un appel à la promesse d'une infinie fécondité : car cette promesse est, selon Eckhart, celle de la naissance éternelle du Verbe dans l'âme. « Prêche la parole, prononce-la, exprime-la, produis-la, enfante la parole<sup>92</sup> ! » Ces cinq verbes à l'impératif du *Sermon 30* insistent sur la nécessité d'extérioriser la parole, de la dire : donc tout le contraire apparemment d'un silence, d'un désert. Maître Eckhart se contredirait-il ? C'est ici le frère prêcheur qui parle, à la fois en *Lesemeister* et en *Lebemeister*. Théologien et prédicateur, Maître Eckhart ne peut cependant témoigner de la parole divine sans la vivre d'abord lui-même, sans l'aimer, la désirer. Or si Eckhart n'a jamais directement parlé de son expérience mystique, elle est sous-jacente dans toute son œuvre, car c'est à partir d'elle qu'il prêche. C'est pourquoi la parole doit non seulement être *exprimée*, mais aussi *enfantée*, comme si cette parole qui est déjà née, toujours née, devait naître à nouveau, naître avec celui qui la prononce : cette parole serait alors vécue, expérimentée par celui qui la prononce comme une *co-naissance* non pas selon la chair, mais selon l'Esprit<sup>93</sup>. Si la chair est de l'ordre du temps, Eckhart peut-il donc comprendre cet « enfantement » à partir du temps sans aussitôt se contredire ? Par sa prédication excessive, Eckhart nous confronte au paradoxe. Car enfin il s'agit bien pour le Maître de traduire une expérience mystique qui, en son fond, échappe à toute formulation. Il semble donc que le problème du langage chez Eckhart nous oriente vers la question de l'adéquation entre l'expérience mystique et son expression verbale. C'est par le Verbe-Médiateur que Maître Eckhart pourra penser ensemble le temps et l'éternité. S'il place sa prédication à partir de cette « Parole inexprimée », c'est-à-dire depuis l'éternité<sup>94</sup>, il inclut aussi la dimension de la temporalité. Car si « le Père engendre son Fils dans l'éternité semblable à lui-même<sup>95</sup> ». Il le « prononce » aussi dans le temps : « Le Père prononce selon le mode de la connaissance, en fécondité, sa propre nature, totalement, dans son Verbe éternel<sup>96</sup>. »

Par le Christ-Médiateur, Maître Eckhart va penser le lien entre parole éternelle et parole temporelle<sup>97</sup>. Et c'est ce lien qu'exprime admirablement le *Granum sinapis*,

91. En ce sens, la notion de « désert » (*eremus*) se rattache à la doctrine du fond inconnu de l'âme, plus étroitement liée à la tradition mystique rhéno-flamande qu'à la pensée d'Albert le Grand.

92. *Sermon 30*, JAH I, p. 244.

93. Jn 3,6-7.

94. Pour Eckhart, en effet, parler à partir de l'éternité revient à se placer du point de vue de la Trinité en elle-même, c'est-à-dire depuis ce « fond » où le Père engendre éternellement son Fils.

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

96. *Sermon 49*, JAH II, p. 119.

97. Le Verbe opère de manière unique et singulière depuis l'éternité, depuis le sein du Père, « au commencement sans commencement ». Or c'est dans la recherche même du dire mystique que Maître Eckhart a recours à la métaphore, à cette figure d'analogie ouvrant le langage à son « commencement », à sa source intérieure. Or celle-ci est chez lui essentiellement reliée au Verbe, l'unique Parole du Père, et par là, à toute sa théologie trinitaire.

l'unique poème d'Eckhart lui-même si l'on en croit les analyses d'Alain de Libera<sup>98</sup>. En une forme concise à l'extrême, les huit strophes de ce poème se présentent comme un « programme naissant » de toute sa prédication<sup>99</sup>. On y trouve un véritable condensé de sa théologie trinitaire : le thème de la fécondité intra-trinitaire fait ici écho à celui de la fécondité de l'âme à partir d'un mystérieux « fond » où elle serait, par grâce, l'incrée que la Trinité est par nature. Or dans ce poème, on retrouve, de façon récurrente, la métaphore du désert. La reprenant à toute une tradition biblique et patristique, Eckhart va cependant l'intégrer à sa mystique de façon tout à fait nouvelle. Car c'est dans le même temps qu'il laisse entendre le désert et la fécondité si bien que l'oxymore « désert fécond » caractériserait selon nous la poétique eckhartienne en tant que *Wesenmystik*. Les termes « désert » et « fécond » se présentent apparemment comme deux réalités antinomiques. Or c'est dans cette antinomie que Maître Eckhart va définir le cœur de sa mystique en rendant compte à la fois de l'exigence du détachement et de celle de la fécondité mystique : la nécessité pour l'Homme de se vider des créatures apparaît comme la condition de la naissance éternelle de Dieu dans l'âme. C'est pourquoi l'âme, selon Eckhart, doit à la fois être « vierge » et « femme », *pathos* et *logos*, « désert » et « fécond » pour être pleinement unie à Dieu. L'usage des paradoxes (comme « Il est de sa nature d'être sans nature »)<sup>100</sup> et des oxymores associant les extrêmes (le rien et le tout, la cime et l'abîme...), mais aussi l'emploi d'éléments linguistiques de négation (tels que les *abe* et les *ent*, les préfixes *nicht*, *über*, *un*, *ver*, et le suffixe *lôs*) ou encore de composés nominaux comme « non-Dieu » (*nihtgot*), « non-esprit » (*nihtgeist*) auront une large influence au XVII<sup>e</sup> siècle sur Angelus Silesius et les distiques de son *Pèlerin chérubinique*, mais aussi, encore plus tard, au XX<sup>e</sup> siècle<sup>101</sup>, sur les poètes qui puiseront dans leur lecture d'Eckhart et des mystiques rhénans cet art du paradoxe et de l'oxymore pour traduire une expérience plus intime à soi-même que soi. Car pour eux, le poète est avant tout un mystique, peut-être moins au sens religieux où l'entendait Eckhart qu'en un sens plus profane (et encore celui-ci resterait à définir) : il s'investit d'une surréalité qui ne peut être celle de la science. L'origine et la fin de l'acte poétique lui-même en constituent la cause. Parce qu'elle naît d'une expérience mystique, la parole poétique, prend racine dans l'ineffable et l'immémorial — ce qu'Eckhart nommait l'incrée ou l'étincelle divine dans l'âme (*Etwas in der seele*).

98. « On a là non pas un poème, mais le poème d'Eckhart. [...] le poète est bien Maître Eckhart » (ECKHART, *Le Grain de sénevê suivi du commentaire sur le Grain de sénevê*, trad. A. de Libera, p. 11-12). Si pour ces deux commentateurs ce poème est bien de la plume du Maître rhénan, il n'en va pas de même pour le *Commentaire* (*ibid.*, p. 13-14).

99. *Ibid.*, p. 8.

100. Cf. D. BREMER-BRUNO, « Le langage de la mystique dans l'œuvre allemande d'Eckhart », dans *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 358-360.

101. Au XX<sup>e</sup> siècle, le poète Jean-Paul de DAELSEN cherchera lui aussi dans ses poèmes « l'au-delà du Dieu nommé », « le nom indéchiffrable » (*Jonas*, p. 22). Dans la continuité du *Granum sinapis*, le poète choisit la voie du désert, du point de vue de l'âme, pour aller jusqu'aux *eaux sombres et souterraines* (ID., *Pâques*, p. 119). À l'abîme de Dieu répond l'abîme de l'âme. Cf. E. ZUM BRUNN, « Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme », *Archives de philosophie*, 43, 4 (1980), p. 655-668.

L'acte poétique serait donc acte d'une connaissance immémoriale à même l'expérience mystique : expérience de la présence divine dans son absence ou d'une transcendance immanente au plus profond de l'âme. Poésie de la naissance, de la « co-naissance » comme expérience d'inhabitation de Dieu dans l'âme, comme fécondité spirituelle ; la manière poétique traduit une forme innée du dire mystique ; le *logos* est ainsi devenu *pathos* au sens d'un « sentiment intérieur » de Dieu : l'essence divine n'est pas comprise, elle est sentie. Aimer Dieu c'est le connaître et réciproquement. Aussi ne peut-on dire l'éprouver pleinement que dans une langue poétique qui s'ancre depuis le plus intime de l'âme et laisse Dieu. C'est pourquoi le goût du paradoxe et de la voie négative chez Eckhart s'allie avec un désir de récuser, dans le champ de la poésie, l'ineffable au profit du dicible. Jusqu'en ce silence naît un nouveau commencement, figuration et transfiguration. C'est donc dans cette ambivalence que la poésie d'Eckhart développe un langage intrinsèque, un « univers poétique » que l'on pourrait décrire en termes d'unité et d'effacement des frontières entre le dedans et le dehors, *un pur surpassement* où le poétique, revenu à son immémorial, s'excéderait lui-même<sup>102</sup>.

On comprend ainsi que ce lien du *logos* au *pathos* exprime la plénitude d'une connaissance et d'un amour : on ne peut donc plus parler de « ou bien / ou bien » mais d'un « à la fois », c'est-à-dire un lien d'une telle intimité entre nos facultés que celles-ci soient tout entières comme rassemblées en une « pointe » (l'étincelle de l'âme / la *scintilla animae*) qui est ce qu'Eckhart appelle la *Vernunft* et à qui il donne la capacité en nous d'une expérience de pensée au sens où, au XX<sup>e</sup> siècle, Emmanuel Falque en parlera dans son *Livre de l'expérience* : « Pas d'expérience, dit-il, [...] sans l'acte d'être transformé ou métamorphosé, ou sans le constat de n'être "plus jamais le même" lorsqu'elle nous traverse et nous modifie en profondeur<sup>103</sup>. »

Ainsi explicitée, l'expérience renvoie au *logos* excédé dont nous avons rendu compte chez Maître Eckhart, et donc à cet intellect qui passe infiniment l'intellect, qui devient « autre » (*alter*) et capable d'accueillir l'autre (*alter ego*), le prochain : c'est un intellect dans lequel la puissance de connaître est une puissance d'aimer. C'est à travers les larmes et la prière comme actes de parole que Jean-Louis Chrétien tente d'approcher cette inoubliable présence du *Logos* qui nous excède. Quelles sont donc dans la prière les fonctions de la parole ? Quelle est la portée en elle de l'adresse ? Et pourquoi y donner de la voix ? Dans la prière, le mouvement de la parole devient comme celui du souffle donné et repris ; tout se passe comme si en priant, je me rassemblais devant l'autre et me faisais être pour lui : le Verbe ouvre la voix de la prière, Il ouvre nos lèvres afin que celles-ci puissent publier sa louange. Dans son hospitalité première, la parole divine me donne la grâce de la parole orante, de la prière recueillie. Qu'a-t-elle de particulier ? En quoi déploie-t-elle une autre modalité de la parole ? Cette parole apparaît d'abord comme un appel qui peut être un

102. Cf. L. STURLESE, *Maître Eckhart en questions : questions et réponses « allemandes » des « discours » d'Erfurt aux « sermons » de Cologne*, Paris, Vrin (coll. « Conférences Pierre Abélard »), 2022.

103. E. FALQUE, *Le Livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017, p. 22.

cri, une larme, une attitude corporelle ; autant de signes d'offrandes qui sont des manifestations de soi devant l'autre invisible, mais aussi de manifestations qui me sont données par la grâce du Verbe : la parole qui appelle Dieu ne peut l'appeler que parce qu'elle est elle-même d'abord appelée. Sa manifestation de parole orante met en lumière l'épiphanie du Verbe — l'inoubliable venue de Dieu, événement où l'invisible à moi-même l'éclaire. Aussi la parole de la prière trouve-t-elle toute sa teneur dans ce rapport où je suis engagé dans et par ce qui m'excède : en cela, on peut dire que la prière est toujours une parole débordée — c'est-à-dire devancée et précédée toujours par l'Autre à qui elle s'adresse. Aussi son appel est-il une réponse — et c'est cette réponse qui la maintient dans l'acte engagé de la confiance : la prière est donc cette parole d'alliance en cela qu'elle me lie à Dieu et que ce lien met en jeu tout mon être, corps et âme<sup>104</sup>.

Entrer dans la prière comme on entre au désert est une aventure dans l'inconnu, une réponse à l'appel du *Logos* divin : par sa grâce, nous devenons capables d'approfondir notre *logos* par le *pathos* ; et nous pouvons ainsi nous adresser au Christ avec un « Tu » dont la transcendance me défend de ne jamais m'en saisir : un « tu » de la proximité la plus proche et qui demeure aussi le plus éloigné de moi : n'est-ce pas en cette proximité-lointaine que la parole priante se fie, n'est-ce pas à ce Verbe qui l'éveille à son être de prière qu'elle répond en se laissant dessaisir de ses mythes et de ses images de fascination pour laisser être en elle le *logos*, le laisser parler et l'écouter ? Cette adresse au « Tu » du *Logos* dans la prière est donc ce qui est rendu possible par le silence qui comme un écrin d'attention se tient prêt, ouvert à la présence du Verbe divin, tendu vers sa divine transcendance qui est ce « toi » initial que je ne saurais circonscrire dans mes limites trop humaines :

Le silence dit Toi, au-delà de tous les noms, comme l'ouverture d'un regard, mais ce regard n'est ouvert que par la parole et reste celui de la parole. Le silence de la prière est ici un silence écouté par Dieu, il est encore et toujours dialogue, et ne peut l'être que parce qu'un premier silence, différent et purement privatif a été rompu<sup>105</sup>.

C'est en disant « Toi » dans la prière que le « je » peut s'exposer et ainsi aussitôt s'effacer. Car son exposition est orante : c'est un « je » qui ne dit rien pour lui-même et de lui-même. Il est ce « je » qui fait place, qui laisse être le « Toi » en lui sans chercher à l'y maintenir mais en remettant l'initiative au seul « Toi ». Le « je » de l'orant dépouillé est ainsi pure parole priante : libéré de toute image, il libère l'espace au cantique nouveau qui est le chant d'une prière en proie à son destinataire. Après Maître Eckhart, Jean-Louis Chrétien nous laisse entendre que la manifestation de soi à l'autre par la parole est une épreuve, un pâtir ou un souffrir Dieu :

En se mesurant à Dieu, la prière est une parole qui a toujours déjà perdu la mesure, le pouvoir de se mesurer elle-même et de se savoir complètement, elle porte en s'écroulant

104. N. LARGIER, « Recent Work on Meister Eckhart. Positions, Problems, New Perspective, 1990-1997 », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters*, LXV, 1 (1998). Cf. B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*, traduction avec une préface et un appendice par O.F. Summerell, Amsterdam, Philadelphia, B.R. Grüner Publishing Company, 2000.

105. J.-L. CHRÉTIEN, *L'Arche de la parole*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1999, p. 37-38.

sous lui, comme toute parole d'amour, le poids de se donner, c'est-à-dire de se perdre, elle souffre l'autre en se déprenant de soi<sup>106</sup>.

Jean-Louis Chrétien pense donc la parole de la prière comme une parole blessée par son destinataire, comme un *logos* porté et ouvert par le *pathos* : cette ouverture est ainsi expérimentée comme une blessure. Et cette blessure, loin d'amputer le *logos*, le nourrit, l'approfondit, lui donne cette vulnérabilité qui le rend capable d'une écoute amoureuse. L'humain et le divin s'entrelacent dans leur appel et leur réponse — cette commune respiration où l'un naît de l'autre et réciproquement porte en elle le déploiement de sa fécondité. Où les voix s'échangent, la parole devient psaume. Parole de communion avec le Verbe, elle forme l'éclat d'une immense mosaïque, où chaque parole orante ne découvre sa singularité qu'à être avec les autres et en elles — où son existence s'accroît d'être excédée par la parole qui la reçoit et l'appelle. La parole priante est ainsi parole marquée par cette blessure qu'elle porte en elle comme une écharde dans la chair :

Blessée par cette écoute et cet appel qui l'ont toujours déjà précédée, et qui la découvrent à elle-même, dans sa vérité toujours en souffrance, toujours agonique, luttant comme Jacob toute la nuit dans la poussière pour arracher à Dieu sa bénédiction, et en gardant le signe d'un déhanchement et d'une claudication par lesquels la parole est d'autant plus confiante qu'elle est moins assurée de sa propre démarche. Car l'orant apprend dans la prière qu'il ne sait pas prier, est appelé d'un appel qui l'excède de toute part<sup>107</sup>.

La parole de prière est blessée par l'altérité à laquelle elle s'ouvre, qu'elle rencontre dans le pur vocatif de son cri, de ses larmes offertes — qu'elles soient de joie ou de tristesse : la parole de prière est ainsi, en sa simplicité, en sa nudité de pure offrande, tendue comme un désir qui s'offre à la confiance, à la foi en cette présence qui l'excède. Et en cela même qu'elle n'arrive pas à dire, ou qu'elle ne parvient qu'à balbutier, à murmurer — à crier ou à pleurer, elle s'éprouve comme un pur pâtir-Dieu, un pur éprouver de sa présence incréée. Dans *Promesses furtives*, Jean-Louis Chrétien nous éclaire sur cette dimension de l'excès de paroles en envisageant « l'humanité des larmes » : il y met en lumière le lien essentiel des larmes à la parole.

Si « les larmes humaines sont celles qui nouent la gorge, brisent la voix, interdisent la parole ou la rendent difficile, c'est qu'elles sont toujours lourdes d'un sens<sup>108</sup> ». Or ce sens est précisément celui que nous ne parvenons pas d'emblée à préférer, à formuler, à articuler. C'est un langage antéprédicatif, un *logos* « en larmes », un *logos* qui requiert avec l'écoute singulière de l'excès de ce qui est à dire sur sa voix. Mais si, dans les larmes, la parole semble excédée, faut-il pour autant dire qu'elle est définitivement dépassée, et que les larmes constituent en cela l'ultime vérité de la parole ? Au contraire, les larmes ont à voir non avec la fin de la parole, mais avec son escarpement, avec la difficulté de cette vérité du *logos*. Cette redéfinition du rapport entre larmes et parole nous conduit alors à considérer autrement le lien entre

106. *Ibid.*

107. *Ibid.*, p. 53.

108. ID., *Promesses furtives*, Paris, Minuit, 2004, p. 85. Cf. Piroska NAGY, *Le don des larmes au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 2000. Cf. Xavier LOPPINET, *Pleurer sans pourquoi : quand Dieu donne ses larmes*, Paris, Cerf, 2019.

*logos* et *pathos*, entendu cette fois comme empathie : si nous n'avons pas à comprendre les larmes de celui qui pleure, il nous revient d'accompagner notre prochain vers le recouvrement de sa parole, de lui « redonner la parole » en quelque sorte, par notre écoute (celle-ci se fait alors le lieu natal d'une résurrection au dire). C'est ce que nous pouvons appeler l'horizon du *logos* :

Nous avons à accompagner les larmes de l'autre vers leur horizon, qui est notre parole sienne où l'autre se comprenne lui-même, ou du moins se dise jusque dans ce qu'il a d'obscur, tout comme saint Augustin dit confesser à Dieu ce qu'il sait de lui, mais aussi ce qu'il en ignore<sup>109</sup>.

Et cela n'est possible que parce que le Christ comme Médiateur a ouvert cet horizon dans sa Passion. Dans leur surcroît d'amour, les larmes du Christ portent en elles toutes les larmes des hommes d'hier et d'aujourd'hui ; elles sont un *logos* eucharistique, un *logos* ouvert au *pathos*, un *logos* à l'écoute du monde et de toutes les créatures. Présentes au chant de l'existence, elles transforment nos propres larmes en actions de grâce. Parler du *logos* blessé, ouvert par le *pathos* n'est-ce pas alors parler de la blessure d'amour et depuis elle ? Or ce n'est précisément pas parler de *soi-même* d'abord, c'est parler de *l'autre* en tant qu'il nous rend autre que ce que nous étions ou pouvions être. La louange amoureuse se porte ainsi dans la démesure de l'événement où cette beauté l'a rencontrée, en contrant toute image préalable<sup>110</sup>.

C'est dans cet horizon de la pensée commune, de la pensée qui se laisse toucher par le prochain, que l'on rejoint la noétique poétique de Maître Eckhart entendue comme un langage du cœur.

### 3. La noétique poétique de Maître Eckhart : un langage du cœur

La voix poétique se fraie une *voie* dans le désert, une *voie abyssale*, la « Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers<sup>111</sup>. » Ainsi la parole poétique manifeste que tout acte de parole est un *corps à corps* avec le silence, avec ce qui ne peut se dire et pourtant se dit. En ce *corps à corps* se joue une lutte, comme celle de Jacob avec l'ange. Et en cette lutte même, il y va de notre incarnation humaine et singulière, de notre identité d'Homme incarné. Or seul Dieu nous « nomme », car lui seul connaît le nom de notre incarnation, la « clé du chiffre ». Aussi est-ce dans l'épreuve de la foi que nous allons à la rencontre de cette incarnation promise. En cette lutte — et nous devrions presque dire en cette

109. J.-L. CHRÉTIEN, *Promesses furtives*, p. 86. Cf. ECKHART, *In Iohannem*, § 106, *OLME* 6, p. 206-209. Cf. *In Iohannem*, § 107, p. 210-211. Cf. Catherine CHALIER, *Traité des larmes. Fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, Paris, Albin Michel (coll. « Espaces libres-Spiritualités vivantes »), 2003.

110. « Le Verbe crucifié dans l'exposition nue de sa faiblesse devient l'unique lieu où la puissance terrible du mal et de l'injustice est terrassée et vaincue en son cœur. La force de Dieu qui peut venir habiter l'extrémité de la faiblesse et du dénuement est sans mesure plus grande que la force captive de sa propre hauteur, prisonnière de son surplomb. Et du même coup, l'humaine faiblesse, au lieu d'être ce qu'il faudrait d'abord vaincre, voire éliminer, pour que la force vînt occuper sa place, dans une solitaire victoire de soi sur soi, peut devenir la faille où l'éclair de la grâce vient porter sa lumière fulgurante qui la transfigure » (J.-L. CHRÉTIEN, *Fragilité*, Paris, Minuit, 2017, p. 15 ; cf. ECKHART, *Sermon* 72, *JAH* III, p. 82).

111. Mc 1,3.

danse — sur une ligne de crêtes, sur une ligne de faille, l'Homme s'éprouve « appelé » à passer par un chemin *sans chemin*, un chemin dont il ne connaît pas le terme, ni l'origine même, et qui le conduit au désert. Son chant d'Homme incarné, sa voix, sera ainsi un chant dans le désert, un chant du désert depuis lequel Eckhart fera valoir une perpétuelle circulation où l'esprit s'incorpore et où le corps se fait spirituel. Dans le *Granum sinapis*, celui qui chante, chante au désert<sup>112</sup>, et l'on ne peut décider si son chant s'inscrit dans l'espace tendu qui précède un retour et une prise de parole ou dans celui, apaisé, d'une retraite où règne un grand silence<sup>113</sup>.

Maître Eckhart reprend le thème du « désert » pour tenter de parler des réalités les plus hautes touchant Dieu et l'âme. L'emploi de la métaphore lui permet une approche de l'indicible. Il s'inscrit ainsi dans une démarche apophatique qui procède par négations et conduit à la « docte ignorance ». Dieu, en son *fond*, est au-delà de tout ce qui est. Le désert exprime son absolue transcendance. C'est par le désert, par l'ignorance, que l'on connaît l'Inconnu comme l'affirme le *Granum sinapis* : « Au commencement au-delà du sens / Là est le Verbe<sup>114</sup> ». Au-dessus du temps et du lieu, « le désert a sa propre guise<sup>115</sup> », il traverse le langage, les noms et les images<sup>116</sup>. En lui les opposés coïncident : « ici et là, lointain et proche, bas et haut », « lumière et ténèbres<sup>117</sup> », tout cela simultanément. Être conduit au désert correspond à une étape de transformation (*metanoïa*), de conversion intérieure ; nous descendons en nous-mêmes, dans la « profondeur sans fond », et nous sommes ainsi ramenés au mystère de la présence divine : « Sombre tout mon être / en Dieu qui est non-être<sup>118</sup> ». En nous confrontant à l'ineffable, à l'irreprésentable, le désert nous déplace jusqu'aux

112. La forme du poème est celle d'une séquence religieuse : ses vers se prêtent donc également au chant. Cf. J.-C. CHIROLLET, *Maître Eckhart Théologien-poète de la parole : autour du poème « Le grain de Senevé »*, Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture philosophique »), 2022.

113. Ici, l'événement réalisé comme expérience de Dieu grâce à la parole, est porté au rang de connaissance de Dieu. En tant que telle, cette parole serait de nature théologique [il serait intéressant d'émettre l'hypothèse que la parole mystique est effectivement théologique, et ainsi de redécouvrir la théologie non plus comme discours dogmatique, mais comme acte de langage poétique], mais elle ne pourrait se dire qu'en poésie, comme si la manière poétique était la plus adéquate pour la traduire, car elle ouvrirait la parole temporelle à sa fécondité en travaillant sur le matériau même du langage. Voici donc la quintessence d'une théologie sous la forme d'un poème mystique. C'est à la fois comme théologien, poète et mystique qu'Eckhart écrit ces vers. Son intention mystique trouve en poésie l'expression qui lui est la plus appropriée en ce qu'elle relie le langage à sa source immémoriale. Son *logos* excédé qui se traduit par le paradoxe, l'oxymore et la négation approche ainsi l'ineffable de l'union mystique et sa fécondité : l'ambiguïté même de la parole mystique où la théologie rejoint la poésie et la philosophie.

114. *Granum sinapis*, str. 1, p. 23.

115. *Ibid.*, str. 4, p. 29.

116. Cf. A. SPEER, « Ce qui se refuse à la pensée : la connaissance de l'infini chez Bonaventure, Maître Eckhart et Nicolas de Cues », *Revue des Sciences Religieuses*, 77, 3 (2003), p. 382 : « Au-delà des images de la connaissance l'âme ne peut plus se reconnaître elle-même — d'autant moins peut-elle reconnaître Dieu ou même s'unir à lui. Que l'âme fasse ce qu'elle fait selon ses forces ne vaut pas pour le fond de l'âme même. Dans ce fond, la médiation est le silence. Personne n'atteint ce fond de l'âme sinon Dieu seul, même pas l'homme lui-même : car Dieu est le fond de l'âme. Car seul Dieu agit dans l'âme sans médiation, sans images ou quelque chose de semblable ».

117. *Granum sinapis*, str. 5 et 6, p. 31-33.

118. *Ibid.*, str. 8, p. 37.

confins du langage où nous devenons nous-mêmes en vérité, dans la lumière du Christ qui est Vérité (Jn 14,6).

Le désert dit ce pouvoir rassembleur du Néant (*nicht*), cette force du Rien, où s'abîme le quelque chose (*ih*) qui sépare et éloigne : « au large, au loin sans limite il s'étend<sup>119</sup>. » Maître Eckhart semble ici accorder l'acte poétique et l'expérience mystique dans un « fond sans fond », un abîme, où ni Dieu ni âme n'ont plus de nom, où ni l'un ni l'autre ne sont plus soumis aux catégories de l'entendement. En moyen-haut allemand, le terme *wüeste* (désert) est associé à celui de *blözheit* (vacuité, nudité) et de pureté (*lûterkeit*) ou de séparation (*abgescheiden von zît und von stat*) comme d'un caractère propre aux facultés supérieures qui font de l'Homme un être à l'image de Dieu : « Deviens tel un enfant, rends-toi sourd et aveugle<sup>120</sup> ! »

L'enfant (*kint*) est celui qui a réalisé l'expérience du désert, de la pauvreté en esprit<sup>121</sup>, et qui s'est détaché des créatures, rendu « sourd et aveugle » (*toup / blint*) aux images : il caractérise alors le poète mystique réalisant un exode radical pour retrouver la pure présence de l'image, cette trace incréée qui est l'empreinte du désert. En écrivant le *Granum sinapis*, Maître Eckhart sait la réalité de l'incrée irréductible à tout discours. Et c'est pourquoi il le traduit en vers : parole vive où le concept est transfiguré, où l'intelligence garde la trace du pas venu dans la nuit. Or n'est-ce cette « trace » même, ce « reste » de présence, ce « réel » qu'il nous faut explorer maintenant pour penser cette voie abyssale comme un « excès » de l'*ego*, une perte de tout désir d'appropriation, vers la courbe asymptotique du désir de Dieu ? « Alors l'Homme extérieur obéit à l'Homme intérieur jusqu'à sa mort, et il est alors en tout temps dans une paix constante au service de Dieu<sup>122</sup>. »

En Christ, en son Corps et son Sang, Notre vraie « manne » dans le désert, nous muons, nous grandissons et nous nous transformons. D'un Homme esclave des idoles, nous devenons, à la suite du Christ, en l'imitant, un homme libéré, transfiguré

119. *Ibid.*, str. 4, p. 29.

120. *Ibid.*, str. 7, p. 35.

121. Cf. *Sermon 52*, JAH II, p. 147 : « Celui-là est un Homme pauvre qui ne veut rien, ne sait rien, n'a rien. » En se trouvant sans forme, sans image, il trouve sa forme véritable, cet *Etwas in der Seele*, ce quelque chose dans l'âme, ce *Grund ohne Grund*, cet *archè anarchos*, ce principe sans principe. C'est au moment où l'Homme se perd qu'il se trouve et se constitue, qu'il atteint l'*esse simpliciter*. Il est, alors, libre et même liberté véritable, par cette « puissance de l'esprit » et par ce « petit château-fort dans l'âme », auxquels Eckhart se réfère dans le *Sermon 2*. Ainsi se réalise l'assomption du sujet et par suite, sa constitution. Toutes proportions gardées, Eckhart anticipe la critique nietzschéenne des idoles, à cette différence près qu'au lieu d'aboutir au néant, il en vient à l'union à Dieu. Maître Eckhart l'explique au *Sermon 44* quand il dit qu'il faut que l'on « dépouille et sépare tout ce qui est dans l'âme : sa vie, ses puissances, sa nature, il faut que tout cela disparaisse et qu'elle demeure dans la pure lumière où elle est une seule image avec Dieu : là, elle trouve Dieu. »

122. *Sermon 1*, JAH I, p. 49. Cf. Rm 7,25 : « Grâces soient à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur ! C'est donc bien moi qui par la raison (*noûs*) sers une loi de Dieu, et par la chair (*tè sarki*) une loi de péché. » Mais Eckhart va plus loin que Paul en renversant le conflit de la chair et de l'esprit, il ne place plus l'identité de l'*ego* dans une raison qui servirait la loi de Dieu, mais pense la percée de l'*ego* jusqu'à la chair, dans le « dé-devenir » de soi, de ses représentations. Il établit ainsi un lien entre l'Homme extérieur et l'Homme intérieur à partir d'une méontologie où il s'agit d'envisager l'identité de l'Homme dans un être *non-né*, un être éternel, c'est-à-dire depuis cet *Abgrund*, ce point plus intime que l'intériorité de l'Homme intérieur, dans la profondeur de l'intime où, par grâce, il est un comme « un » avec Dieu.

dans la lumière de Sa Résurrection : nous vivons selon un corps nouveau, un corps incorporé au Corps du Christ. Nous sommes donc membres à part entière du corps du Christ, avec les autres membres<sup>123</sup> dans un même Esprit. Nous sommes ainsi devenus fils dans le Fils, autrement dit « fils adoptifs » d'un même Père et nous pouvons donc dire : Notre Père, car nous puisons à la source du même Esprit d'amour filial. Mais pour l'Homme qui est le Fils unique, l'Esprit Saint demeure en lui essentiellement. C'est pourquoi il est écrit au *Livre de la Sagesse* : « Je t'ai engendré aujourd'hui dans le reflet de ma lumière éternelle, dans la plénitude et dans la clarté de tous les saints. » Il l'engendre maintenant et aujourd'hui :

C'est une naissance dans la Dèité, alors ils sont « baptisés dans l'Esprit Saint » — telle est la promesse que le Père leur a faite « après ces jours qui ne sont pas nombreux, qui sont peu » — et c'est « la plénitude de la Dèité » où ne sont ni jour ni nuit ; là, ce qui est à des milliers de lieues m'est aussi proche que le lieu où je me trouve maintenant ; là est la plénitude et l'abondance de toute la Dèité, là est l'Unité. Tout le temps que l'âme perçoit quelque diversité, elle n'est pas telle qu'elle doit être ; tout le temps que quelque chose regarde vers l'extérieur ou vers l'intérieur, ce n'est pas une Unité<sup>124</sup>.

La noétique poétique d'Eckhart rassemble donc aussi bien le vecteur analytique et dialectique de sa prédication, que sa force de « percer » dans l'Écriture, d'en atteindre l'esprit. Elle trouve sa source chez Boèce, auteur des <sup>v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup></sup> siècles, et référence pour la pensée médiévale. Sa *Consolation de la philosophie* est ainsi une source de pensée pour Eckhart. Il y puise la série sémantique : *sensus-imaginatio-ratio-intellectus*, afin d'opérer ses propres nuances de sens, ses propres distinctions conceptuelles. Le langage excédé peut ainsi désigner ce que Boèce dit lui-même de l'œil de l'intelligence dans sa *Consolation de la philosophie* :

« Il voit les choses de plus haut ». Il voit donc depuis l'éternité car sa vision « dépasse l'universel, poursuit Boèce, et contemple avec la pure vision de l'esprit la simplicité de l'essence »<sup>125</sup>.

Comment faut-il entendre cette simplicité de l'essence ? Elle est selon nous l'œil de l'intelligence divine qui pénètre l'œil de l'intelligence humaine, ce point de convergence de la « petite étincelle » chez Eckhart, qui, nous l'avons dit plus haut, est une puissance intellectuelle récapitulant toutes les facultés sensibles. C'est ce que Boèce entend lui-même par la « raison » dans la prose IV du Livre V de la *Consola-*

123. « Membre » unique d'un seul corps qui est l'Église, nous devenons pleinement nous-mêmes dans ce corps, car nous y sommes transformés par la grâce de Dieu, chacun pour sa part, et ses talents, et tous ensemble, dans le partage de cette commune humanité assumée par le Christ Sauveur dans son Incarnation et dans sa Passion. Par le baptême, la chair de l'homme est ainsi transfigurée et commence une vie nouvelle.

124. *Sermon 29*, JAH I, p. 239-240. Il s'agit plutôt selon nous de méta-connaissance ou de méta-naissance, car Maître Eckhart les comprend depuis l'éternité même de Dieu, depuis sa *Gottheit* : « La fin suprême de l'être est la ténèbre ou non-connaissance de la Dèité cachée qui rayonne la lumière, "mais les ténèbres ne l'ont pas comprise". C'est pourquoi Moïse dit : "Celui qui est m'a envoyé", qui est sans nom et une négation de tous les noms et qui n'a jamais eu de nom. Et c'est pourquoi le prophète dit : "En vérité, tu es le Dieu caché" au fond de l'âme, où le fond de Dieu et le fond de l'âme sont un seul fond. Plus on te cherche, moins on te trouve. Tu dois le chercher de telle sorte que tu ne le trouves nulle part. Si tu ne le cherches pas, tu le trouves » (*Sermon 15*, JAH I, p. 142-143).

125. BOËCE, *La consolation de la philosophie*, introduction, traduction et notes par Jean-Yves Guillaumin, Livre V, Prose IV, 30, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 136.

tion, distinguant la « raison » (*ratio*) de ce qu'il appelle « l'intelligence » (*intellectus*), faisant de cette dernière une faculté de compréhension supérieure :

L'intelligence connaît l'universel, qui relève de la raison, la forme qui relève de l'imagination, et la matière qui relève des sens, sans n'avoir recours ni à la raison, ni à l'imagination, ni aux sens, mais en prévoyant tout, pour ainsi dire, formellement et d'un seul coup<sup>126</sup>.

Si cette raison englobe l'imagination (*imaginatio*) et les sens (*sensus*), elle ne prend plus donc appui sur eux, elle en est libre et ainsi peut les orienter selon son propre dessein : par sa puissance noétique, cette raison donne ainsi une nouvelle vitalité au langage, une force poétique. Elle est capable de tout prévoir formellement et d'un seul coup, nous dit Boèce ; elle est donc cet œil de l'intelligence synoptique qui rassemble en un point tout le créé, ce point désignant lui-même ce « quelque chose » (*Etwas*) d'incrée (*ungeschaffen*) dans l'âme (*in der seële*) chez Eckhart : c'est une intelligence du cœur qui embrasse la vérité révélée et la saisit donc directement ou d'un seul coup. Elle est ainsi à l'image de l'unicité de la prescience divine<sup>127</sup>. Le chercheur Christian Trottmann met ainsi en lumière cette capacité intellectuelle d'un autre ordre chez saint Bonaventure (1217-1274), contemporain d'Eckhart, et frère franciscain, dans son *Itinerarium mentis ad Deum* (*Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*) : il y parle d'une « connaissance spirituelle assumée par la grâce<sup>128</sup> ». Sous l'influence de Denys le Pseudo-aréopagite, Bonaventure développe, avant Eckhart, l'idée d'une syndérèse comme faculté de connaissance du bien : « Un tel rôle unitif ultime avait été dévolu à la syndérèse, nous dit Christian Trottmann, conçue comme une faculté supérieure à l'intelligence, et capable de s'unir à Dieu en la dépassant dans la ténèbre de la nuée<sup>129</sup>. » N'était-ce pas, se demande le chercheur, « la lecture de Denys proposée par les gloses de Thomas de Verceil et qui eut tant de succès dans les milieux franciscains » ? Mais, poursuit-il, « Bonaventure réintègre ici la syndérèse au domaine de la connaissance, même si elle vise la connaissance affective du Bien<sup>130</sup>. » En s'appuyant sur cette analyse, on comprend l'influence de Bonaventure, et de l'École franciscaine (notamment avec Jean de la Rochelle) sur Maître Eckhart. Mais on peut aussi souligner l'influence du premier averroïsme<sup>131</sup> ; il y aurait, en effet, un double fonctionnement de l'intellect : le premier procéderait par illumination (pour la connaissance des réalités supérieures), et le second par abstraction (pour la connaissance des

126. *Ibid.*, Prose 33.

127. Yves Meessen en rend bien compte dans *La percée de l'ego* : quand il affirme que l'« avènement véritable de la forme ne se situe pas dans l'horizon temporel, mais en dehors de cet horizon. L'unité matière-forme accomplie se situe dans l'invisible et non dans le visible » (Y. MEESEN, *Percée de l'ego. Maître Eckhart en phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016, p. 206). Cf. ID., « L'incarnation chez Eckhart : du phénomène à l'être », dans M.-A. VANNIER, éd., *La christologie chez les Mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf (coll. « Patrimoine - Christianisme »), 2013, p. 49-62.

128. C. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle : à la recherche d'un statut*, Paris, Vrin, 1999, p. 64.

129. *Ibid.*

130. *Ibid.*

131. Cours sur *l'Ethica nova*, R.A. GAUTHIER, éd., « Le cours sur *l'Ethica nova* d'un maître ès Arts de Paris (1235-1240) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 42 (1975), p. 71-141. Cf. B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, I-III, New York, Herder & Herder, 1996-1998.

réalités inférieures). La syndérèse porte au bien une attirance ou une connaissance *in summa*. Comment faut-il l'entendre ? Alors que la connaissance intellectuelle par abstraction atteignait l'universel à partir de la particularité des fantasmes, mais la connaissance par illumination l'atteint de manière générale<sup>132</sup>. Cette connaissance *in summa* est, chez Bonaventure, « la plus proche de l'extase séraphique et unitive ». Elle n'en demeure pas moins connaissance, et « plus exactement, dit Christian Trottman, contuition de la Trinité exigeant une illumination<sup>133</sup>. » La connaissance par illumination est surtout présente dans la Quatrième *Questions disputées sur la science du Christ* de saint Bonaventure<sup>134</sup>. Or ce que nous connaissons avec certitude, le connaissons-nous dans les raisons éternelles ?

Contre une position tranchée où la norme éternelle interdirait la nécessité de la norme créée, Bonaventure choisit une position intermédiaire dont Maître Eckhart s'inspirera. Toutefois ce dernier insiste, quant à lui, sur le détachement de la lumière, et sur la nécessité de se concentrer sur la lumière incréée, car, pour lui, tant qu'on n'est pas rassemblé en ce point, en cette fine pointe de l'âme, on ne voit pas Un, mais deux — autrement dit, pour notre propos, on est encore dans la raison et non dans l'intelligence : le *logos* n'est pas encore « excédé », et par suite, la philosophie comme sagesse n'est pas encore atteinte. Elle n'est restée qu'une science : « Beaucoup peuvent être savants, mais peu seront sages<sup>135</sup>. »

Pour comprendre cette puissance intellectuelle et sa nature, il est donc nécessaire de la référer au *Logos* divin, comme à sa source transcendante. Pour le dire autrement, sans la lumière surnaturelle, la raison naturelle des philosophes est vaine et limitée. Elle n'atteint que la surface lumineuse des étants. En se fondant sur la lumière incréée de Dieu, elle perce cette peau, cet épiderme créé, et atteint le Bien, le Vrai, l'Un — ce qu'est Eckhart appelle la *puritas essendi* (la pureté de l'essence divine) comme nous l'avons vu plus en citant le quatrième point de son programme de prédication. En tant que Dieu, « le Christ est ainsi la source de toute illumination<sup>136</sup> ». La noétique poétique de Maître Eckhart ne se comprend donc qu'à la lumière du *logos* humain excédé par le *Logos* divin, et fondé par lui, et ramenée par Lui, comme en un

132. Cf. J.-B. BRENET, *Je fantasme. Averroès et l'espace potentiel*, Paris, Verdier, 2017. En deçà de René Descartes et de la strate moderne qui a épuré la raison de l'imagination, le *cogito* médiéval ne signifiait pas « je pense » mais « je fantasme », et que c'est à partir de là que le Cordouan a élevé une construction à travers laquelle le fantasme remplit, dans la formation du sujet humain, la fonction d'individualisation des propriétés universelles de l'intellect ou de la raison. Dans son livre, Jean-Baptiste Brenet insiste sur le rôle d'une imagination active, créatrice qui rassemble le sensible. Chez Averroès, la *cogitatio* est la forme de pensée qui s'élabore dans le fantasme. Il y a un mouvement complexe dont le repère central est l'intellect agent divin, lieu des formes, une sorte de savoir absolu qui serait réalisé en lui-même et tout à fait extrinsèque à l'homme, mais qui peut entrer en nous et devenir notre forme quand nous intelligeons. Il est associé à l'intellect matériel qui est tantôt en puissance quand on le considère en lui-même, tantôt en acte, quand à l'occasion de la conception humaine, il permet à l'entendement humain de penser l'intelligible et s'unit alors à l'Intellect agent.

133. C. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle*, n. 128.

134. SAINT BONAVENTURE, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 4, Quaracchi.

135. *Ibid.*, q. 23 s.

136. C. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 66. Cf. BONAVENTURE, *Collationes in Hexaemeron* IV, 1, Quaracchi 5, p. 349. « Unus est magister noster Christus ».

point qui récapitule les sens, l'imagination et l'entendement, ainsi que la volonté et la mémoire.

Pour conclure toute cette seconde partie, nous pouvons dire que loin de négliger l'aspect spéculatif, la part qu'Eckhart réserve à l'affect, confère au concept une densité spirituelle nouvelle qui trouve son achèvement dans la veine mystique de son écriture, par toute une poétique qu'il déploie autour des métaphores du désert, du fond, ou encore de l'abîme pour dire une profondeur que le *logos* à lui seul ne saurait signifier.

Le lien que Maître Eckhart a su établir entre raison, foi et sentiment est unique dans l'histoire de la littérature chrétienne du Moyen Âge : la plume du Maître dominicain a cela de génial qu'elle parvient à forger un style singulier par le lien entre poésie et philosophie dans l'usage des métaphores et des concepts. Sans tomber dans le *pathos*, au sens péjoratif du terme, il a développé un langage affectif où le sentiment devient une intellection de Dieu, un autre mode de connaissance, un « sentir spirituel » du lien qui nous relie à la présence de Dieu. Et si la profondeur de ce lien dépasse toute parole humaine, Maître Eckhart a su assumer le paradoxe d'un désir de dire sans posséder l'objet du dire. Et c'est peut-être même en se refusant à toute appropriation qu'il a su mener une recherche assidue et confiante au Verbe dispensateur du dire poétique. Si le philosophe choisit la patience du concept et son obstinée rigueur, le poète affronte le mystère et a l'audace de la métaphore, ce qui lui permet d'aborder l'absolu sans le profaner et ainsi d'affirmer la présence du divin dans la création, dans la chair, dans la sensibilité.

L'usage lucide de la parole et du symbole que le grand théologien du XIV<sup>e</sup> siècle a su, comme nul autre, déployer, en particulier dans le passage de la langue latine à la langue vernaculaire, opère une descente en profondeur jusqu'à la source d'eau vive, celle où Eckhart a puisé comme la Samaritaine au puits de Jacob, cette femme à qui Jésus promet la vie éternelle :

Qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif, et l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant pour la vie éternelle<sup>137</sup>.

\*

Nous avons montré en quoi ce qui fait de la langue poétique du Maître une langue de prière qui, tel un murmure, soutient le processus de négativité, réside dans l'usage unique des paradoxes et des oxymores, aussi bien que dans celui des formules extrêmes. La langue excessive du Maître qui tient à l'usage d'un *pathos* du vide ou de l'abîme, met en lumière la part manquante, ce « vide » qui rejoint la métaphore centrale du désert dans son œuvre. En effet, nous avons vu que ce n'est pas dans le « plein », dans un *logos* positif et objectif, que le mystique rhénan veut nous faire entendre la parole de Dieu, mais dans le retrait, le « rien » autrement dit dans une langue de l'infime et des *restes* qui va jusqu'au poème, le « grain de sénévé » qui doit

137. Jn 4,13-14.

« mourir » pour porter du fruit<sup>138</sup>. Cette langue répond d'un appel qui la devance et la fait être missionnaire, rendant possible la dimension prophétique comme celle de la méditation qui prend acte et s'accomplit dans la naissance éternelle de Dieu dans l'âme. Et c'est bien là, selon nous, tout l'enjeu éthique de la prédication de Maître Eckhart, exprimé à travers l'itinéraire de l'Homme noble, cet Homme juste, ajusté à l'Amour de Dieu, autrement dit qui aime autant qu'il se laisse aimer, et découvre, en cet amour, la fécondité de sa parole humaine.

Maître Eckhart a donc cherché une parole qui ne tue pas l'expérience, ne la fossilise pas, mais la révèle à la conscience de celui qui l'éprouve, rendant possible le partage de la parole comme celui du pain dans l'Eucharistie. La parole est chair, elle est Vie éternelle : pareil à ce grain de blé qui doit tomber en terre et mourir, notre parole doit mourir à ses dimensions temporelles et créées, pour renaître de ses cendres, tel l'oiseau Phoenix, et voler avec les ailes de l'Esprit Saint : la connaissance et l'amour peuvent alors trouver leur plein accord et élargir les perspectives du *logos* humain. La parole de l'Homme devient ainsi capable d'évangéliser, de rendre témoignage d'une présence, d'une intensité de vie qui l'habite, d'un Verbe fait chair en elle, et qui s'incarne dans toute parole d'amour, de paix et vie. En ce sens, la parole pleinement vécue, reçue et donnée, est une parole hospitalière de l'Esprit Saint. Elle laisse place, fait place à celui qui la précède et la transcende ; à l'unique parole de Dieu, au Verbe fait chair ; elle est trace, empreinte de sa présence incréée :

L'enseignement du prédicateur du Christ ne doit rien concerner en dehors du Christ, de sorte que le prédicateur puisse dire ces paroles : Mon enseignement n'est pas mien, mais il appartient à celui qui m'a envoyé (Jn 7,16)<sup>139</sup>.

De même que le Père envoie son Fils, le Fils envoie ses fils comme autant d'adverbes auprès du Verbe, de prédicateurs, de témoins de la Bonne Nouvelle qui est la Vie éternelle. Car nul ne parle de lui-même, mais sa parole s'inscrit dans une filiation, une altérité à laquelle il répond en tant qu'Homme de parole, et Homme de la parole : « De même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie<sup>140</sup>. » Et c'est là tout le sens de la prière humaine fondée en Christ, enracinée dans la prière sacerdotale du Fils à son Père. L'usage du paradoxe, des métaphores, et des formules excessives, font de Maître Eckhart un poète à part entière, et si la poésie rejoint le *pathos*, celui-ci, en venant compléter le *logos*, s'apparente à une mystique spéculative par laquelle le symbolisme de l'être manifeste à la fois l'Incarnation de Dieu, le Verbe fait chair, et la « ténèbre lumineuse » de la transcendance divine : ce sont les troisième et quatrième points du programme de prédication de Maître Eckhart qui nous indiquent cette traversée de l'espace sensible pour rejoindre en soi-même comme en toutes choses l'eau vive de la présence divine.

Poésie et philosophie se rencontrent dans le style mystique d'Eckhart, et ce lien qui les fait dialoguer, dire une réalité qui n'est plus le lieu d'une abolition nécessaire,

138. Jn 12,24. « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. »

139. ECKHART, *Sermon I sur l'Ecclésiastique*, n. 4, p. 16-17.

140. Jn 20,21.

mais l'objet d'une perte que le langage poétique tente de surmonter. Et la parole poétique rejoint la spéculation philosophique en ce point de convergence qui, sans abolir la raison, l'oriente vers un excès d'elle-même, une manière de s'affranchir d'un strict cadre logique, d'une objectivité qui limite le champ spéculatif, et pose une dichotomie entre le pensable et l'impensable, le dicible et l'indicible. Dans ce lien entre foi et sentiment, Maître Eckhart pose un renversement axiologique : ce dont on ne peut pas parler, de Dieu, de sa transcendance, il ne s'agit plus de le taire, mais de le dire autrement ; de le dire de manière métaphorique. Or l'ineffable du *pathos* de la foi est inexprimable parce qu'il y a sur lui infiniment à dire. C'est pourquoi Maître Eckhart use de métaphores, d'oxymores et privilégie les formules paradoxales. Tel est l'insondable mystère de Dieu, tel l'inépuisable mystère d'amour, qui est mystère poétique par excellence ; car si l'indicible, glaçant toute poésie, ressemble à un sortilège hypnotique, l'ineffable, grâce à ses propriétés fertilisantes et inspirantes, agit plutôt comme un enchantement, et il diffère de l'indicible autant que l'enchantement de l'envoûtement ; la perplexité même qu'il provoque est, comme l'embarras de Socrate, une féconde aporie. La parole poétique se risque parce qu'elle est essentiellement mystique : c'est toujours l'incrée qu'elle veut dire, ce qu'il y a de désert dans l'âme, promis à la fécondité spirituelle de l'écriture poétique. Il ne s'agit donc plus de « prendre » la parole, de s'approprier le langage, mais de l'habiter depuis le désert, dans le silence du cœur comme nous y invite le *Cantique des cantiques* :

J'entends mon bien-aimé qui frappe : ouvre-moi, ma sœur, mon amie, ma colombe, ma parfaite, car ma tête est couverte de rosée, mes boucles des gouttes de la nuit<sup>141</sup>.

141. Ct 3. Cf. J. TAULER, *Les Cantiques spirituels et autres textes apocryphes. Lettres* (Lettre 5), Orbey, Arfuyen, 2002, p. 81 : « Celui qui s'est pénétré des exemples du Christ et en particulier de sa Passion, peut en toute confiance et sécurité, s'appliquer et s'abandonner à cet objet qui est exempt de toute forme et de toute image. C'est là qu'est enfermé ce trésor caché que seuls les amis particuliers et intimes de Dieu désirent avec ardeur. »



# LE CORAN EST-IL UNE RÉVÉLATION « D'AILLEURS » ?

## HOMMAGE À JEAN-LUC MARION\*

Mehdi Azaiez

Faculté de théologie et d'étude des religions  
Université catholique de Louvain

**RÉSUMÉ :** *Cet article propose de relire l'ouvrage de Jean-Luc Marion intitulé D'ailleurs, la Révélation et de démontrer la fécondité de sa lecture phénoménologique et théologique lorsqu'elle entre en résonance avec la dimension autoréférentielle du Coran.*

**ABSTRACT :** *This article introduces a re-reading of Jean-Luc Marion's book D'ailleurs, la Révélation and demonstrates the fruitfulness of his phenomenological and theological reading when it resonates with the quranic self-referential discourse.*

### INTRODUCTION

Dans un ouvrage récent intitulé *D'ailleurs, la Révélation*<sup>1</sup>, Jean-Luc Marion propose, comme son sous-titre l'indique, une histoire critique et une redéfinition, en termes phénoménaux, du concept de révélation. Parmi les questions que soulève l'auteur, deux d'entre elles attirent particulièrement l'attention. La première est centrale : « [...] la question ne consiste pas, en théologie, à savoir *si* la Révélation contredit les conditions de l'expérience finie — cette contradiction la caractérise en effet analytiquement et par définition —, mais concevoir *comment* elle les contredit et comment elle parvient pourtant, voire d'autant *mieux* à se manifester parfaitement et définitivement<sup>2</sup> ». À cette question première, il en ajoute une autre plus concise mais tout aussi décisive : « Que voit-on, que peut-on jamais voir de l'invisible ? Telle est la question<sup>3</sup> ».

\* Cet article est une traduction remaniée et augmentée d'une présentation (non publiée) délivrée le 2 novembre 2022 à l'Université de Chicago lors d'une conférence intitulée « The Contribution of Theology to Rationality : a Conference in Honor of Jean-Luc Marion ». Sauf à quelques exceptions qui sont dûment mentionnées, toutes les traductions du Coran sont celles de Régis Blachère, dans *Le Coran (al-Qor'ân)*, traduit de l'arabe par Régis Blachère, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1966.

1. Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation*, Paris, Grasset (coll. « Essai »), 2020.

2. *Ibid.*, p. 265.

3. *Ibid.*, p. 61.

Ces deux interrogations ne seront pas envisagées ici à l'aune des réponses que leur auteur en donne à partir d'une lecture serrée des textes bibliques ; il s'agira plutôt de les déplacer de telle sorte que ces questions ne soient plus seulement le privilège d'une écriture sainte, celle de la Bible et de son immense et remarquable tradition exégétique et théologique en monde chrétien. Il s'agira ici de conduire ce déplacement vers un autre domaine culturel et civilisationnel qui marque tout autant l'histoire universelle, c'est-à-dire l'islam. Ce déplacement consistera plus précisément à reposer les questions formulées plus haut mais en les inscrivant sur un terrain nouveau : le Coran. On tentera ainsi d'éprouver l'acuité d'une démarche philosophique et sa résonance théologique dans un domaine où le philosophe Jean-Luc Marion signale ses propres limites, car l'islam et ses textes ne sont pas son sujet bien qu'il n'ignore point cet Autre comme en témoigne une allusion<sup>4</sup>.

## I. UN DÉPLACEMENT ?

Mais avant de procéder à ce déplacement, il faut au préalable en mesurer l'inédit, les limites et les choix terminologiques et thématiques qu'il nous impose. D'abord, donc, l'inédit. Jean-Luc Marion fait l'objet — si j'ose dire — d'un « silence bavard ». À notre connaissance, aucune traduction de son entreprise phénoménologique à la croisée de la philosophie et de la théologie n'a encore été faite en langue arabe<sup>5</sup>. Cette absence se traduit par une quasi-inexistence de son influence dans les universités islamiques du monde musulman, qu'elles soient arabophones ou non. Penser la contribution et l'intérêt de l'œuvre de Jean-Luc Marion pour la pensée islamique relève donc de la nouveauté et pour reprendre une expression chère à l'islamologue français Muḥammad Arkoun : elle s'apparente à l'évidence à un « impensé<sup>6</sup> ».

À cet inédit ou « impensé », il faut ajouter les limites d'un déplacement qui interroge sa faisabilité même. Est-il possible de reproduire une même démarche et de dupliquer un questionnement dont le moteur et l'objet sont spécifiquement christologiques et où la visibilité s'envisage dans l'inouï de l'incarnation ? Autrement dit, peut-on interroger les modalités de la révélation en contexte islamique à partir d'un questionnement s'enracinant radicalement dans la tradition théologique chrétienne où

4. *Ibid.*, p. 46-47. Jean-Luc Marion écrit : « Si Révélation il doit y avoir, elle ne peut jamais venir à *un seul* (comme celui du prophète dans le Coran) loin de la consacrer, ferme la révélation ». Cette affirmation s'ancre dans une compréhension et une modalité chrétienne de la révélation. Car, elle ne fait pas droit à la singularité du Livre fondateur de l'islam. D'abord, parce que le statut du Coran est différent des Évangiles. Ces dernières forment un témoignage à plusieurs voix sur la vie de Jésus alors que le Coran se présente comme une parole oraculaire dont le seul auteur s'affirme être Dieu. De plus, la pluralité des témoins s'inscrit dans le texte lui-même ; Dieu se fait parlant au même titre que les opposants à tel point que le Coran leur donne la parole pour témoigner ainsi de leur irréductible résistance (cf. Mehdi AZAIEZ, *Le contre discours coranique*, Berlin, De Gruyter, 2015). Ainsi la polyphonie interne du texte coranique maintient un écart dont, pour reprendre les mots de Jean-Luc Marion mais pour le Coran, « l'effet de profondeur, que creuse le décalage des témoignages, [...] permet surtout de préserver l'*ailleurs* d'où provient la signification des signes, littéralement la Révélation » (*ibid.*, p. 45).

5. Une simple investigation sur le site *worldcat* confirme ce constat : aucune traduction en langue arabe de l'œuvre de Jean-Luc Marion n'est signalée.

6. Mohammed ARKOUN, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Londres, Saqi Books, 2002.

l'événement du Christ fonde toute démarche herméneutique ? Car comme l'affirme le philosophe et le théologien, « toute cette exégèse du Dieu invisible, le Christ l'accomplit en se faisant voir parmi les hommes, phénomène parmi les phénomènes, en se phénoménalisant sans réserve — en se faisant lui-même un phénomène dans notre phénoménalité, en se faisant homme<sup>7</sup> ».

Or cette modalité si singulière de la révélation dans le christianisme contrevient résolument aux modes de la révélation dans les contextes coranique puis islamique. Si le Coran demeure un texte ambivalent sur de nombreux sujets<sup>8</sup>, il est des thèmes où ses multiples affirmations contre l'incarnation et la Trinité semblent pour le moins univoques. Que l'on songe seulement à cette apostrophe : « et ne dites point : "Trois !" Cessez ! » (Coran 4,171)<sup>9</sup>, ou encore à l'affirmation tout aussi univoque de l'unicité divine semblant répondre négativement au Credo du concile de Nicée (325)<sup>10</sup> : « Dis : "Il est Allah, unique, Allah Seul. Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré. N'est égal à Lui personne" » (Coran 112,1-4). L'opposition à la modalité trinitaire de la Révélation est ici radicale. Au-delà du Coran, la théologie islamique maintiendra en la systématisant une polémique antitrinitaire<sup>11</sup>. Face à ce refus, comment dès lors préserver la légitimité d'un déplacement qui en son origine même s'enracine dans un discours théologique spécifiquement chrétien ? Pouvons-nous encore reposer la question primordiale : « Que voit-on, que peut-on jamais voir de l'invisible<sup>12</sup> ? »

7. Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation*, p. 59.

8. Le rapport qu'entretient le Coran avec les juifs ou les chrétiens oscille entre attitudes bienveillantes et hostilité avérée. Cf. Meir M. BAR-ASHER, *Les juifs dans le Coran*, préface de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, Albin Michel (coll. « Essais »), 2019. Au-delà des questions polémiques interreligieuses, certaines thématiques théologiques n'échappent pas à cette ambivalence lorsque, par exemple, le Coran maintient en son sein des affirmations qui soutiennent le libre arbitre humain ou au contraire la prédestination. On pourra encore se référer à la thèse doctorale ancienne mais toujours d'actualité de William M. WATT, *Free Will and Predestination, with Special Reference to the Mu'tazila and al-Aṣ'arī*, Thèse de doctorat, Édimbourg, The University of Edinburgh, 1944.

9. Sans doute faut-il s'interroger sur la nature de la Trinité ici condamnée ? Il est probable que cette condamnation du Dieu trine vise une conception particulière de celle-ci qui demeure étrangère aux affirmations théologiques communément admises aujourd'hui. Cf. Mun'im SIRR, « Qur'ānic Denials of Sonship, Human-Divinity, and the Trinity », dans *Scriptural Polemics : The Qur'an and Other Religions*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 133-166.

10. L'expression coranique : « Il n'engendre pas et n'est pas engendré » fait écho au Credo (concile de Nicée, 325). Comme le souligne Angelika Neuwirth : « [...] l'affirmation emphatique de la filiation du Christ "engendré, non pas créé" — *genethenta, ou poiethenta* — est contrée par une double négation non moins emphatique. Cette théologie négative est résumée dans le verset 4 : "Et nul n'est égal à Lui", *wa lam yakun lahu kufiwan aḥad*. Non seulement ce verset inverse le symbole de Nicée qui affirme que le Christ est substantiel au Père — *homoousios to Patri* — mais il interdit en outre de penser un quelconque être de substance égale à Dieu, et encore moins qu'il ait un fils ». Voir Angelika NEUWIRTH, « Le Coran, texte de l'Antiquité tardive », dans Mehdi AZAIEZ, dir., Sabrina MERVIN, *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris, CNRS, 2013, p. 140. Lire également la contribution plus récente de Paul NEUENKIRCHEN, « al-ikhlaṣ (la pureté [de la foi]) », dans Mohammad-Ali Amir MOEZZI, Guillaume DYE, dir., *Le Coran des historiens*, Paris, Cerf, 2019, p. 2311-2328.

11. Un exemple de cette réfutation islamique de la Trinité se trouve dans le commentaire classique de l'exégète et théologien al-Rāzī. Cf. Maha ELKAISY-FRIEMUTH, « God and the Trinity in Fakhr al-Dīn al-Rāzī », *Islam and Christian-Muslim Relations*, 22, 2 (2011), p. 113-126 (lire particulièrement p. 119-126).

12. Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation*, p. 61.

La réponse consiste ici à prendre en compte l'objection formulée précédemment tout en préservant la pertinence de la question. Il convient d'observer d'emblée que la pensée islamique s'oppose à une conception de la révélation privilégiant l'événement de la donation ou le donateur lui-même — le Christ dans la modalité chrétienne de la révélation —, et lui préfère toujours le don donné, c'est-à-dire le Coran. Pour le dire autrement, Dieu ne se dévoile jamais mais s'« il se dévoile », si j'ose dire, c'est à travers les médiations de son Livre et de sa Parole. En cela, la concomitance avec le judaïsme et le « don de la Torah » (*matan torah*) est frappante<sup>13</sup>. Mais cette modalité de la Révélation islamique ne met pas hors-jeu la question posée par Jean-Luc Marion ; elle la déplace seulement et certainement, pour mieux en révéler sa pertinence dans un cadre nouveau, celui du Coran et de sa donation.

Pour s'en convaincre, il faut s'arrêter en premier lieu sur les termes coraniques relatifs à la visibilité (*al-ruwyah*), à la vision (*al-rūyah*) et à l'apparaître (*yazhar*). Ce préalable lexical fournit les premiers éléments pour apprécier la modalité propre, singulière et irréductible de ce que l'on pourra désigner rigoureusement par la « révélation coranique ». Attachons-nous donc au verbe « voir » (*rā hamza yā*) lorsqu'il se rattache au divin. Son usage si fréquent dans le Coran<sup>14</sup> ne laisse aucun doute. Dans son invisibilité où les « regards ne sauraient l'atteindre alors qu'Il peut atteindre les regards » (Coran 6,103), Dieu ne se fait « voir » qu'à la condition d'une triple médiation, nous le verrons, qui maintiendra toujours l'interdit biblique : « Ma face, tu ne la verras pas *ūpānay lō yērā 'ū* ! » (Ex 33,23).

## II. LA THÉOPHANIE DE LA MONTAGNE OU LE DIEU INVISIBLE (Coran 7,143)

Dans son évocation du récit de l'Exode, le Coran illustre cette impossibilité rappelant l'interpellation transgressive des fils d'Israël, qui somment Moïse : « Nous ne croirons pas en toi avant de voir Allah de façon manifeste ! » (Coran 2,55). La réplique coranique est cinglante : « la Foudre vous emporta sous les regards de tous ! » (Coran 2,55 ; voir aussi Coran 4,153). Cette non-visibilité de Dieu est réaffirmée avec la même insistance dans le contexte du récit mosaïque et du dialogue entre Dieu et le plus grand des Prophètes d'Israël :

Quand Moïse fut venu à Notre temps [de rencontre] (*mīqāt*) et que son Seigneur lui eut parlé, [Moïse] dit : « Seigneur ! Donne-moi possibilité de Te regarder ! (*qāla rabbi 'arini 'anzur 'ilayka*) » — « Tu ne Me verras point » (*qāla lan tarānī*) ; répondit [le Seigneur] « mais regarde vers la Montagne ! (*wa-lākini unzur 'ilā l-ġabali*) : si elle s'immobilise en

13. Sur la « Révélation » juive, Dan Arbib affirme : « Pour elle, révélation se dit : *Matan Torah*, “don de la Torah”. Ce qui se produit au Mont Sinaï n'est donc pas le dévoilement de Dieu, mais la donation d'une loi. Il conviendrait alors de comprendre ce que signifie ceci, que le don de la loi se donne en lieu et place de la révélation de Dieu — ou plutôt, si l'on y tient : que le don de la Torah se donne comme forme proprement juive de la révélation ». Voir Dan ARBIB, « D'une révélation qui serait juive. À propos de ce que sait la foi, de Vincent Carraud », *Communio*, 280, 2 (2022), p. 87.

14. On en dénombre 328 occurrences. Cf. Hanna E. KASSIS, *A Concordance of the Qur'an*, Foreword by Fazlur Rahman, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 962-970. On pourra également consulter la ressource électronique suivante : [https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=rAy#\(2:55:8\)](https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=rAy#(2:55:8)).

sa place (*fa-'ini staqarra makānahū*), tu Me verras (*fa-sawfa tarānī*)<sup>15</sup>. [Mais] quand son Seigneur se manifesta (*fa-lammā tağallā*) à la Montagne ! Il la mit en miettes, et Moïse tomba foudroyé. Quand il revint à lui, il s'écria : « Gloire à Toi (*subhānaka*) [, Seigneur !,] Je reviens à Toi et suis le premier des Croyants ! » (Coran 7,143)<sup>16</sup>.

Ce passage réitère donc l'interdit de la vision de Dieu : « Tu ne me verras pas ! » (*lan tarānī*). Ici l'invisibilité est une donnée irréductible. Mais on notera pourtant que Dieu répond à la demande de Moïse. Dieu entend et, malgré sa « Gloire » qui inévitablement interdit toute visibilité, il énonce l'étonnant « tu me verras ! » (*fa-sawfa tarānī*). Dieu se « fait voir » mais l'impossibilité n'est pas ici divine, elle est humaine et c'est Moïse qui ne peut se tenir debout pour contempler ce qui lui est invisible. Dieu se laisse voir à la mesure de ce que l'homme peut percevoir<sup>17</sup>, c'est-à-dire presque rien — ou si peu qu'il ne subsiste alors que les traces<sup>18</sup> d'une montagne pulvérisée et la Gloire de l'Un que Moïse célèbre par la louange : *subhānaka*.

Ce récit théophanique laisse entrevoir une situation paradoxale où deux expressions contradictoires se trouvent dans un même verset : « Tu ne me verras pas » (*lan tarānī*) côtoie « Tu me verras » (*fa-sawfa tarānī*). Cette opposition terme à terme reflète ici ce que Jean-Luc Marion peut décrire comme « un phénomène provenant d'ailleurs que du monde, l'apparition (le terme coranique *tağallā* l'évoque adéquate-ment) de l'inapparent par excellence ("les regards ne peuvent l'atteindre"), la visibilité de l'invisible ("Tu me verras") comme tel et qui reste dans sa visibilité même ("Tu ne me verras pas !")<sup>19</sup> ». Ce qui n'est rien d'autre qu'un paradoxe (phénoménologique) recèle, pour nous, trois déterminations majeures définissant les contours des modalités de la Révélation en contexte coranique puis islamique. Toutes réaffirment, chacune à sa manière, que la visibilité de Dieu disparaît au profit de trois déterminations qui sont autant de médiations : sa Parole révélée, sa Création, et les Fins dernières (l'*Eschaton*), toutes rendant témoignage à Sa définitive invisibilité.

La première détermination relève non du visible mais de l'audition. Après l'épreuve où il frôle la mort, Moïse prend la parole pour célébrer le Dieu unique. Il revient ainsi à une situation initiale et « intime », comme le Coran le précise : « Nous [...] le fimes approcher comme un confident » (Coran 19,52) à tel point que selon une tradition rapportée par le commentateur al-Ṭabarī : « Le Seigneur le rapprocha

15. *Fa-sawfa*, opérateur du futur lointain en arabe (la vision future voir eschatologique).

16. Lire également Coran 25,21.

17. Jean-Luc MARION, « L'icône du Dieu invisible », *Communio*, 280, 2 (2022), p. 15.

18. *Ibid.*

19. ID., *D'ailleurs, la Révélation*, p. 60. Les termes entre parenthèses sont ajoutés. La citation complète est la suivante : « [...] en dernière instance toutes les manifestations de Dieu en Jésus Christ, toutes les 'théophanies' bibliques (si l'on admet ici, provisoirement, ce terme trop imprécis) ne peuvent constituer qu'un unique paradoxe, qui expose l'apparition, surgie parmi les phénomènes que notre monde ne se lasse pas de faire éclore, d'un phénomène provenant d'ailleurs que du monde, l'apparition de l'inapparent par excellence, la visibilité de l'invisible comme tel et qui reste dans sa visibilité même. À moins d'affronter ce paradoxe phénoménologique, aucune théologie sérieuse de la Révélation ne peut se développer. Que voit-on, que peut-on jamais voir de l'invisible ? — telle est la question » (*ibid.*, p. 60-61).

jusqu'à ce qu'il entendît le crissement du Calame<sup>20</sup> ». Dans cette intimité, on comprend aisément que l'audition, réceptacle de la manifestation première de Dieu, est la seule permise. Elle l'est d'autant plus que sa visibilité est théologiquement interdite. Cette première détermination consacre la figure des prophètes, destinataires de la Révélation sous la forme d'un discours audible et intelligible, dont Moïse constitue ici le modèle exemplaire.

La deuxième détermination se confond avec la trace de l'in-visibilité de Dieu qui se vérifie à travers ce qui reste de la montagne pulvérisée. Ce qui peut être vu est par conséquent la chose que Dieu laisse entrevoir par son action ; ce sont ici les débris d'une montagne ramenés à la poussière : « Mais lorsque son Seigneur Se manifesta (*fa-lammā tağallā*) au Mont, Il le pulvérisa » (Coran 7,143). L'objet n'est pas anodin. Il est à la fois une chose commune que tout un chacun peut expérimenter « selon les conditions communes de la visibilité des choses du monde<sup>21</sup> », c'est-à-dire une chose vue et qui peut se laisser voir mais elle est devenue par l'action de Dieu un « signe », le « signe » manifesté de sa Gloire. De surcroît, l'objet est investi d'une signification toute particulière avant même sa destruction, car il est aussi et surtout un symbole de la Création divine. Dans une énumération des choses créées, le Coran interpelle et interroge : « comment les montagnes furent dressées » (Coran 88,19). Elles sont « une œuvre de Dieu » (Coran 27,88)<sup>22</sup> et un don : « Il vous a, dans les montagnes, procuré des retraites » (Coran 16,81), mais elles seront aussi appelées à être brisées en petits morceaux et « dispersées » (Coran 77,10, voir également 20,105-107).

Ce dernier trait énonce la troisième détermination et c'est ici la dimension eschatologique de la scène théophanique. La montagne devenue poussière préfigure l'événement apocalyptique. C'est une image frappante et répétée où les montagnes se présentent comme des signes de la Fin des temps : « En vérité, le Jour de la Décision a été fixé, [ce] jour où il sera soufflé dans la trompe, en sorte que vous viendrez en groupes, [ce jour où] le ciel sera ouvert et sera portes [béantes], [où] les montagnes, mises en marche, seront un mirage » (Coran 78,17-20). Mais l'indice le plus révélateur de cette détermination eschatologique demeure dans l'expression *fa-sawfa tarānī* « Tu me verras ». En langue arabe, *sawfa* tout comme la particule préfixée *sa-* indique une action qui se produit dans le futur. Au contraire de *sa-*, *sawfa* indique une action qui ne se déroule pas immédiatement mais bien dans un futur lointain. Si Moïse peut regarder Dieu face à face, ce n'est peut-être qu'à la condition d'un événement non encore réalisé et qui serait repoussé dans l'au-delà, car « Des visages, ce jour-là, seront brillants, vers leur Seigneur tournés » (Coran 75,22-23).

Ainsi, la non-visibilité de Dieu ou sa manifestation au monde est toujours médiatisée selon trois déterminations : la Parole, celle que les prophètes écoutent dans leur intime rencontre avec Dieu ; la Création, c'est-à-dire le Monde comme « Signe » et

20. Muḥammad ibn Ġarīr ibn Yazīd al-ṬABARĠ (m. 310/921), *Ġāmi' al-bayān fī ta'wīl al-qur'ān, Taḥsīn al-Ṭabarī*, vol. 5, Riyad, Dar al-salam, 2010, p. 3624 (*Annahu qarrabahu al-rabbu ḥattā sami'a šarīfa al-qalami*).

21. Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation*, p. 262.

22. Coran 27,88 (notre traduction).

enfin, le Jour dernier où Dieu révèle son dessein final et où s'envisage sa visibilité par les Bienheureux. Tous trois sont les témoins, c'est-à-dire les médiations de l'invisibilité de Dieu. On constate ici une différence radicale avec le christianisme. Là où les Évangiles proposent un texte récit au service d'un dépassement vers l'événement de la donation et vers le donateur lui-même en la personne du Christ, l'islam s'en tient au don lui-même, c'est-à-dire au Coran.

Mais loin de s'affranchir de tout questionnement autour de l'advenue du non encore visible à la visibilité, la pensée islamique va déplacer l'interrogation en portant l'attention non sur le donateur mais bien sur le donné. Elle le fera pour une raison inhérente au texte lui-même : la phénoménalité de sa venue au monde. Cette singularité se fonde essentiellement sur la propension si originale du Coran à formuler des énoncés qui décrivent sa propre manifestation. Un terme emprunté à la linguistique définit parfaitement cette caractéristique : la métatextualité ou, dit autrement, un discours sur le discours, ou encore un discours du Coran sur lui-même. En effet, nombre de spécialistes ont souligné que le Coran est « le plus métatextuel, le plus autoréférentiel des textes sacrés connus dans l'histoire des religions<sup>23</sup> ». Plus encore, le Coran « se décrit lui-même par des termes génériques variés, se commente, s'explique, se distingue, se met en perspective par rapport à d'autres révélations, réfute des interprétations hostiles<sup>24</sup> ». D'autres soulignent encore que le Coran « contient également une quantité importante de commentaires et analyses sur le processus de sa propre révélation et les vicissitudes de sa propre révélation<sup>25</sup> ».

Dans ces conditions, et en contexte islamique, la question n'est pas comment Dieu invisible se rend visible<sup>26</sup> — c'est-à-dire comment le « Fils manifeste le Père au point qu'il le fait voir<sup>27</sup> » — mais bien plutôt de quelle manière le Coran se donne à

- 
23. Stephan WILD, « “We have Sent Down to Thee the Book with the Truth...” Spatial and temporal implications of the Qur'anic concepts of nuzūl, tanzīl, and 'inzāl », dans ID., ed., *The Qur'ān as Text*, Leiden, Brill (coll. « Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies », 27), 2007, p. 140. Le texte original est le suivant : « [...] the most meta-textual, most self-referential holy text known in the history of world religions ».
  24. Le texte original est le suivant : « [...] describes itself by various generic terms, comments, explains, distinguishes, puts itself into perspective vis-a-vis other revelations, denies hostile interpretations ».
  25. Daniel MADIGAN, « Book », dans Jane Dammen MCAULIFFE, dir., *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2001, vol. I, p. 249-250. Le texte original est le suivant : « it also contains a large amount of commentary and analysis upon the processes of its own revelation and the vicissitudes of its own reception in time ». Par ailleurs, J.D. McAuliffe note que cette métatextualité coranique contraste avec la Bible « comme document » qui « montre un manque étonnant de conscience de soi textuelle » (Jacques BERLINERBLAU, *The Secular Bible : Why Nonbelievers must take Religion Seriously*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 28).
  26. La question demeure en réalité, mais elle est pensée dans un cadre eschatologique : la vision de Dieu est-elle possible pour les Élus ? Un tour d'horizon sur la question est disponible dans un chapitre intitulé « Excursus : Embodying the Vision of God in Theology and Sufism », écrit par Pieter COPPENS, *Seeing God in Sufi Qur'an Commentaries : Crossings between This World and the Otherworld*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018, p. 174-200. On ajoutera, cependant, que la question d'une vision de Dieu par le Prophète lui-même, et de son vivant, a été résolument assumée par la tradition islamique notamment lors des premiers siècles de l'islam. On se reportera à la thèse de doctorat de W. Wesley WILLIAMS, *Tajallī wa-Ru'ya : A Study of Anthropomorphic Theophany and Visio Dei in the Hebrew Bible, the Qur'ān and Early Sunnī Islam*, Michigan, University of Michigan, 2008, p. 204-253.
  27. Jean-Luc MARION, « L'icône du Dieu invisible », p. 8.

voir et comment il fait voir sa venue au monde en se donnant. S'il y a bien vision, elle ne concerne que le Dieu qui parle ou la vision d'une parole, le Coran. On pourrait ainsi affirmer que dans son retrait du visible, Dieu substitue sa visibilité à la faveur de la manifestation du don coranique dont il décrit la radicale survenue provenant d'un ailleurs<sup>28</sup>. Cette entrée dans le monde se manifeste par l'intermédiaire d'un Prophète s'adressant au genre humain. C'est cette manifestation à partir du Coran et seulement du Coran qu'il nous faut ici décrire<sup>29</sup>.

### III. DÉCRIRE LE DON CORANIQUE : LA MÉTATEXTUALITÉ

Mais avant même d'entreprendre cette description, on doit se défaire de deux écueils préalables, l'un théologique, l'autre historique. Le premier consisterait à ignorer que le dévoilement se situe toujours dans le mystère le plus absolu de Dieu, car il est écrit : « L'Inconnaissable appartient seulement à Allah » (Coran 10,20). C'est pourquoi toutes les formulations aussi précises et fidèles soient-elles n'embrasseront jamais la totalité de ce que Dieu peut seul saisir de son savoir absolu : « alors qu'ils n'embrassent de Sa science, que ce qu'Il veut » (Coran 2,255). Mais plus encore, l'injonction coranique suivante sonne comme une confirmation et un avertissement : « Dis : "Si la Mer était une encre [pour écrire] les décrets de mon Seigneur, et si même Nous lui ajoutions une Mer semblable pour la grossir, la Mer serait tarie avant que ne soient taris les décrets de mon Seigneur"<sup>30</sup> » (Coran 18,109). Ainsi, l'abondance de la Parole de Dieu nous échappe du fait même qu'aucun de nos discours n'embrasse sa plénitude. Le deuxième écueil à éviter serait d'ignorer les résultats récents de la recherche historique, qui replacent le message coranique dans le cadre plus large de l'Arabie préislamique et de l'Antiquité tardive<sup>31</sup>. Ainsi, la description de la manifestation du Coran par le Coran lui-même puisera naturellement dans les données du texte tout en restant attentif au travail de réappropriation des éléments arabes

28. On rejoint pleinement les remarques d'Anne-Sylvie Boisliveau lorsqu'elle affirme : « [...] le terme de "révélation" n'est pas juste pour décrire le phénomène d'apparition du texte coranique. En effet, il n'est pas dit dans le texte que le Coran "dévoile" quelque chose de Dieu. Il ne s'agit pas du dévoilement de l'être divin, mais de son action souveraine qui engendre un texte alors revêtu de son autorité » (Anne-Sylvie BOISLIVEAU, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden, Brill, 2023, p. 129).

29. Cette manifestation a bien entendu son équivalent dans la tradition islamique qui souligne l'action de l'ange Gabriel dans la transmission du message coranique. Le célèbre récit où Muḥammad retiré dans une grotte reçoit la première révélation coranique sous la forme d'une injonction : *iqra* (Proclame !) en est l'illustration la plus saisissante. Cf. 'Abd al-Malik IBN HIŠĀM, *al-Sīra al-nabawīyya*, dans Mustafā AL-SAQQĀ *et al.*, *dār al-kitāb, al-'Ilmiyya*, 2004, p. 180-181.

30. Ce verset coranique est à comparer avec un extrait d'un midrash des psaumes (*Shir HaShirim Rabbah* 1:3) qui évoque l'immensité de la sagesse et de la connaissance divines. Cf. [https://www.sefaria.org/Shir\\_HaShirim\\_Rabbah.1.3.1?ven=The\\_Sefaria\\_Midrash\\_Rabbah\\_2022&lang=bi](https://www.sefaria.org/Shir_HaShirim_Rabbah.1.3.1?ven=The_Sefaria_Midrash_Rabbah_2022&lang=bi) (consulté le 4 juin 2024).

31. Une des orientations herméneutiques les plus en vue dans la lecture du Coran consiste aujourd'hui à comparer les termes, les formes, et les thèmes du texte fondateur de l'islam à la lumière des textes religieux de l'Antiquité tardive notamment juifs et chrétiens. Cette critique des sources a été inaugurée au XIX<sup>e</sup> s. avec l'ouvrage fondateur d'Abraham GEIGER, intitulé *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?*, Bonn, F. Baaden, 1833. Une très belle et récente synthèse de cette critique des sources depuis la première moitié du XIX<sup>e</sup> s. jusqu'à nos jours est proposée dans l'ouvrage déjà cité *Le Coran des historiens* (n. 10).

préislamiques, bibliques et parabibliques du Coran. Autrement dit, décrire le don du Coran et sa manifestation dans le monde suppose aussi de considérer le dialogue permanent qu'il instaure, en particulier avec les sources scripturaires qui le précèdent et dont il revendique la filiation : « Si tu es dans un doute sur ce que Nous avons fait descendre vers toi, interroge ceux qui récitent l'Écriture [révélée] avant toi. Certes, la Vérité est venue à toi, de ton Seigneur ! Ne sois donc pas parmi les Sceptiques ! » (Coran 10,94)<sup>32</sup>.

Avisé et prémuni de ces deux écueils, il est possible, comme le soulignait Jacques Berque, le traducteur du Coran le plus sensible à la métatextualité du Livre, de lire à nouveau les détails décrivant les modalités de la manifestation et de la venue au monde du Coran par le Coran lui-même<sup>33</sup>. Si ces énoncés ne font l'objet d'aucune présentation systématique rappelant ainsi la nature parénétique du discours coranique<sup>34</sup>, ils se déploient néanmoins dans l'ensemble du texte. Ainsi et de manière répétée, le Coran s'auto-décrit essentiellement et littéralement comme un phénomène qui « descend » dans le monde. Il s'origine dans un Livre céleste et archétypal : « En vérité, cette Écriture, dans l'Archétype auprès de Nous, est certes sublime et sage ! » (Coran 43,5)<sup>35</sup>. Puis, cette Écriture ou *Kitāb* se donnent au monde, du ciel vers la terre, par une « descente » : « Dis : “Celui qui connaît le secret dans le ciel et la terre, l'a fait descendre. Il est absolu, miséricordieux” » (Coran 25,6)<sup>36</sup>. Cette descente est assurée par un ange : « Réponds[-leur] : “L'Esprit Saint (*rūḥ al-qudus*) a fait descendre de ton Seigneur, [cette Révélation] avec la Vérité, comme Direction et Annonce pour les Musulmans, afin de confirmer ceux qui croient” » (Coran 16,102)<sup>37</sup>. La révélation se porte sur un allocutaire-Prophète : « [Ceci est] une Écriture qu'on a fait descendre vers toi — que nulle gêne (*haraġ*) ne soit en ta poitrine, à son égard — afin que, grâce à elle, tu avertisses et [qu'elle soit] une Édification (*dikrā*) pour les Croyants » (Coran 7,2). La mission de cet allocutaire est de proclamer une Parole : « Proclame au nom de ton Seigneur qui créa ! » (Coran 96,1)<sup>38</sup>. Cette parole s'adresse aux Croyants comme aux incroyants : « Nous l'avons simplement facilité par ta voix pour que tu en fasses l'heureuse annonce aux Pieux et que tu en avertisses un peuple hostile » (Coran 19,97).

32. Lire également Coran 43,45 ; 17,101.

33. *Le Coran. Essai de traduction du Coran par Jacques Berque*, édition revue et corrigée, Paris, Albin Michel, 1995, p. 828.

34. Gabriel Said REYNOLDS, « “Une exhortation pour les pieux”. La nature parénétique du Coran », *Revue théologique de Louvain*, 49 (2018), p. 182-200.

35. Lire également 3,7 ; 13,39 ; 18,49 ; 23,62 ; 39,69, 43,4 ; 45,28.

36. La racine *nūn zāy lām* qui est traduite par « descente » possède 294 occurrences dans le Coran. [https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=nzl#\(2:4:4\)](https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=nzl#(2:4:4)). L'emploi de cette racine se réfère de manière presque exclusive à la révélation du Coran. Pour une analyse de l'usage de cette racine dans le Coran, on se reportera à Anne-Sylvie BOISLIVEAU, *Le Coran par lui-même*, p. 105-113 ; et à l'ouvrage plus récent de Simon P. LOYNES, *Revelation in the Qur'an. A Semantic Study of the Roots n-z-l and w-h-y*, Leiden, Brill (coll. « Texts and Studies on the Qur'ān »), 2021.

37. Lire également Coran 2,97 ; 16,2 ; 16,102 ; 40,15 ; 44,3 ; 97,4.

38. Coran 96,1 (notre traduction).

Cette description, fondée exclusivement sur le Coran, éclaire autant un processus que des instances énonciatrices distinctes, ainsi que les multiples médiations qu'il emprunte. Le processus implique, dans le langage des hommes, un mouvement dont le sens est orienté par une verticale, du haut vers le bas. Cette descente n'est possible que par seule volonté divine. Cette descente s'opère, toujours selon le discours coranique lui-même, à travers des protagonistes qui sont des instances énonciatrices. On distingue dès lors un locuteur et initiateur divin (*Allāh*), un ange médiateur et transmetteur (*malāk*), un allocutaire premier ou le prophète (*nabī*) et des destinataires seconds (croyants et incroyants). À partir de la figure de l'ange, les instances énonciatrices reçoivent un message dont le support se transforme. On différencie alors cinq médiations qui évoluent dans le processus de la transmission. Il est métaphysique (une « table » céleste ou *lawh*), puis angélique (un « ange » transmetteur), puis ensuite biologique (l'ouïe qui entend le message, la langue qui se meut pour la répéter et la réciter, le cœur ou l'intellect qui comprend et intègre son message), pour finir d'abord sous la forme de parchemin fragmentaire (les premiers supports écrits ou *suhuf*), et pour enfin parvenir à se constituer comme corpus canonique (le codex ou le *muṣḥaf*). Ainsi, la manifestation du Coran dans le Monde et selon les seules données de ce dernier<sup>39</sup> décrit tout à la fois un processus révélateur, un spectre énonciatif et une pluralité de médiation.

#### IV. LA « CONTRE-EXPÉRIENCE » MUḤAMMADIENNE

Cette description qui visibilise la venue au monde du Coran et qu'implique la métatextualité comme discours sur la manifestation du Coran rappelle curieusement l'admirable description de la Révélation par Karl Barth : « [...] l'auto-manifestation de Dieu par lui-même intervient dans l'expérience des hommes comme une pierre soudain *tombée*, et qui défait tout sous son impact<sup>40</sup> ». Rien n'est plus exact que cette définition pour décrire la survenue du Coran sur son Prophète. La « brutalité » de cette auto-manifestation implique, comme le rappelle Jean-Luc Marion, que « l'irruption de Dieu dans ce qui est fini, borné et sans sainteté, ne peut par définition s'y faire recevoir, ni concevoir ni voir. Pourtant, et c'est un paradoxe, la Révélation se manifeste parfaitement et définitivement, car le paradoxe n'annule pas l'expérience, mais la rend supportable et descriptible<sup>41</sup> ». Mais il faut bien souligner que ce paradoxe constitue une forme *logique*

pour formuler les phénomènes saturés ; ceux qu'en effet aucune de nos significations ou de nos concepts mondains ne parvient à constituer en objet. Ou bien, encore : le paradoxe offrirait la forme logique correcte pour décrire les phénomènes (saturés) qui apparaissent dans l'expérience en contredisant les conditions (finies) de possibilité de l'expérience [...] Le paradoxe étend donc l'expérience, loin de l'exclure ou de s'en exclure ; il l'étend en permettant de décrire une expérience non objectivable et d'autant plus manifeste qu'elle

39. On précisera ici que cette métatextualité présente uniquement la dimension proclamatoire et oralisante du discours coranique et non la forme d'un codex établi qu'il deviendra finalement après la mort du Prophète.

40. Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation*, p. 263.

41. ID., « Le témoin et le paradoxe. Remarques sur la phénoménalité dans le texte biblique », *Revue des sciences religieuses*, 87, 1 (2013), p. 22.

provient de phénomènes qui se manifestent en eux-mêmes parce qu'ils se donnent à partir d'eux-mêmes. Cette expérience peut se nommer contre-expérience<sup>42</sup>.

Penser ce paradoxe en termes de phénoménalité et en contexte coranique puis islamique, c'est s'interroger sur la manière dont l'expérience ou plus adéquatement la « contre-expérience » prophétique de Muḥammad se manifeste et s'accomplit à partir du don donné à travers le *tanzīl* (littéralement « la descente » ou la révélation) coranique. Or, ce qui se donne ici peut se décrire à travers les affirmations métatextuelles du Coran. Cette étonnante conscience de soi textuelle donne obstinément à voir l'irruption de ce don qui, par sa nature et son origine divine, contredit les conditions de la finitude dans un monde qui demeure irrémédiablement « fini, borné et sans sainteté<sup>43</sup> ». C'est à partir de lui et de lui seul et selon ses propres conditions et modalités qu'il nous est permis de décrire cette « contre-expérience » qui contredit les conditions de l'expérience finie.

Cette expérience se donne à partir de ce qui la fonde. Elle tire sa légitimité intégrale d'un « Ailleurs » dont elle procède intrinsèquement, intégralement et sans contestation possible. Ainsi, la Parole coranique l'affirme : « À l'Envoyé incombe la transmission (du message)<sup>44</sup> ». La parole réitère et fait dire à son allocataire : « Réponds[-leur] : “Je suis simplement ce qui m'est révélé, de mon Seigneur”. Ce sont là des appels à la clairvoyance [venus] de votre Seigneur, une Direction, une Grâce (*rahma*) pour un peuple qui croit » (Coran 7,203). Et pour reprendre les mots de Jean-Luc Marion : « [...] l'ailleurs ne peut provenir en nous que d'un ailleurs radical, autrement dit qu'il doit ne pas provenir de nous, mais d'un autre<sup>45</sup> ».

Mais cette irruption radicale, « en se faisant Parole<sup>46</sup> » venue d'ailleurs, s'impose d'emblée comme une expérience de l'excès, car ce qui se donne s'auto-décrit d'abord comme surabondance : « Nous t'avons donné la surabondance » (Coran 108,3)<sup>47</sup>. Cette expérience est tout aussi lourde : « Nous lancerons sur toi une parole lourde » (Coran 73,5)<sup>48</sup>, qu'intense : « C'est seulement là une Révélation qui lui a été transmise, que lui a enseignée un [Ange] redoutable, fort » (Coran 53,5). À l'image de Moïse qui ne peut se tenir devant la face de Dieu qui pulvérise la Montagne par sa présence, le Coran se réapproprie à nouveau le récit mosaïque et affirme : « Si Nous avons fait descendre cette Prédication sur une montagne, tu aurais vu celle-ci, humble, voler en éclats du fait de la crainte d'Allah » (Coran 59,21). La métaphore souligne l'excès de la donation « dont l'incomplétude de la manifestation ne résulte plus du retrait de ce qui ne se donnerait pas à fond, mais de la retraite de celui qui ne veut pas céder son fonds, même pour parvenir à recevoir ce qui se donne à fond<sup>49</sup> ».

42. ID., *D'ailleurs, la Révélation*, p. 263.

43. ID., « Le témoin et le paradoxe », p. 22.

44. Coran 5,99 (notre traduction). Lire également 5,92 ; 13,40 ; 24,34 ; 29,18 ; 42,48 ; 64,12. Rappelons également l'ordre donné à Muḥammad de demander pardon (Coran 4,106 ; 40,55 ; 47,19).

45. Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation*, p. 211.

46. *Ibid.*, p. 287.

47. Notre traduction.

48. Notre traduction.

49. Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation*, p. 239.

Et dans le privilège d'une relation intime, le don de cette parole prend d'abord la forme d'une injonction au caractère presque coercitif. Qu'elle soit historiquement première ou non<sup>50</sup>, la Parole est d'abord une injonction à agir : « Prêche au nom de ton Seigneur qui créa » (Coran 96,1). Cette forme impérative et urgente se donne à ses propres conditions, d'où l'autre injonction : « Ne remue pas la langue pour en hâter la venue. À Nous revient de le réunir et de l'ordonner. Quand nous le récitons, suis-en la récitation — celle du Coran — » (Coran 75,16-18). Mais l'excès et l'injonction qui lui donnent forme suscitent la réaction de celui qui la reçoit. C'est cette réaction qu'il nous faut ici décrire. Elle donne à voir une expérience, ou pour en revenir à l'étymologie même de ce dernier terme, une épreuve pour celui qui la subit. À partir des données métatextuelles, cette épreuve se décrit comme une « contre-expérience » qui se manifeste et se décrit parfaitement et définitivement selon cinq stades : celle de la contrainte, de la tentation, du soulagement, de la gratification et, enfin de l'épanouissement. La description de ces cinq stades rend possible une première réponse fondée sur le Coran lui-même à la question posée par Jean-Luc Marion : « Comment la révélation se rend-elle manifeste en contredisant, comme le doit, les conditions *a priori* de l'expérience ? Par quels paradoxes cette contre-expérience s'accomplit-elle<sup>51</sup> ? » Voyons donc ces cinq stades successivement.

Cette « contre-expérience » est d'abord ressentie comme une contrainte et une souffrance qui doit faire face à trois épreuves : l'épreuve de la révélation, l'épreuve des hommes et l'épreuve de sa propre finitude, c'est-à-dire la mort et l'instant eschatologique. D'abord l'épreuve de la révélation. Cette parole qui, rappelons-le, est surabondante, lourde et intense est une expérience de l'excès non selon la compréhension humaine mais dans le cadre unique de l'irruption de Dieu dans ce qui est fini. Face à l'excès de la donation où l'intuition submerge tout concept, l'humanité du Prophète souffre et la Parole coranique en témoigne : « Nous n'avons pas fait descendre sur toi le Coran pour que tu sois malheureux » (Coran 20,2)<sup>52</sup> ou encore « que nulle gêne (*haraj*) ne soit en ta poitrine, à son égard » (Coran 7,2). À la souffrance qu'occasionne la réception de la Révélation s'ajoute la redoutable résistance des hommes. Dans un paradoxe argumentatif, le Coran rapporte les propos de ses propres opposants ou « contre discours » : « Ceux qui ne croient pas disent : “Tout ceci n'est qu'un mensonge qu'il (Muhammad) a inventé, et où d'autres gens l'ont aidé”. Or, ils commettent là une injustice et un mensonge. Et ils disent : “Ce sont des contes d'anciens qu'il se fait écrire ! On les lui dicte matin et soir !” » (Coran 25,4-5). Enfin, la troisième épreuve, et non la moindre, est celle de la condition de mortel dans un monde fini appelé à subir le cataclysme du Jugement dernier : « Écoute ! [...] Le Jour où le crieur criera d'un endroit proche, le Jour où ils entendront en toute Vérité le Cri, ce sera le Jour de la Résurrection ! » (Coran 50,41-42), et « Avertis donc, par le Coran, celui qui redoute ma menace » (Coran 50,45).

50. La tradition islamique affirme largement que la première révélation coranique est une injonction reproduite dans le verset 96,1. Lire n. 38.

51. Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation*, p. 265.

52. Notre traduction.

Face à ces trois épreuves, celle de la Révélation, celle des hommes et celle de l'Apocalypse, la résistance est grande. Elle prend la forme d'un doute dont le prophète n'est pas à l'abri : « La vérité t'est venue de ton Seigneur ; ne sois pas de ceux qui doutent » (Coran 2,147). La résistance est aussi perceptible par les mises en garde répétées de la Parole. L'injonction de ne pas suivre les mauvaises inclinations (*hawān* ; pl. *ahwā'*) suscitées par ses opposants le confirme : « Si tu suivais leurs passions après ce qui t'est venu de connaissance, tu n'aurais personne pour te protéger, te préserver de Dieu » (Coran 13,37)<sup>53</sup>. La tentation prend également la forme de l'affliction face à l'hostilité des hommes : « Peut-être vas-tu laisser périr ton âme de désespoir sur leurs traces, s'ils ne croient pas dans cette parole<sup>54</sup> » (Coran 18,6). Le paroxysme de cet état s'exprime par l'admonestation radicale : « Qu'ils ne te détournent pas des *āya* (signes) d'Allah après qu'elles t'ont été révélées ! Appelle à ton Seigneur ! Ne sois point parmi les Associateurs ! » (Coran 28,87).

Face à l'épreuve et le doute qui assaille le Prophète, la Parole se présente comme un soulagement. C'est le troisième stade de notre description. Le Coran rappelle l'insigne privilège qui est donné au Prophète : « N'avons-Nous point ouvert ta poitrine et déposé loin de toi le faix qui accablait ton dos ? N'avons-Nous pas exalté ta réputation ? En vérité, à côté de l'adversité est la félicité ! Oui, à côté de l'adversité est la félicité ! » (Coran 94,1-6). Ce soulagement est aussi une promesse et un engagement d'agir sans faille : « Nous te faciliterons [l'accès] à l'Aïse Suprême ! » (Coran 87,8).

De ce soulagement continu qui l'anticipe, il s'ensuit un quatrième stade, celui de la gratification. « Allah a fait descendre sur toi l'Écriture et la Sagesse. Il t'a enseigné ce que tu ne savais point, et la faveur d'Allah, envers toi, a été immense<sup>55</sup> ». Cette grâce est continue par le caractère fragmenté et progressif de la révélation et que les détracteurs du Prophète fustigeaient : « Ceux qui n'ont pas cru disent : "Ah ! si la Prédication était descendue en un seul ensemble !" [Nous l'avons révélée] ainsi pour affermir par elle ton cœur<sup>56</sup> ». Cette gratification prend la forme de multiples désignations qui qualifient la mission du Prophète. Compagnon pour les hommes, sceau pour les prophètes, serviteur pour Dieu, il est celui qui avertit : « tu n'es qu'un avertisseur<sup>57</sup> », et annonce la bonne nouvelle : « Nous l'avons simplement facilité par ta voix pour que tu en fasses l'heureuse annonce aux Pieux et que tu en avertisses un peuple hostile » (Coran 19,97). Il est aussi le Prophète (*nabī*) et l'envoyé (*rasūl*). Les deux termes décrivent deux fonctions complémentaires : la réception du don coranique relève de la mission prophétique (*nubuwwa*) que complète la transmission du message (*risāla*).

Dernier et ultime stade de la contre-expérience Muḥammadienne : c'est l'épanouissement. Une métaphore coranique vient parfaitement l'illustrer. Lorsque le Co-

53. Lire également Coran 6,7.

54. Lire également Coran 26,3 ; 27,70 ; 35,3.

55. Coran 4,113 (lire également 17,87).

56. Coran 25,32 (traduction de Blachère légèrement modifiée).

57. Coran 11,12 (lire également Coran 35,25).

ran décrit la pluie qui ensemence la terre pour la reverdir, il utilise le terme *tanzīl* comme celui du don coranique qui descend sur le Prophète : « C'est Lui qui a déchaîné les vents comme annonce précédant Sa miséricorde. Nous faisons descendre du ciel une eau pure pour faire revivre par elle un sol mort et en abreuver la multitude des troupeaux (*'an'ām*) et des humains que Nous avons créés » (Coran 25,48-49). Cette magnifique image rappelle métaphoriquement trois idées centrales : l'ailleurs de la Révélation symbolisé par le ciel inaccessible aux hommes mais aussi la miséricorde divine qui donne sans compter quand elle veut et où elle veut, et enfin le mystère de son action qui fait grandir visiblement sans que jamais l'homme n'intervienne dans le mystère invisible de la création de Dieu. L'épanouissement prophétique est à l'image de ce processus intérieur lent, invisible et mystérieux.

Les cinq stades de cette contre-expérience que nous venons de décrire (et qui méritera une description ultérieure plus approfondie) se présentent comme une « grammaire du dissentiment<sup>58</sup> ». Ainsi, comme Jacques Berque le remarquait déjà : « [...] une phénoménologie du message détaille les vicissitudes de cette descente : la plupart d'entre elles sont pénibles, négatives même. Si l'on a pu parler en effet de "grammaire de l'assentiment" à propos d'une œuvre de conversion, celle-ci, dramatiquement attentive aux moindres inflexions des résistances qu'elle soulève, étale à nos yeux ce qu'on pourrait appeler une grammaire complète du dissentiment<sup>59</sup> ». C'est donc le texte coranique lui-même qui en décrit la propre manifestation au monde. Il en ressort que la possibilité de cette « contre-expérience » dans le monde, malgré la finitude de celui qui la reçoit, n'est pleinement assurée que par la seule volonté de Dieu. Plus encore, la possibilité de l'expérience prophétique n'est rendue possible, supportable et en quelque sorte visible qu'à la seule condition de la Miséricorde (*al-rahma*) de son Auteur. Dans cette relation totalement asymétrique, Dieu donne totalement, absolument, sans limite et sans compter. C'est le don de Dieu, l'ultime donateur.

## CONCLUSION

Revenons aux deux questions préliminaires posées dans cet article et empruntées au livre de Jean-Luc Marion : « *comment* la Révélation contredit les conditions de l'expérience finie et comment elle parvient pourtant, voire d'autant *mieux* à se manifester parfaitement et définitivement<sup>60</sup> » et, deuxième question : « Que voit-on, que peut-on jamais voir de l'invisible<sup>61</sup> ? ». Nous avons tenté d'y répondre à partir d'une lecture exclusive du livre fondateur de l'islam : le Coran.

Trois réponses partielles (au sens où elles mériteraient à l'évidence des approfondissements ultérieurs) ont été proposées : la première soutient que là où les Évangiles proposent un texte récit au service d'un dépassement de l'événement de la donation

58. *Le Coran, essai de traduction par Jacques Berque*, p. 731.

59. *Ibid.*

60. Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la Révélation*, p. 265.

61. *Ibid.*, p. 61.

vers le donateur lui-même en la personne du Christ, l'islam s'en tient au don lui-même, c'est-à-dire au Coran. Ainsi, la non-visibilité de Dieu ou sa manifestation au monde est toujours médiatisée selon trois déterminations : la Création, c'est-à-dire le Monde comme « Signe », la Parole des prophètes et l'Apocalypse où Dieu révèle son dessein final et où s'envisage peut-être et enfin sa visibilité. La deuxième réponse met en lumière le rôle fondamental de la métatextualité, ou du discours autoréférentiel du Coran, dans l'élaboration d'une conception proprement islamique de la manifestation de Dieu. Ce qui se donne à voir, c'est la description de la venue au monde du Coran à travers les mots même que celui-ci délivre à tous les destinataires de son message. Autrement dit, en se révélant, le Coran s'auto-décrit et donne à voir sa propre venue au monde. En cela, il est le texte sacré le plus autoréférentiel que nous connaissons. Enfin, une troisième réponse qui découle de la seconde met en lumière comment cette venue au monde du Coran mobilise et implique l'action de Dieu sur son prophète. Ce mouvement s'impose comme une « contre-expérience » où l'Absolu rend supportable l'épreuve du don coranique par l'infinie miséricorde qui la rend possible et l'accompagne.

Si la métatextualité coranique est ici au cœur d'une tentative de réponse à la question : « Que voit-on, que peut-on jamais voir de l'invisible<sup>62</sup> ? », il est possible de poser une autre question, pas moins importante, car tout aussi théologique. C'est Michel Henry qui la pose dans *Parole du Christ* : « Est-il possible à l'homme d'entendre dans le langage qui est le sien une parole qui parlerait dans un autre langage, qui serait celle de Dieu, très exactement son verbe<sup>63</sup> ? » À l'instar du philosophe qui analyse les propres affirmations du Christ sur lui-même, le théologien ou le philosophe musulman<sup>64</sup> est également invité à réinterroger la prétention « inouïe » du Coran à s'auto-affirmer Parole de Dieu afin d'en éprouver toutes les conséquences et d'en légitimer la radicale prétention.

62. *Ibid.*

63. Michel HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 13.

64. L'entreprise intellectuelle de Moḥammad Moḡtahed Šabestari constitue, à notre connaissance, le meilleur exemple parmi d'autres tentatives initiées par les pensées de Naṣr Abu Zayd ou 'Abd I-Karīm Surūš, pour reconsidérer la nature et le statut du Coran à l'aune des apports de l'herméneutique philosophique de Schleiermacher, Dithley, Heidegger, Gadamer et Ricœur. Pour un panorama récent et utile de la pensée originale de cet auteur, on consultera l'article d'Ali AKBAR, « A Contemporary Muslim Scholar's Approach to Revelation : Moḥammad Moḡtahed Šabestari's Reform Project », *Arabica*, 63, 6 (2016), p. 656-680 ; et l'ouvrage de Constance ARMINJON HACHEM, *Vers une nouvelle théologie en islam. Pour une histoire polyphonique*, Paris, CNRS, 2022, 384 p.



# L'IDÉE DE DIEU DANS LA PENSÉE ÉTHIQUE KANTIENNE ENTRE AUTONOMIE DE LA RAISON MORALE ET FINITUDE HUMAINE

Veronica Cibotaru

College of Fellows  
Center for Interdisciplinary and Intercultural Studies  
University of Tübingen

*RÉSUMÉ : Le sens et la légitimité de l'idée de Dieu dans les écrits kantien, et notamment ceux datant de la période dite critique, peuvent susciter des questions quant à la nécessité même de maintenir cette idée dans un système de pensée qui prétend s'affranchir de la métaphysique dogmatique, au sein de laquelle l'idée de Dieu semble irrémédiablement appartenir. Cet article justifie l'importance philosophique de l'idée de Dieu dans la pensée morale kantienne en montrant que cette idée est nécessaire pour pouvoir penser la dimension paradoxale qui caractérise l'être humain comme être capable de moralité, dimension qui consiste en une tension entre l'autonomie de la raison morale et la finitude morale de l'être humain.*

*ABSTRACT : The meaning and legitimacy of the idea of God in Kantian writings, especially those dating from the so-called critical period, raise questions at first sight as to the very necessity of maintaining this idea in a system of thought which claims to be free from dogmatic metaphysics, within which the idea of God seems irremediably to belong. This article justifies the philosophical importance of the idea of God in Kantian moral thought by showing that this idea is necessary to be able to think of the paradoxical dimension which characterizes the human being as a being capable of morality, a dimension which consists of a tension between the autonomy of moral reason and the moral finitude of the human being.*

Le sens et la légitimité de l'idée de Dieu dans les écrits kantien, et notamment ceux datant de la période dite critique, peuvent susciter des questions quant à la nécessité même de maintenir cette idée dans un système de pensée qui prétend s'affranchir de la métaphysique dogmatique, au sein de laquelle l'idée de Dieu semble irrémédiablement appartenir. Dieu en tant qu'être qui transcenderait absolument notre expérience semble en effet n'avoir aucune place possible ni au sein d'une philosophie critique théorique, qui dénie tout savoir au-delà des limites de notre expérience, ni même au sein d'une philosophie morale critique, qui fonde la morale sur l'autonomie de la raison et exclut par conséquent toute hétéronomie, qu'elle soit divine ou d'autre nature. L'idée bien connue d'un Dieu hypothétique qui serait nécessaire pour pouvoir espérer un accord entre notre bonheur et notre disposition intérieure morale, idée que

l'on retrouve notamment dans la *Critique de la raison pratique*, bien plus que d'apporter une solution à ces problèmes, semble bien plutôt faire office de résidu d'une pensée religieuse servile n'ayant plus lieu d'être si l'on suit jusqu'au bout les principes de la pensée kantienne critique.

Face à cette objection possible, plusieurs auteurs se sont attachés à montrer l'importance éminemment philosophique de l'idée de Dieu pour la pensée kantienne, et notamment pour son projet critique<sup>1</sup>. L'originalité de cet article consiste à justifier l'importance philosophique de l'idée de Dieu dans la pensée morale kantienne en montrant que cette idée est nécessaire pour pouvoir penser la dimension paradoxale qui caractérise l'être humain comme être capable de moralité. Cette dimension paradoxale consiste en une tension entre l'autonomie de la raison morale et la finitude morale de l'être humain. Ainsi, cet article situe l'importance de cette idée au sein de la pensée kantienne de l'humain. Cette compréhension est déployée à partir de l'identification et de l'élucidation de cinq sens cruciaux que l'idée de Dieu acquiert au sein de la pensée éthique kantienne et qui convergent vers cette tension qui caractérise la condition morale de l'être humain.

## I. DIEU COMME OBJET D'UNE CONFIANCE INCONDITIONNÉE

Il est tout d'abord frappant de constater l'obstination avec laquelle Kant insiste dans la *Critique de la raison pratique*, mais également dans d'autres textes, sur l'impossibilité d'accorder tout contenu sensible à l'objet de l'idée de Dieu, contenu sensible qui peut se traduire par l'anthropomorphisation de son objet<sup>2</sup>. En raison de l'absence de tout contenu sensible l'on ne peut parler d'une expérience de Dieu à proprement parler, du moins au sens kantien du terme. Même s'il existait quelque chose comme une révélation divine, elle ne pourrait avoir une valeur universelle, au sens où elle ne pourrait constituer une expérience que chacun d'entre nous pourrait en principe faire, et qui aurait ainsi un sens communicable pour tout être humain. À aucun moment non plus Kant n'avance l'idée qu'il existerait une conscience religieuse, fondée sur une forme de manifestation de Dieu à notre conscience qui serait radicalement différente d'une expérience sensible, au même titre que la conscience morale. De prime abord, il est difficile de saisir la modalité concrète de signification de l'idée de Dieu.

En raison de l'absence de toute expérience, ainsi que de toute manifestation possible pour notre conscience, pouvant avoir une valeur universelle, Dieu ne peut par principe être l'objet d'une connaissance ni d'un savoir, fût-il pratique, à l'instar de la loi morale et corrélativement de la liberté de notre volonté, mais peut être uniquement l'objet d'une foi (*Glauben*). Nous retrouvons cette idée très tôt dans la pensée de Kant, bien avant la *Critique de la raison pratique*, à savoir dès 1775, ce dont té-

---

1. Voir par exemple Martin SHUSTER, *Autonomy after Auschwitz, Adorno, German Idealism, and Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2014 (voir plus particulièrement le chapitre « Beyond the Bounds of Sense : Kant and the Highest Good ») ; Allen W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 2009.

2. Voir par exemple Ak 5 : 131, 135, 136, 138.

moigne sa lettre à Lavater du 28 avril 1775. Johann Caspar Lavater est un pasteur de Zürich qui rédigea en 1774 un opuscule intitulé *Meine eigentliche Meynung von den Gaben des Heiligen Geistes, der Kraft des Glaubens und des Gebeths*. Il y soutient que Dieu « est si proche pour l'être humain, si connaissable, si palpable, si jouissif que peut l'être toujours un être humain visible<sup>3</sup> ». Il y affirme donc que Dieu peut être tout autant l'objet de notre expérience qu'un être humain, voire qu'on peut être « convaincu immédiatement de manière sensible » de son existence, sans avoir besoin pour cela d'aucune preuve rationnelle<sup>4</sup>. En avril 1774 Lavater envoie un exemplaire de cet opuscule au philosophe de Königsberg, avec qui il avait déjà un échange épistolaire. Le 28 avril 1775, Kant envisage de répondre à Lavater en ces termes<sup>5</sup> :

La chose essentielle et la plus remarquable de l'enseignement du Christ réside justement en cela : qu'il a placé la somme de toute religion dans le fait d'être droit (*Rechtschaffen*) de toutes ses forces au sein de la foi, c'est-à-dire au sein d'une confiance inconditionnée (*unbedingten Zutrauen*) dans l'idée que Dieu complètera (*ergänzen werde*) tout le bien restant qui n'est pas en notre pouvoir. Cet enseignement confessionnel interdit toute prétention de vouloir connaître la manière dont Dieu fait cela [...] et ne laisse de l'illusion religieuse infinie pour laquelle les hommes ont eu depuis toujours une tendance que la confiance (*Zutrauen*) générale et indéterminée dans l'idée que ce bien nous sera imparti, d'une quelconque manière, si du moins, pour ce qui nous concerne, nous nous n'en rendrons pas indignes par notre comportement<sup>6</sup>.

Nous voyons donc que dans ce fragment la seule place possible que Kant accorde à l'idée de Dieu c'est précisément la foi, qu'il définit comme « une confiance inconditionnée ». Cette confiance consiste dans l'idée que Dieu puisse compléter notre insuffisance morale, comme cela est éclairci dans le texte définitif de cette lettre<sup>7</sup>. Le sens de l'idée de Dieu ne peut consister dans strictement rien d'autre que le pôle de cette confiance, puisqu'il ne peut inclure la manière dont Dieu peut accomplir notre bonheur, ni celle dont nous pouvons agir sur Dieu afin d'obtenir ses faveurs. Cela signifierait en effet succomber à une « illusion religieuse infinie » (*Religionswahn*), analysée et déclinée en termes plus détaillés dans *La Religion dans les limites de la simple raison* sur le mode de trois croyances illusoire, à savoir la croyance au miracle, aux mystères, et dans les moyens de grâce<sup>8</sup>.

Si Dieu est l'objet d'une confiance inconditionnée, il apparaît en même temps en amont de nos efforts pour persévérer dans l'action morale, dans la droiture (*Rechtschaffenheit*)<sup>9</sup>. De manière intéressante, voire paradoxale, cette confiance inconditionnée

3. Johann Caspar LAVATER, *Meine eigentliche Meynung von der Schriftelehre in Ansehung der Kraft des Glaubens, des Gebethes und der Gaben des heiligen Geistes*, dans *Vermischte Schriften*, Hildesheim, Zürich, New York, 1988, p. 219. Nous traduisons.

4. *Ibid.*

5. Il s'agit en effet d'un fragment extrait d'un brouillon de la lettre que le philosophe de Königsberg envisageait d'envoyer à Lavater.

6. Ak 10 : 171-172, nous traduisons.

7. Ak 10 : 168.

8. Ak 6 : 194. Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. fr. Monique Naar, Paris, Vrin, 2000, p. 298.

9. Ak 10 : 168.

tionnée dans ce que nous ne pouvons absolument pas connaître, ni avec qui nous ne pouvons interagir, en ce qui ou en celui qui ne dépend aucunement de nous, vient nécessairement en amont de ce qui dépend exclusivement de nous en tant qu'êtres libres, à savoir nos actions morales. Aussi Kant soutient dans *La Religion dans les limites de la simple raison* l'idée que « la vraie religion ne doit pas consister dans la connaissance ou la confession de ce que Dieu fait ou a fait pour nous procurer le salut, mais au contraire en ce qu'il nous faut faire pour nous en rendre dignes<sup>10</sup> ». Si cette reformulation de l'essence de la religion peut nous surprendre par rapport à la lettre de 1775 à Lavater par son caractère en apparence opposé, puisqu'elle ne met pas en avant la confiance en Dieu mais bien plutôt nos propres obligations, afin de devenir dignes de la bonté de Dieu à notre égard, elle ne présente au fond qu'un autre aspect nécessairement corrélé à la dimension de la confiance.

## II. DIEU COMME OBJET D'UNE FOI RÉFLÉCHISSANTE

Il n'en reste pas moins que la confiance en Dieu n'est pas une expérience indépendante, mais reste nécessairement dépendante de l'expérience (prise ici en un sens large, non strictement kantien) de l'obligation morale<sup>11</sup>. C'est pourquoi précisément la confiance en Dieu n'est pas une expérience ayant une teneur propre indépendamment de l'expérience morale. Pour cette raison également, l'Évangile ne peut être tenu pour un lieu de révélation de la parole de Dieu et donc en ce sens pour un fondement de la foi en Dieu, puisqu'il n'y a aucune forme d'expérience ni de manifestation possible qui puisse fonder cette foi. Bien plutôt l'Évangile n'est qu'une « confirmation » de la foi, comme le soutient Kant dans sa lettre à Lavater<sup>12</sup>, d'une foi qui dans son essence ne peut donc être dogmatique ni historique, c'est-à-dire tributaire d'une religion spécifique ayant acquis une forme contingente à travers l'histoire de l'humanité. La foi réfléchissante (*Vernunftglaube*)<sup>13</sup> est conditionnée par la raison morale et tire d'elle seule toute sa raison d'être.

Dans son opuscule de 1786 intitulé *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, Kant définit cette foi réfléchissante en ces termes :

Une pure foi réfléchissante (*Vernunftglaube*) est donc le poteau indicateur ou la boussole qui permettent au penseur spéculatif de s'orienter lors de ses incursions rationnelles dans le champ des objets suprasensibles, mais aussi à l'homme doué de raison commune mais (moralement) saine de tracer son chemin, dans une intention, tant pratique que théorique, entièrement appropriée à toute la finalité de sa détermination ; et c'est également cette foi

10. Ak 6 : 133. *Rel.*, p. 223.

11. Margit WASMAIER-SAILER soutient ainsi dans son article « Das religiöse Gefühl bei Kant und im Frühidealismus, Perspektiven für heutige Debatten um religiöse Erfahrung » (dans Reinhard HILTSCHER, Stefan KLINGNER, dir., *Kant und die Religion. Die Religionen und Kant*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms, 2012, p. 92) que les « révélations divines [...] ne possèdent pour Kant en comparaison avec la loi morale qu'une valeur conditionnée ». Et nous pourrions rajouter qu'elles possèdent une valeur conditionnée par la loi morale.

12. « Ainsi je ne cherche pas dans l'Évangile le fondement de ma foi mais sa confirmation » (Ak 10 : 171).

13. Ak 6 : 52. *Rel.*, p. 124.

réfléchissante qui doit être posée au fondement de toute autre croyance, voire de toute autre révélation<sup>14</sup>.

La foi réfléchissante est donc un véritable point de repère pour tout homme, y compris pour l'homme à l'entendement le plus commun, dans le champ des objets suprasensibles, parmi lesquels sont incluses également les trois idées de la raison pure. Cela veut donc dire que ce champ est déterminé tant du point de vue du nombre de ses objets (ainsi on va accepter hypothétiquement l'immortalité de l'âme, mais non pas la trinité de Dieu), que du point de vue des qualités de ces objets (ainsi on va considérer hypothétiquement l'âme comme étant immortelle mais non point réincarnable), à l'aune de la nécessité de cette foi réfléchissante. Elle sert ainsi de véritable critère non pas pour la véracité des objets suprasensibles<sup>15</sup>, puisqu'il ne peut y avoir aucune connaissance possible dans ce domaine, mais pour leur pertinence morale. Or, ce critère de pertinence détermine également la pertinence du sens des concepts qui sont opérationnels pour le discours et la pensée au fondement de cette foi. Ainsi, il sera pertinent de définir l'âme comme une entité immortelle, ou encore Dieu comme un être bienfaisant, ou encore comme un juge de nos actions morales, puisque ces définitions sont pertinentes du point de vue de l'obligation morale. En revanche, il ne sera pas pertinent de définir Dieu comme un être composé de trois substances ou encore de trois personnes<sup>16</sup>, en fonction de l'interprétation théologique à laquelle on adhère, puisque cela ne peut affecter en rien notre respect de la loi morale.

Cette foi réfléchissante ne sert pas uniquement de critère au champ des objets suprasensibles et au sens de leur concept, mais également, comme Kant le soutient à la fin de ce fragment, à toute foi et à toute révélation. Il se réfère ici aux religions spécifiques historiques, appelées dans *La Religion dans les limites de la simple raison* religions dogmatiques, au sens où elles contiennent toutes dans une mesure plus ou moins grande des éléments qui sont admis comme étant vrais sans aucune forme de nécessité rationnelle. Pour cette raison, ces religions sont appelées à disparaître pour laisser place à une seule religion fondée uniquement sur la foi réfléchissante. Cette religion est la seule religion naturelle, car issue de la nature morale de l'être humain, et par là même elle est la seule religion qui puisse être véritablement universelle<sup>17</sup>.

14. Ak 8 : 142. Emmanuel KANT, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, dans *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *Qu'est-ce que les lumières ?*, et autres textes, trad. fr. Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, 1991, p. 66. La traduction que nous utilisons utilise le concept de « croyance de la raison » pour rendre le terme allemand *Vernunftglaube*. Nous privilégions toutefois le concept de « foi réfléchissante » qu'on retrouve au sein de la traduction de *La Religion dans les limites de la simple raison* de Monique Naar, dans la mesure où, comme le remarque Monique Naar, la *Vernunftglaube* est une croyance différente par son caractère rationnel de toutes les autres croyances. Il est ainsi judicieux de lui réserver un autre concept (cf. Index des matières, dans Emmanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 311).

15. Remarquons que Kant ne peut inclure dans le champ de ces objets suprasensibles la liberté en son sens pratique, puisqu'au lieu d'être déterminée par la foi réfléchissante, c'est bien plutôt elle-même, en tant qu'elle est présumée par la loi morale, qui détermine cette foi.

16. Tout au plus peut-on dire que la figure de Jésus comme fils de Dieu peut stimuler notre promptitude à agir moralement en suivant son exemple. Toutefois, la caractérisation de Jésus comme fils de Dieu ou comme Dieu lui-même est sans grande importance pour ce propos.

17. Ak 6 : 157. *Rel.*, p. 251.

Cette primauté de la foi réfléchissante par rapport à toute religion spécifique dogmatique doit s'exprimer aux yeux du philosophe de Königsberg également dans la méthode d'interprétation des textes religieux dits sacrés, telle la *Bible*. En effet, l'on retrouve à plusieurs reprises dans les textes kantien, notamment dans *Le Conflit des facultés*, l'idée selon laquelle une interprétation en accord avec la raison morale doit être privilégiée par rapport à tout autre type de lecture, telle celle littérale. Ainsi dans l'hypothèse où la *Bible* serait un texte révélant directement la parole divine, c'est uniquement lorsque nous effectuons les interprétations « selon le principe de la moralité [...] qu'elles sont véritablement *authentiques*, c'est-à-dire que le Dieu qui est en nous est lui-même l'interprète<sup>18</sup> ». Kant ne propose pas toutefois une herméneutique spécifique des textes religieux, mais présente bien plutôt des principes critiques en accord avec la raison morale qui doivent délimiter toute herméneutique religieuse spécifique<sup>19</sup>. Au regard de cette citation surprenante du *Conflit des facultés*, l'on peut se demander toutefois si ce n'est pas bien plutôt sur une « herméneutique du divin<sup>20</sup> » qu'ouvre la pensée kantienne de la religion, bien plus que sur une herméneutique des textes religieux en tant qu'ils sont l'œuvre d'auteurs humains et recèlent ainsi leur intention.

En effet, dans l'hypothèse d'une existence divine ainsi que d'une révélation directe du texte biblique aux hommes, force est de conclure qu'une interprétation du sens de ce texte en accord avec la raison morale ne serait plus guidée simplement par notre raison, mais par la raison divine elle-même que nous retrouverions en nous-mêmes. Cette hypothèse est extrêmement curieuse, voire mystique, si nous ne pré-supposons pas le fait que la raison morale est identifiée ici à la raison divine. Autrement dit, s'il existait une raison divine, elle ne serait pas différente de la raison morale ou du moins elle devrait l'inclure<sup>21</sup>. Il convient de prendre ici toute la mesure de la portée considérable de cette hypothèse implicite, puisque si Kant ne cesse d'affirmer tout au long de ses textes critiques la finitude de la raison humaine, qui dans son

18. Ak 7 : 48. Emmanuel KANT, *Le Conflit des facultés*, trad. fr. Alain Renaut, dans *Œuvres philosophiques*, III, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1986, p. 852.

19. Pour cette raison Raphaël EHRSAM soutient, dans son article « La Critique sans l'herméneutique, principes kantien pour l'étude des religions » (dans *Kant, théologie et religion*, Robert THEIS, dir., Paris, Vrin, 2013, p. 317-325), contre le verdict de Paul Ricœur sur la *Religion dans les limites de la simple raison* selon lequel cet ouvrage serait une « herméneutique, et non une critique » (cf. Paul RICŒUR, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant », dans *Lectures III*, Paris, Seuil, 1994, p. 21), que l'approche kantienne de la question de la religion est bien plus critique qu'herméneutique.

20. Raphaël EHRSAM, « La Critique sans l'herméneutique, principes kantien pour l'étude des religions », p. 326.

21. Cette équivalence semble être impliquée par ce passage extrait de l'*Opus postumum* : « un être qui a le pouvoir de commander à tous les êtres raisonnables selon les lois du devoir (l'impératif catégorique) de la raison éthico-pratique, est Dieu (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*) » (Ak 22 : 116. Emmanuel KANT, *Opus postumum. Passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, trad. fr. François Marty, Paris, PUF, 1986, p. 169-170). Dieu comme *summa intelligentia* est donc ici équivalent au Dieu qui commande selon la raison éthico-pratique. Comme le remarque Eckart FÖRSTER dans son ouvrage *Kant's Final Synthesis, an Essay on the Opus postumum* (Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2000, p. 146-147), dans l'*Opus postumum*, Kant tend à identifier Dieu à la raison pratique, à tel point que la nécessité même de Dieu est remise en question. Le philosophe de Königsberg va même jusqu'à soutenir que « pour avoir une religion, le concept de Dieu n'est pas nécessaire » si l'on accorde à la religion un sens exclusivement moral (Ak 21 : 81).

domaine théorétique reste cantonnée à la sphère des phénomènes, car nécessairement tributaire d'un mode de donation spécifique qui ne peut valoir universellement pour toute raison, y compris dans le cas hypothétique d'une raison divine, cette finitude semble pouvoir être dépassée dans le domaine de la raison morale. Contrairement à la raison spéculative, articulée autour de concepts et principes qui sont propres à l'esprit humain, cette dernière est caractérisée par une portée universelle, qui s'applique en principe jusqu'à la raison divine. C'est donc la thèse de l'universalité absolue de la raison morale qui surmonte l'abîme entre une raison finie et une raison infinie. Par là même, c'est elle aussi qui garantit la possibilité d'une herméneutique biblique qui soit une herméneutique du divin, au double sens du génitif, à savoir en un sens objectif, comme herméneutique de la raison divine qui s'exprime à travers le texte biblique, mais aussi en un sens subjectif, comme herméneutique accomplie par la raison divine elle-même, que nous retrouvons au sein de nous-même à travers notre raison morale, dans l'hypothèse toutefois de l'existence d'une telle raison divine.

Nous pouvons nous interroger cependant sur la raison pour laquelle, dans l'hypothèse où le texte biblique serait le fruit d'une révélation divine, Dieu n'a pas choisi de parler directement et simplement dans les termes du discours moral, sans la médiation du langage religieux, souvent opaque à la raison morale, et qui nécessite donc une herméneutique afin d'y discerner des principes moraux. En effet, Kant ne cesse de répéter l'appartenance de la raison morale au sens commun, qui en elle-même se passe bien de toute théorie théologique et herméneutique. N'aurait-il donc pas été évident, dans l'hypothèse de l'existence d'une raison divine, que le texte biblique ou n'importe quel autre texte religieux exprime directement les principes de la raison morale sans le détour du langage, et du discours religieux ? Ce questionnement nous conduit aux limites du modèle kantien du rapport entre la morale et la religion, ou plus précisément, entre la raison morale et la foi en Dieu, selon lequel la foi en Dieu, et plus généralement la religion, est conditionnée par son essence par la raison morale, au sens où elle en tire sa raison d'être et ses limites. Il nous amène à nous interroger sur la raison d'être de ce qui excède le domaine purement moral dans le discours religieux. Cette interrogation relève en dernière instance d'un problème de sens, puisqu'il s'agit par là même de comprendre le sens de cet excès qui fait la spécificité du langage religieux, qui ne peut ainsi s'identifier purement et simplement au langage moral.

Une première réponse possible consisterait à dire que le langage moral, bien qu'il fasse partie aujourd'hui du sens commun, est fondé en réalité sur des concepts abstraits, tels que les concepts de bien ou de mal. Or, ces concepts sont apparus progressivement dans l'histoire de la pensée humaine grâce à l'abstraction progressive de la pensée humaine, jusqu'à aboutir à des concepts qui semblent évidents aujourd'hui<sup>22</sup>. Pour cette raison, le langage imagé, c'est-à-dire symbolique et allégorique, de

22. L'idée d'un tel processus historique d'abstraction n'est pas dénuée de sens comme le montrent par exemple les travaux d'Eric Havelock sur l'apparition historique et progressive du concept de « consonne », qui pourtant semble aller de soi dès nos jours, du moins si l'on utilise une langue à l'écriture alphabétique, mais qui de fait présuppose un processus complexe d'abstraction.

la Bible serait censé exprimer d'une manière moins abstraite, c'est-à-dire d'une manière qui fasse appel à notre imagination, les principes de notre raison morale. En ce sens, les symboles du langage biblique seraient l'expression contingente et variable des « archétypes » de notre raison morale. Nous reprenons ici cette notion d'archétype de la plume même de Kant, qui l'utilise dans ce passage de *La Religion dans les limites de la simple raison* :

Toutefois, dans l'apparition (*Erscheinung*) de l'Homme-Dieu, ce n'est pas ce qui en tombe sous les sens, ni ce qui en peut être connu par l'expérience, mais au contraire l'*archétype* qui se trouve dans notre raison et que nous donnons à cet Homme-Dieu comme fondement, [...] qui est, à proprement parler, l'objet de la foi sanctifiante, et une telle foi se confond avec le principe d'une conduite agréable à Dieu<sup>23</sup> (nous soulignons).

La figure de Jésus, désigné ici par le terme d'Homme-Dieu, est présentée comme l'exemple d'un archétype, c'est-à-dire d'une idée de notre raison (sous-entendu morale). C'est cette idée qui est au fondement de la figure de Jésus, c'est-à-dire qui lui donne son sens et qui par là même en fait un objet « à proprement parler » de la foi chrétienne, capable de motiver un acte de foi authentique qui est toujours par son essence rationnelle, et non pas une simple superstition. C'est pourquoi le sens de la figure de Jésus ne réside pas dans son apparition, c'est-à-dire dans sa manifestation phénoménale possible, avec tous les attributs sensibles qu'elle implique, et que l'on retrouve amplement dans l'art chrétien. Par conséquent, son sens ne réside pas dans son rapport à un objet sensible.

Selon la première hypothèse que nous avons proposée, la dimension phénoménale des idées symboliques religieuses s'expliquerait à travers la nécessité de rendre concret, c'est-à-dire imaginable, les concepts moraux. Cette hypothèse a le mérite d'expliquer la contingence de la connexion de ces idées à leur dimension phénoménale, puisque justement la seule raison d'être de cette dimension serait la simple nécessité de fournir une représentation imagée en général à ces idées, et non pas le rapport nécessaire à un objet dans l'expérience, rapport qui constituerait leur sens.

### III. LA NÉCESSITÉ DE L'IDÉE DE DIEU IMPLIQUÉE PAR NOTRE FINITUDE MORALE

Si l'hypothèse d'un sens purement symbolique de l'idée de Dieu, et plus précisément des idées religieuses, était juste, les textes religieux et par là même la religion en général n'auraient qu'un rôle purement rhétorique, au mieux heuristique. Or, l'idée de Dieu est nécessaire pour la possibilité de la réalisation des obligations morales en raison de la finitude de l'être humain. Cette hypothèse ne prend donc pas la mesure de toute l'ampleur attribuée par Kant à l'idée de Dieu et par là même à la religion. Le fondement de la nécessité de l'idée de Dieu pour la morale réside donc dans notre finitude. Cette dimension de finitude apparaît avec une évidence particulière dans ce passage extrait de *La Religion dans les limites de la simple raison* :

---

23. Ak 6 : 119. *Rel.*, p. 205.

Comme l'homme ne peut pas réaliser lui-même l'Idée du souverain bien inséparablement liée à la pure intention morale (non seulement par rapport au bonheur qui s'y rattache, mais aussi par rapport à l'union indispensable des hommes en vue de la fin intégrale), mais qu'il trouve néanmoins en lui le devoir d'y travailler, il se voit conduit à la croyance en la collaboration d'un Souverain du monde ou en une disposition prise par lui, pouvant seules rendre cette fin possible et alors s'ouvre devant l'homme l'abîme d'un mystère, à savoir quelle est l'action de Dieu, s'il faut somme toute lui attribuer *quelque action* et à lui (à Dieu) en particulier *quoi* donc, tandis qu'en tout devoir, l'homme ne reconnaît que de ce qu'il a lui-même à faire pour devenir digne de cette intervention complémentaire qui lui est inconnue ou tout au moins inintelligible.

Cette idée d'un Souverain moral de l'Univers est une tâche de notre raison pratique. Il nous importe moins de savoir ce que Dieu est en lui-même (en sa nature), que ce qu'il est pour nous comme êtres moraux ; bien que nous devions, en vue de ce rapport, concevoir et admettre la nature divine, comme l'exige cette condition avec toute la perfection nécessaire à l'exécution de sa volonté (par exemple le concevoir comme un être immuable, omniscient, tout-puissant, etc.) ; et que, en dehors de ce rapport, nous ne puissions rien connaître de lui.

Or, conformément à ce besoin de la raison pratique, la véritable foi religieuse universelle est la foi en Dieu, 1) en tant que Créateur tout-puissant du ciel et de la terre, c'est-à-dire au point de vue moral en tant que législateur *sacré*, 2) en Lui, le Conservateur du genre humain, autant que son Souverain bienveillant et son protecteur moral, 3) en Lui, administrateur de ses propres lois saintes, c'est-à-dire Juge intègre<sup>24</sup>.

Au fondement de la nécessité de l'idée de Dieu se trouve une double finitude : tout d'abord, il s'agit d'une forme de finitude qui se caractérise par l'incapacité pour l'être humain à réaliser à lui seul l'idée du souverain bien. Cette incapacité s'explique par le fait que l'être humain ne peut garantir l'accord entre la part du bonheur qui lui sera accordé en fonction de son niveau de moralité, et qu'il ne peut garantir à lui seul « l'union indispensable des hommes en vue de la fin intégrale », c'est-à-dire la réalisation de ce souverain bien. Or, comme nous l'avons vu, cette union est nécessaire pour favoriser les germes de la moralité qui sont présents dans la nature humaine malgré sa méchanceté radicale. Cette forme de finitude s'explique toutefois par une autre forme de finitude, à savoir par la finitude en raison de laquelle l'être humain n'est pas un être entièrement moral, et ne peut agir uniquement par des motifs moraux, sans aucun lien avec la réalisation de son bonheur.

En raison de cette finitude, qui rend incapable l'être humain de réaliser à lui seul<sup>25</sup> l'idée du souverain bien, l'homme « se voit conduit à la croyance » (croyance appelée aussi dans la *Critique de la raison pratique* *Fürwahrhalten*, un tenir pour vrai qui ne s'identifie donc nullement à la connaissance d'une vérité)<sup>26</sup>, en l'existence d'un Dieu qui prend ici le sens d'un « Souverain moral de l'Univers ». Avant même d'analyser ce sens, il est important de constater qu'il y a d'emblée, à travers la signi-

24. Ak 6 : 139. *Rel.*, p. 146.

25. La notion de « lui seul » est dotée ici d'un sens à la fois individuel et générique, puisque même si tous les êtres humains coopéraient afin de réaliser le souverain bien, coopération qui semble déjà être impossible sans l'aide divine selon ce texte, ils ne pourraient néanmoins garantir l'accord entre leur dignité à être heureux et le bonheur effectif auquel ils auront droit.

26. Voir à ce titre le point VIII de la *Critique de la raison pratique*, intitulé « De l'assentiment (*Fürwahrhalten*) venant d'un besoin de la raison pure ».

fication même de l'idée de Dieu dans un contexte moral, une relation essentielle avec l'idée de monde, qui est elle-même une idée de la raison pure<sup>27</sup>. Par conséquent, l'idée de Dieu ne signifie pas en premier lieu un être suprême qui serait en rapport avec l'être humain, mais qui est rapport avec le monde habité par l'être humain. Ce n'est donc qu'à travers la médiation de ce monde que le rapport de Dieu avec l'être humain prend sens. C'est un fait lourd de conséquences pour deux raisons. Tout d'abord, cela implique que la signification de l'idée du monde est intimement liée à celle de l'idée de Dieu. Deuxièmement, on peut en déduire que l'idée de Dieu, dans son sens pratique, du moins dans la pensée kantienne, ne peut avoir un sens personnel, c'est-à-dire comme celui à qui le croyant peut s'adresser directement à travers la prière par exemple. Ceci reste un point problématique dans la pensée kantienne de la religion, dans la mesure où l'on voit difficilement comment elle peut comprendre la relation individuelle du croyant à Dieu. Tout au plus peut-on dire qu'on peut en déduire une critique implicite qui pose des limites à cette relation, au-delà desquelles cette relation tombe dans le dogmatisme ou le fanatisme.

Dans le dernier paragraphe de ce passage, Kant analyse de manière détaillée la signification de l'idée de Dieu comme maître moral du monde, en y distinguant trois articulations. Tout d'abord elle désigne un « Créateur tout-puissant du ciel et de la terre, c'est-à-dire au point de vue moral en tant que législateur *sacré* », c'est-à-dire qu'elle ne désigne pas le créateur matériel du monde, car sinon ce créateur ne serait plus conçu sur un plan moral, mais elle désigne un créateur des lois morales. Et c'est précisément parce que ces lois morales sont saintes, au sens où elles obligent inconditionnellement, que Dieu en tant que législateur est conçu comme étant saint. La dénomination de Dieu comme « Créateur tout-puissant du ciel et de la terre » n'est donc qu'une désignation métaphorique indiquant son statut de législateur moral, dénomination qui fait référence au récit biblique de la Genèse. Nous voyons donc déjà ici à l'œuvre le travail implicite d'une herméneutique biblique en accord avec la foi réfléchissante guidée par les principes de la raison morale.

Deuxièmement, l'idée de Dieu en son sens pratique signifie un « Conservateur du genre humain, autant que son Souverain bienveillant et son protecteur moral », c'est-à-dire un être suprêmement bon qui se soucie du bonheur de l'être humain, mais uniquement d'un bonheur qui est en accord avec sa dignité morale.

Troisièmement, la signification pratique de l'idée de Dieu implique qu'il soit conçu comme un juge droit, c'est-à-dire comme un être qui juge avec impartialité non simplement nos actions mais avant tout nos intentions à l'aune de la loi morale, qui juge autrement dit notre bonne volonté. Cette troisième dimension de la signification de l'idée de Dieu est intimement liée avec la dimension précédente, puisque Dieu doit d'abord pouvoir juger de notre niveau de moralité avant de pouvoir nous octroyer la part de bonheur dont nous sommes dignes.

27. Cette relation existe toutefois dans un contexte spéculatif également, puisque l'idée de Dieu dans son sens transcendantal, qui surgit à travers la dernière antinomie de la raison pure, est comprise également comme dernière cause, c'est-à-dire comme créateur du monde.

L'idée de Dieu comprise à l'aune de cette triple articulation est une « tâche de notre raison pratique », au sens où nous devons nous efforcer de comprendre la signification de cette idée dans son rapport avec l'intérêt moral de notre raison. En raison de la portée de cette tâche il est non uniquement impossible pour nous de comprendre la nature en soi de Dieu, mais cela n'est pas non plus pertinent, puisque cette nature en soi n'a aucune importance pour notre raison morale. C'est pourquoi tout ce que nous devons admettre comme ayant trait à la nature en soi de Dieu (comme par exemple son omniscience ou encore sa toute-puissance) doit être strictement et exclusivement motivé par la pertinence de ces attributs eu égard à sa relation à l'être humain en tant qu'être moral. Au-delà de cette relation, la nature en soi de Dieu reste pour nous à jamais un mystère, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas simplement inconnaissable pour nous, mais incompréhensible, autrement dit, impensable. Dieu est donc un « complément » nécessaire pour la mise en œuvre de nos obligations morales, au sens où il ne peut se comprendre pleinement par lui-même mais uniquement relativement à nos obligations morales.

#### IV. LA SIGNIFICATION ANALOGIQUE DE L'IDÉE DE DIEU

En approfondissant l'analyse de ce passage, nous pouvons discerner deux lignes interprétatives de l'idée de Dieu qui, réunies ensemble, semblent former un paradoxe. En effet, (1) d'une part il y est affirmé que le sens de l'idée de Dieu réside uniquement dans son rapport à l'être humain en tant qu'être moral, rapport qui est médiatisé à travers son rapport premier au monde habité par l'être humain dans sa nature d'être moral. Cela implique donc une structure sémantique analogique pour l'idée de Dieu en son sens pratique, si nous suivons la caractérisation de l'analogie que l'on trouve au début de § 58 des *Prolégomènes*, à savoir comme « une ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables<sup>28</sup> ». Nous pouvons formaliser ce procédé de compréhension analogique de la sorte :  $x/a = b/c$ , où  $x$  désigne l'entité à laquelle il s'agit d'attribuer un sens à travers le procédé analogique,  $a$ ,  $b$  et  $c$  désignent des entités connaissables, et le signe de division désigne le rapport entre les termes divisés. L'on retrouve l'exemple d'un tel procédé de compréhension analogique appliqué justement à l'idée de Dieu dans ce passage extrait du § 57 des *Prolégomènes* :

Si je dis : nous sommes contraints de considérer le monde comme *s'il était l'œuvre* d'un entendement et d'une volonté suprêmes, je ne dis réellement rien de plus que ceci : tel est le rapport entre une montre, un bateau, un régiment et l'horloger, le constructeur, le colonel, tel le rapport entre le monde sensible (ou tout ce qui constitue le fondement de cet ensemble de phénomènes) et ce quelque chose d'inconnu, qu'assurément je ne connais pas selon qu'il est en lui-même, mais bien selon ce qu'il est pour moi, c'est-à-dire relativement au monde dont je suis partie<sup>29</sup>.

28. Ak 4 : 357. Emmanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. fr. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1993, p. 137.

29. *Ibid.*

Ce « quelque chose d'inconnu » désigne ici précisément Dieu comme créateur du monde, notion qui prend tout son sens dans un contexte moral qui il est vrai n'est pas précisé dans ce texte, mais qui sera affirmé explicitement dans *La Religion dans les limites de la simple raison* à travers ce que nous avons appelé la première articulation de la signification de l'idée de Dieu. Nous ne pouvons pas connaître Dieu en lui-même, comme l'affirme ce passage, c'est pourquoi la seule modalité qui nous permet d'accéder à son idée c'est le procédé analogique en concevant le rapport qu'il entretient avec nous, à travers la médiation de son rapport au monde sensible dont nous faisons partie. Nous retrouvons ici l'idée selon laquelle la signification pratique de Dieu, et nous pourrions rajouter également théorétique, puisque ce passage ne parle pas d'une signification spécifiquement morale, n'implique qu'un rapport médiat de Dieu à l'être humain, rapport qui est médiatisé par le monde.

Ce rapport de Dieu au monde sensible, rapport qui fournit au monde sensible un fondement intelligible, est conçu non pas simplement comme similaire mais comme identique au rapport qui existe entre une montre, un bateau ou encore un régiment et respectivement un horloger, un constructeur et un colonel. Afin d'arriver à l'identité de ce rapport, nous devons donc effectuer un procédé de pensée qui n'est pas sans nous rappeler le procédé husserlien de la variation eidétique, puisqu'il s'agit d'arriver à la connaissance d'une essence, en l'occurrence à la connaissance d'un rapport précis, à travers la variation en pensée des termes contingents qui manifestent cette essence.

Ce rapport ne nous permet pas de connaître à proprement parler Dieu, puisque l'objet de l'idée de Dieu reste par principe transcendant à toute expérience possible, mais nous permet bien plutôt de penser cette idée en lui donnant un sens, puisqu'il nous permet de comprendre Dieu en fonction d'un certain rapport que nous découvrons entre des entités pensables, ou en l'occurrence connaissables<sup>30</sup>. Dans cette mesure, l'on peut dire que le procédé analogique est dans le cas de l'idée de Dieu un procédé proprement sémantique plus qu'épistémologique<sup>31</sup>.

Si donc le sens de l'idée de Dieu réside uniquement dans son rapport indirect à l'être humain, médiatisé par son rapport au monde, c'est précisément parce que le seul sens qu'il peut avoir est analogique, au sens où il est construit à partir d'un pro-

30. Il est vrai que l'idée de monde, fût-elle prise en un sens uniquement sensible, appelle un questionnement quant à son sens, puisque comme nous l'avons vu ce sens est problématique au niveau de la première *Critique*, c'est-à-dire au niveau spéculatif. Si donc les termes qui servent à découvrir, à travers leur variation, l'identité d'un rapport sont parfaitement pensables voire connaissables, en revanche il n'en va pas de même pour le terme qui entre dans le rapport avec Dieu, à savoir le monde.

31. Certes Kant affirme dans ce passage que Dieu est connu analogiquement, toutefois il s'agit d'un mode d'expression impropre, sans doute pour des raisons d'accessibilité du contenu de l'ouvrage pour un grand public, qui est comme on le sait, le public pour lequel Kant a dédié cet ouvrage. L'idée que l'analogie ne sert pas à connaître Dieu est confirmée par Manfred Riedel, qui soutient que l'idée de Dieu n'indique ni un acte de connaissance, ni même un acte de pensée, mais un acte herméneutique d'interprétation (*Deutung*), ce qui explique aussi que nous avons recours à des analogies pour interpréter cette idée (Manfred RIEDEL, *Urteilkraft und Vernunft, Kants ursprüngliche Fragestellung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989, p. 59). En effet, l'idée de Dieu « ne se rapporte pas du tout à l'objet sinon à notre discours (*Rede*) sur lui » (*ibid.*, p. 58).

cédé sémantique analogique. La signification pratique de l'idée de Dieu qui réalise sa signification théorétique ne peut donc être qu'analogique, et non pas schématique.

La structure sémantique analogique de l'idée de Dieu confère à cette idée une propriété sémantique intéressante, à savoir la propriété d'être indexée sur le mode du « comme si » (*als ob*). Si en vertu du rapport du monde à Dieu ce monde est conçu « *comme s'il* était l'œuvre d'un entendement et d'une volonté suprêmes », cette propriété du « comme si » s'applique de manière symétrique à l'autre terme du rapport monde — Dieu : Dieu est conçu *comme s'il* était le créateur suprême du monde grâce à son entendement et sa volonté. Le « comme si » indique que les propriétés que nous attribuons à l'objet auquel se rapporte une idée en particulier, en l'occurrence l'idée de Dieu, ne reviennent pas directement à cet objet, autrement dit en vertu de l'essence de cet objet, mais en vertu d'un rapport analogique établi sur la base des termes dont l'objet est connaissable par lui-même. Autrement dit, ce « comme si » indique que les propriétés attribuées à l'objet de l'idée en question ne peuvent pas servir de prédicats pour cet objet au sein d'un jugement de connaissance<sup>32</sup>.

Nous pouvons ainsi esquisser les contours d'une « structure de la conscience religieuse<sup>33</sup> » qui se dessinent à travers ce phénomène sémantique. En effet, ce phénomène renvoie à un phénomène plus général, qui est celui de l'interprétation des concepts et des idées religieuses, mais également morales (en cela réside justement aux yeux de Kant tout l'intérêt de ce phénomène sémantique) *comme* étant quelque chose<sup>34</sup>. Ainsi, l'on retrouve déjà dans la *Critique de la raison pratique* l'idée selon laquelle les lois morales sont considérées *comme* (*als*) des commandements divins<sup>35</sup>. Cette interprétation des lois morales *comme* étant imposées par Dieu même est nécessaire selon le philosophe de Königsberg afin de renforcer pour nous, être finis, leur caractère obligatoire inconditionnel. En vertu de ce caractère, nous pouvons considérer les lois morales *comme* étant sacrées (*heilig*), ce qui implique le sentiment d'un respect inconditionnel à leur égard<sup>36</sup>. Il appert que cette particule interprétative « comme » dévoile une structure d'interprétation qui est celle d'un « considérer

32. Ce procédé d'indexicalisation à travers le « comme si » modifie en profondeur la structure même sémantique de cette notion, puisque ses attributs ne peuvent *par principe* servir de prédicats dans un jugement de connaissance.

33. Roderich BARTH, « Kant als Philosoph des Neuprotestantismus », dans Reinhard HILTSCHER, Stefan KLINGNER, dir., *Kant und die Religion*, p. 125. Cet article est également très intéressant pour mesurer toute l'influence que la pensée religieuse de Kant a pu avoir sur la pensée protestante, et notamment sur ses courants les plus novateurs (désignés dans l'article sous le terme générique de *Neuprotestantismus*), qui tentent d'allier la religion au projet des Lumières, et qui donc en ce sens se situent tout à fait dans la lignée du projet kantien.

34. Roderich Barth appelle ce phénomène le concept interprétatif propre à la conscience religieuse (*Deutungsbegriff* ou encore *deutungstheoretischer Begriff*) (cf. *ibid.*). Pour creuser cette perspective d'une lecture herméneutique de la pensée religieuse de Kant, voir également le travail du théologien et philosophe de la religion de tradition évangélique Ulrich BARTH, « Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethiktheologie », dans Id., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 263-309.

35. Cf. Ak 5 : 129. Nous retrouvons cette même idée dans ce très beau passage de l'*Opus postumum* : « En elle — l'idée de Dieu comme être moral — nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes, poussés par la connaissance de nos devoirs *comme* commandements divins » (Ak 22 : 118. *OP.*, p. 171).

36. Cf. Ak 5 : 87.

comme », « se représenter comme » ou encore « penser comme<sup>37</sup> » et qui caractérise la structure de la conscience religieuse intimement liée à la conscience morale<sup>38</sup>.

Nous avons analysé jusqu'à présent la première ligne interprétative du passage extrait de *La Religion dans les limites de la simple raison*. Selon cette ligne de lecture, le sens de l'idée de Dieu est conçu exclusivement dans son rapport à l'être humain, rapport qui est médiatisé par le rapport de Dieu au monde. La compréhension du sens de cette idée essentiellement comme rapport à autre chose qu'elle-même se conçoit sur le modèle d'une structure sémantique analogique, qui elle-même dévoile la conception implicite dans la pensée kantienne d'une structure herméneutique de la conscience religieuse.

## V. DIEU COMME TRANSCENDANCE ABSOLUE

Par conséquent, d'une part, nous pouvons déceler dans ce fragment de *La Religion dans les limites de la simple raison* une conception de Dieu que l'on peut désigner comme étant sinon anthropocentrique, puisqu'elle refuse toute forme d'anthropomorphisme, du moins anthropocentrée, car elle réduit tout sens possible que l'on peut accorder à l'idée de Dieu dans son rapport moral à l'être humain. D'autre part (2) se dessine beaucoup plus subtilement une ligne de lecture de ce passage qui se situe en contrepoint par rapport à la première ligne interprétative. En effet, il est remarquable de constater que Kant ne soutient pas dans ce fragment que Dieu n'est absolument rien en dehors de son rapport à nous, mais qu'il reste, au-delà de ce rapport, un mystère, un Inconnu absolu. Il semble ainsi, paradoxalement, que malgré cette clôture du sens de l'idée de Dieu, qui le reconduit entièrement dans le domaine subjectif de la raison humaine, il y ait néanmoins dans la pensée religieuse de Kant l'entrouverture vers Dieu comme une « transcendance<sup>39</sup> » absolue.

Toutefois, le sens d'une telle transcendance reste problématique, y compris dans un contexte moral, puisque même dans un contexte moral l'idée de Dieu reste pure-

37. Roderich BARTH, « Kant als Philosoph des Neuprotestantismus », p. 125.

38. Roderich Barth va jusqu'à affirmer que la religion est conçue au sein des études religieuses contemporaines, à travers un consensus implicite, comme « une forme d'interprétation de soi et du monde » (cf. *ibid.*). Il reprend à ce titre la définition emblématique de la religion que donne le théologien allemand, représentant du protestantisme nouveau, Albrecht Ritschl, à savoir comme « l'interprétation (*Deutung*) du rapport de l'être humain à Dieu et au monde du point de vue du pouvoir supérieur de Dieu qui a comme fin la béatitude de l'être humain » (cf. Albrecht RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, Adolph Marcus, 1888, p. 185). Nous pouvons retrouver dans cette définition des échos à la conception kantienne de la religion, puisque Kant conçoit Dieu à travers son rapport au monde, et par là même à l'être humain.

39. Cf. Giovanni FERRETTI, *Ontologie et Théologie chez Kant*, Paris, Cerf, 2001, p. 241 : « Dans le cas de l'ouverture à un espace de transcendance surnaturelle (contrairement aux cas analysés précédemment, celui du noumène et celui de la théologie morale), la raison est confrontée non seulement à un espace qui par principe lui est incompréhensible, mais qui se présente aussi comme "paradoxal" eu égard aux affirmations qu'il implique ». Ferretti va donc jusqu'à considérer que la pensée religieuse de Kant n'ouvre pas uniquement sur la transcendance de Dieu comme objet de l'idée de la raison pure, mais sur sa transcendance comme objet des religions révélées. Sa thèse implique ainsi une réévaluation positive de la place accordée aux religions historiques dites révélées au sein de la pensée religieuse kantienne, qui semble à première vue accorder une primauté considérable à la religion rationnelle, seule religion authentique.

ment subjective, au sens où elle n'a aucune valeur objective pour la connaissance. Ni la raison, ni aucun type de sentiment, contrairement à ce que soutient Friedrich Jacobi<sup>40</sup>, le penseur contre qui Kant polémique dans son opuscule de 1786 *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, ne peuvent constituer une voie d'accès pour notre connaissance vers un être absolument transcendant qui serait Dieu. Cette position est réaffirmée dans un opuscule publié dix ans plus tard, *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, qui est cette fois dirigé contre un autre défenseur de la possibilité d'une révélation divine, à savoir le traducteur de Platon, Johann G. Schlosser. Dans cet opuscule, la possibilité d'une quelconque révélation divine est désignée comme étant un « saut (*salto mortale*) des concepts à l'impensable<sup>41</sup> », un supposé « pouvoir de s'emparer de ce qu'aucun concept n'atteint<sup>42</sup> », voire comme une « disposition des cerveaux à l'exaltation<sup>43</sup> ».

L'on discerne ainsi dans cet opuscule une critique acerbe à l'égard de l'affirmation de la possibilité d'une révélation divine, puisqu'affirmer une telle possibilité revient à tenter de subsumer sous un concept ce qui est par principe impensable et donc inconcevable. Il s'agit donc d'une contradiction dans les termes. Si l'idée de Dieu en tant que transcendance absolue est inconcevable, c'est précisément parce que par définition son objet transcende toute expérience possible.

40. Dans son ouvrage *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (ouvrage édité sur la base de l'édition de K. Hammacher et I.-M. Piske, retravaillée par M. Lauschke, Hambourg, Felix Meiner, 2000, p. 412) Friedrich H. JACOBI avance l'existence d'un « sentiment de la raison (*Vernunftgefühl*) d'un être plus élevé que le monde sensible ». Il polémique dans ces lettres avec Mendelssohn, pour qui Dieu ne peut être que l'objet de la seule raison. Suite à cette polémique, Kant publie en 1786 son opuscule *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, dans lequel il soutient que « le concept de Dieu, et même la conviction de son existence, ne peut se rencontrer que dans la raison, ne peut provenir que d'elle et non venir d'abord en nous par l'intermédiaire d'une inspiration, ni par une information reçue, si grande qu'en soit l'autorité. Si je reçois une intuition immédiate d'un genre tel que la nature, pour autant que je la connaisse, ne pourrait en fournir, il faudra qu'un concept de Dieu me serve de norme (*Richtschnur*) pour que je sache si ce phénomène concorde avec tout ce qui est indispensable pour caractériser une divinité [...] il [...] est [...] clair que pour juger seulement si Dieu est le phénomène qui m'apparaît, et agit intérieurement ou extérieurement sur mon sentiment, je dois le confronter avec mon concept de la raison que j'ai de Dieu et puis examiner non si ce concept lui est adéquat mais simplement s'il ne le contredit pas » (Ak 8 : 142. *QSO.*, p. 66). L'argument de ce fragment est particulièrement intéressant, puisqu'il ne soutient pas qu'aucun accès à Dieu autre que celui de la raison n'est possible pour l'être humain, mais que même si Dieu pouvait se révéler à nous à travers une certaine révélation qui présupposerait une intuition immédiate, dont la possibilité nous échappe, l'objet d'une telle révélation devrait justement être soumis au concept de Dieu, que seule notre raison peut nous délivrer, afin de savoir si cet objet est réellement Dieu. Toutefois, puisque l'idée de Dieu ne nous permet pas de désigner un quelconque objet dans notre expérience, cet objet étant par définition transcendant à toute expérience possible, cette idée de la raison ne peut avoir un rôle déterminant mais uniquement critique, autrement dit, elle ne peut déterminer si un objet lui est adéquat ou pas, mais uniquement s'il ne la contredit pas. Cela veut donc dire que même si l'on accepte la possibilité d'une quelconque révélation de Dieu à la conscience de l'être humain, nous n'aurions aucun moyen de pouvoir déterminer de façon positive cet objet comme étant Dieu, mais uniquement de façon négative comme n'étant pas Dieu. Ainsi, nous pouvons savoir *a priori* que la révélation hypothétique d'un être méchant ne peut être celle de Dieu, puisque Dieu par définition est suprêmement bon.

41. Ak 8 : 398. Emmanuel KANT, *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, trad. fr. Alain Renaut, dans *Œuvres philosophiques*, III, éd. Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1986, p. 406.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.* Kant utilise à plusieurs reprises, et ceci dès la *Critique de la raison pure*, la notion de *Schwärmerei*. Elle a en effet un sens éminemment critique puisqu'elle désigne toute forme de connaissance illusoire qui ne peut résister au travail de vérification et de légitimation de la critique de la raison pure.

Prenons ainsi comme exemple une apparition sensorielle, telle celle décrite par saint Paul, à savoir celle d'une lumière accompagnée d'une voix, apparition suite à laquelle saint Paul se serait converti au christianisme, si l'on suit le récit des Actes des Apôtres (Ac 9). Toutefois, ce que saint Paul a strictement vu et entendu n'est rien d'autre qu'une expérience empirique, certes peut-être inexplicable et différente d'une expérience quotidienne, mais qui se laisse néanmoins décrire avec nos concepts qui n'ont de sens que dans leur rapport à une expérience possible. La preuve d'une description possible réside dans le fait que saint Paul lui-même s'appuie sur une description dans son récit. Par conséquent ce n'est pas Dieu à proprement parler qu'il a vu ou entendu, mais des objets empiriques qu'il a ensuite *interprétés comme* étant une manifestation de Dieu. Or, la réponse de Kant serait de dire que dans ce cas rien ne nous autorise justement à attribuer cette couche de sens supplémentaire à ce qui en soi n'est qu'une expérience empirique, car tout ce que nous pouvons décrire à proprement parler relativement à cette expérience est donné justement comme expérience empirique, structurée par les formes pures de notre sensibilité, ainsi que par les concepts purs de notre entendement.

Nous voyons donc que si l'idée de Dieu comme transcendance absolue ne peut avoir de sens pour nous, c'est justement parce qu'il n'y a pour nous aucune expérience ni manifestation possible d'une telle transcendance à laquelle nous pourrions attribuer un sens. Le sens que cette idée peut avoir pour nous est analogique, puisqu'il est justement construit à partir des objets dont nous pouvons faire l'expérience (tels l'horloger, le colonel du régiment, etc.), et parmi lesquels nous identifions un certain rapport<sup>44</sup>. Ce sens analogique, même s'il n'est pas fondé directement dans la possibilité de la donation possible des objets dans notre expérience, y est fondé néanmoins indirectement. Il est ainsi fondé sur ce qui est appelé dans la *La Religion dans les limites de la simple raison* le « schématisme de l'analogie<sup>45</sup> », l'analogie étant donc à l'idée de Dieu ce que le schématisme l'est aux concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire ce qui garantit le rapport de cette idée à notre sensibilité.

La possibilité d'un sens de l'idée de Dieu présuppose que ce sens soit fondé dans la relation de Dieu à l'être humain, puisqu'il est conçu comme un rapport analogique de Dieu à l'homme. Or, Kant semble entrouvrir une dimension entièrement transcendante propre à Dieu à l'égard de l'être humain, puisqu'il ne nie pas cette dimension,

44. Il est vrai qu'il reste à clarifier le rapport du sens de l'idée de Dieu au sens de l'idée du monde, dont l'objet ne peut nous être donné directement dans l'expérience, puisque cet objet est justement transcendant à toute expérience possible.

45. Ak 6 : 65. *Rel.*, p. 139 : « [...] car il nous faut toujours, pour nous rendre concevables des propriétés suprasensibles, recourir à une certaine analogie avec les êtres de la nature. [...] L'Écriture s'accommode aussi de cette manière de voir, pour nous faire comprendre le degré d'intensité de l'amour de Dieu pour le genre humain, en Lui attribuant le plus grand sacrifice que puisse faire un être aimant pour rendre heureux même les indignes ("Dieu a tant aimé le monde", etc. [Kant se réfère ici à l'Évangile de Jean, Jn 3,16]), bien qu'il ne nous soit pas possible avec notre raison de nous faire une idée de la manière dont un être se suffisant à lui-même entièrement pourrait sacrifier quelque chose qui fait partie de sa béatitude et se priver d'un bien. C'est là (à titre d'explication) le *schématisme de l'analogie* dont nous ne pouvons nous passer ». Il y a ainsi une autre propriété que l'on peut attribuer à Dieu par analogie, à savoir la propriété d'un être aimant à l'égard de l'humanité. En ce sens, le rapport d'analogie servant à saisir l'intensité suprême de cet amour est celui dont témoigne un être qui sacrifie sa vie par amour pour un autre être.

comme cela est apparu à travers un fragment de *La Religion dans les limites de la simple raison*, mais relègue cette dimension dans le domaine du mystère et de ce qui doit rester à jamais inconnu.

Nous retrouvons cette dimension entièrement transcendante dans cet autre fragment de *La Religion dans les limites de la simple raison* :

Toutefois, l'impossibilité d'une semblable intervention (en sorte que les deux facteurs agissent côte à côte) ne peut pas non plus se démontrer parce que la liberté elle-même, quoique ne renfermant rien de surnaturel dans son concept, reste néanmoins pour nous, quant à sa possibilité, aussi incompréhensible que le surnaturel qu'on voudrait accueillir pour suppléer à sa destination spontanée, mais imparfaite<sup>46</sup>.

La notion de « deux facteurs » qui agiraient l'un à côté de l'autre renvoie ici au concours qui pourrait exister entre notre liberté, comme cause inconditionnée, cause première pour ainsi dire de nos actions, et la grâce divine qui serait une cause surnaturelle au fondement de nos actions. Or, la pensée d'un tel concours reste problématique comme l'affirme Kant dans un fragment qui précède le passage cité ci-haut :

[...] ce qui doit nous être imputé à titre de bonne conduite morale, ne devrait pas s'effectuer grâce à une influence étrangère, mais uniquement par l'usage le meilleur possible de nos propres forces<sup>47</sup>.

Aussi l'idée d'un tel concours est problématique, puisqu'elle aboutit à la négation de la possibilité de nous imputer nos actions « à titre de bonne conduite morale », c'est-à-dire, du point de vue de leur valeur morale. Par là même elle aboutit à la négation de toute responsabilité de nos actions à l'aune de leur valeur morale, puisque si nous présupposons la possibilité d'une « influence étrangère », c'est-à-dire d'une grâce divine, qui nous aiderait pour ainsi dire à remplir nos obligations morales, nous ne pourrions jamais être sûrs que nous sommes véritablement sujets de nos actions.

Toutefois, paradoxalement, malgré la problématique de l'idée d'une grâce divine, le philosophe de Königsberg soutient que l'« impossibilité d'une telle intervention » ne peut pas se « démontrer ». Afin d'étayer cette thèse, il emploie un argument curieux : « [...] parce que la liberté elle-même, quoique ne renfermant rien de surnaturel dans son concept, reste néanmoins pour nous, quant à sa possibilité, aussi incompréhensible que le surnaturel ». Cet argument contient un présupposé implicite, sans lequel ce raisonnement ne peut être concluant, qui est le suivant : l'existence incompréhensible de quelque chose montre que la seule incompréhensibilité de la possibilité de quelque chose ne démontre pas son inexistence. Notre liberté est l'exemple de quelque chose qui existe, certes non point comme phénomène sensible, mais malgré cela comme réalité objective, et dont la possibilité reste incompréhensible. En conséquence, le fait que nous ne puissions comprendre la possibilité d'une grâce divine qui viendrait concourir avec notre liberté n'en démontre pas encore son impossibilité.

Cet argument nous fait entrevoir une double motivation pour l'ouverture d'une dimension absolument transcendante qui caractériserait l'idée de Dieu, qui réside

46. Ak 6 : 191. *Rel.*, p. 294.

47. *Ibid.*

dans la prise de conscience d'une double finitude qui nous caractérise en tant qu'êtres humains. Premièrement, nous prenons conscience de notre finitude à travers une prise de conscience du mal radical qui caractérise notre nature, mal qui provoque une défaillance morale : nous ne sommes jamais assurés de pouvoir remplir parfaitement nos obligations morales, en raison de la faiblesse de notre nature. C'est pourquoi nous prenons conscience du fait que nous nécessitons une aide divine, qui provienne d'un être infiniment supérieur à nous, afin de renforcer nos efforts de persévérer dans notre conduite morale. Deuxièmement, nous prenons également conscience de notre finitude en prenant conscience de notre incapacité à comprendre la possibilité de notre être le plus intime, qui nous caractérise en tant qu'être humain à proprement parler, à savoir notre liberté.

À travers la conscience de cette double finitude qui motive l'ouverture vers une dimension transcendante divine se dessine ce que nous pourrions appeler en un sens non kantien une expérience des limites de notre raison, au sens de la notion de limite dont parle Kant dans le § 57 des *Prolégomènes*, et qu'il désigne par la notion de *Grenze* en prenant bien soin de la distinguer de celle de borne, *Schrank*. Contrairement à la borne, la limite est ce qui ne peut être transgressé. Ainsi, bien que nous puissions connaître les limites de notre raison, ce qui est justement l'objet de la critique de la raison, nous ne pouvons saisir ce qui se situe au-delà de ses limites. Pour cette raison, nous ne pouvons non plus saisir la possibilité de l'être divin comme transcendance absolue par rapport à notre raison, puisqu'il se situe précisément au-delà des limites de notre raison, mais c'est justement l'expérience ou plutôt la prise de conscience de ces limites qui entrouvre cette dimension transcendante.

La conscience de ces limites ne se réduit cependant pas à la conscience des limites de notre simple raison, mais prend également le sens d'une prise de conscience des limites de notre vocation morale. Il ne s'agit donc pas uniquement d'une prise de conscience épistémologique de nos limites, au sens où nous prenons conscience des limites de notre domaine de connaissance et de pensée, mais également plus profondément d'une prise de conscience que nous pouvons appeler existentielle.

La signification de l'idée de Dieu présente une double dimension dans la pensée kantienne, à savoir une dimension que l'on pourrait appeler anthropocentrée, et une dimension qui au contraire ouvre sur la transcendance absolue de Dieu, aux limites de sa signification possible pour nous. Ce deuxième aspect nous amène à interroger l'idée de Dieu du point de vue de sa valeur symbolique, et non simplement analogique. Si en effet l'analogie nous permet de rester ancré dans le domaine de notre expérience, puisqu'elle exprime un rapport que nous trouvons parmi les objets de notre expérience, le symbole quant à lui nous ouvre justement sur ce qui transcende notre expérience. L'on peut ainsi lire dans cet extrait de *La Religion dans les limites de la simple raison* que l'idée de Dieu, dans sa dimension transcendante en tant que grâce divine, ne peut être qu'une « représentation symbolique » :

<Cette aide divine> [...] pourrait être mystérieuse au point qu'il ne serait possible à Dieu de nous la révéler que par une représentation symbolique<sup>48</sup>.

Dans l'hypothèse d'une réalité effective d'une telle aide divine, censée suppléer à l'imperfection de notre bonne volonté, Dieu, pris ici au sens d'un être dont l'existence est hypothétique, ne pourrait nous la révéler, c'est-à-dire la porter à notre conscience, qu'à travers une représentation symbolique. La notion de représentation symbolique désigne ici une représentation dont le sens ultime ne peut être objectif, ne pouvant désigner un quelconque objet de notre expérience, mais qui nous ouvre en même temps sur quelque chose qui transcende notre expérience, contrairement à l'analogie, qui nous reconduit justement au sein de notre expérience. En même temps, la nature symbolique de cette représentation indique l'incommensurabilité de cette représentation à l'égard de son objet, et par là même aussi la transcendance absolue de cet objet, à savoir Dieu, à l'égard de toute représentation possible.

Si donc l'idée de Dieu prend différents sens tout au long des écrits de Kant (Dieu comme objet d'une confiance inconditionnée, comme objet d'une foi réfléchissante, comme pôle infini qui nous permet de concevoir notre finitude morale, comme analogie et finalement comme transcendance absolue qui ne peut être exprimée que symboliquement), ces divers sens s'articulent néanmoins autour d'une tension paradoxale, non résolue au sein de la pensée kantienne et peut-être non résoluble, qui d'une part s'inscrit dans une impossibilité absolue de signifier l'être de Dieu, mais qui d'autre part aussi, en nous reconduisant à notre finitude morale, entrouvre une dimension qui nous transcende infiniment, sans que nous puissions jamais rien dire sur cette dimension<sup>49</sup>.

48. Ak 6 : 171. *Rel.*, p. 270.

49. En ce sens, l'on retrouve chez Kant cette même tension anthropologique entre le fini et l'infini qu'on retrouve plus tard chez RICŒUR, plus précisément dans son texte « L'homme faillible », premier livre de la deuxième partie de son ouvrage *Philosophie de la volonté (Tome 2 : Finitude et culpabilité)*, Paris, Seuil, 2009). Ricœur ne conçoit pas néanmoins cette tension comme étant avant tout articulée autour de la vocation et capacité morale de l'être humain, mais bien plutôt autour de la relation de l'être humain à la signification. Voir également à ce sujet l'article d'Inga RÖMER, « La réception ricœurienne de Kant dans *L'homme faillible* », dans Gilles MARMASSE, Roberta PICARDI, dir., *Ricœur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey*, Paris, CNRS, 2009, p. 23-36.



## ◆ note critique

---

### MALAISE AUTOUR DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

Jean-Paul Michaud

Université Saint-Paul  
Ottawa

---

Sept ans après son impressionnant commentaire de l'épître aux Hébreux<sup>1</sup>, Jean Massonnet (JM) revient à ce texte dans une publication plus modeste<sup>2</sup>, mais néanmoins importante.

L'approche est différente. Il ne s'agit plus d'un commentaire suivi de toute l'épître. Après une brève introduction à ce texte « souvent trop méconnu parce qu'étrange et difficile » (p. 7), un premier chapitre présente rapidement des questions classiques d'introduction : auteur, destinataires, date de rédaction, situation géographique de la communauté visée. Déjà, dans ce premier chapitre, plusieurs options sont prises qui viennent d'une lecture attentive du texte.

Si l'auteur inconnu de cette lettre (sur ce point, JM reprend sagement la position d'Origène : « Qui a écrit l'épître ? Dieu le sait ») est un helléniste cultivé qui s'exprime dans un grec excellent, la communauté chrétienne à laquelle il s'adresse, bien que capable de lire ce grec, est profondément enracinée dans le monde religieux juif centré sur le culte, et singulièrement les sacrifices. Il faut donc parler d'une communauté judéo-chrétienne. Mais l'insistance du texte à souligner, comme une sorte de mise en garde, l'inefficacité de ce culte sacrificiel laisserait entendre que cette communauté chrétienne est bien tentée de retourner au culte juif. D'autant plus que certains indices indiqueraient que ce culte est toujours offert dans le Temple de Jérusalem, au temps même de l'épître aux Hébreux. Parlant du rite du *Kippour*, lorsque le grand prêtre entre, une fois par an, dans le Saint des Saints, l'épître écrit que « le

---

1. Jean MASSONNET, *L'épître aux Hébreux*, Paris, Cerf (coll. « Commentaire biblique : Nouveau Testament », 15), 2016, 493 p. (dans la suite : *Commentaire*). J'en ai fait un long compte rendu dans la revue *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 46 (2017), p. 142-158.

2. ID., *L'épître aux Hébreux*, Paris, Cerf (coll. « Mon ABC de la Bible »), 2023, 163 p.

Saint Esprit indique que tant que la première tente — c'est-à-dire le Temple — subsiste, c'est là un symbole pour le *temps présent* : des offrandes et des sacrifices y sont offerts incapables de mener à la perfection, en sa conscience, celui qui rend le culte » (He 9,8-9). Autrement dit, en ce *temps présent*, celui où l'auteur écrit, le lieu des sacrifices, le Temple, n'aurait pas encore été détruit par les Romains en l'an 70 de notre ère. Ce qui amène JM, ainsi que d'importants commentateurs, à dater la rédaction de *Hébreux* dans les années soixante de notre ère.

Un deuxième chapitre offre un résumé de toute l'épître et une structure empruntée dans ses grandes lignes à Albert Vanhoye (p. 34). Ce n'est là qu'une première lecture, bien qu'assez exigeante, mais sans qu'y soit souligné le rôle de chaque partie dans l'argumentation de ce grand discours théologique. En ce sens, une lecture assez décevante. Cette théologie ne sera discutée que dans les chapitres 4 à 9. C'est là qu'on retrouvera la pensée profonde de JM sur ce texte qu'il a longuement travaillé. Mais auparavant, un troisième chapitre répond à quelques questions encore préliminaires, signalant des constantes dans l'écriture de ce texte (alternance entre exposés et exhortations, référence constante à l'Écriture, tableaux contradictoires...) et répondant en premier lieu à une question plutôt surprenante : cette *épître* aux Hébreux est-elle vraiment une lettre ? Sans salutation, elle commence en effet par un prologue très solennel, qui fait penser à un exposé théologique de haut niveau. En fait, il s'agit bien d'un discours théologique, mais d'un discours *adressé*, d'un « discours d'exhortation » dit l'envoi final en 13,20-25 : *logos tès paraklèseōs*, (13,22), d'un sermon, comme ose traduire la TOB ! À la fois exposé théologique « qui demande un véritable effort de compréhension (aujourd'hui encore !) » (p. 40) et vigoureuses exhortations dévoilant la vie et les problèmes d'une réelle communauté.

## I. THÉOLOGIE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

C'est dans les chapitres 4 à 9 que JM plonge dans la théologie de *Hébreux* et nous en offre sa propre compréhension. Sa lecture est celle d'un exégète de métier, mais une lecture très spécialement marquée par un profond engagement dans le dialogue judéo-chrétien. Membre de longue date de *l'Amitié judéo-chrétienne de France*, dont il a été président, JM a aussi été directeur du Centre chrétien pour l'étude du judaïsme (Université catholique de Lyon). Il est donc parfaitement outillé pour affronter cet écrit éminemment paradoxal : le texte à la fois le plus hébraïque de tout le Nouveau Testament, tissé de citations de l'ancienne Alliance qu'il fait siennes, et pourtant, de tous les écrits néotestamentaires, le plus contestataire des institutions religieuses de ce même Ancien Testament. C'est ce dernier point qui fait l'originalité de ce texte, mais suscite en même temps malaise et inquiétude, surtout aujourd'hui où l'on perçoit une montée de l'antisémitisme, même dans le monde chrétien. En ces chapitres, JM analyse les cinq thèmes suivants : « Le culte sacrificiel et kippour en regard du "grand prêtre qui nous convenait" » (p. 47-60), « Un sacerdoce éternel » (p. 61-73), « Les exhortations » (p. 75-88), « La foi » (p. 89-101), et « La rédemption » (p. 103-114).

Je ne reprends pas chacun de ces chapitres. Je retiens surtout qu'ils mettent tous en évidence « l'opposition maximale » (p. 55) que le texte établit entre le culte sacrificiel juif « incapable, malgré les sacrifices, toujours les mêmes, offerts chaque année indéfiniment, de mener à l'accomplissement — au *telos*, à la perfection, qui est la purification des péchés —, ceux qui viennent y prendre part » (He 10,1) et « l'offrande du corps de Jésus Christ, faite une fois pour toutes. Et tandis que chaque prêtre se tient chaque jour debout pour remplir ses fonctions et offre fréquemment les mêmes sacrifices, qui sont à jamais incapables d'enlever les péchés, le Christ, par contre [...], après avoir offert pour les péchés un sacrifice unique [...] a mené pour toujours à l'accomplissement ceux qu'il sanctifie » (He 10,10-14).

C'est à cette « opposition fondamentale », qu'il croit devoir *nuancer*, que JM s'affronte en ce petit livre. Très clairement, en effet, il précise ce qu'il entend faire dans cette relecture de l'épître : « Accepter le genre très contrasté de *Hébreux* (allusion à "l'opposition maximale" ?) ne nous dispense pas, dit-il, d'apporter les *nuances indispensables* [je souligne] par lesquelles nous rendrons justice au culte juif et à la tradition qui le porte » (p. 58). Il faut peser les mots : *nuances indispensables*, dont on ne peut donc se passer, sans lesquelles le texte de *Hébreux* ne rendrait pas justice au culte juif.

Avant d'aborder le passage difficile que JM utilise pour fonder sa position, il faut souligner, je crois, que l'épître ne s'attaque pas au culte juif en général, mais, très précisément, au système du pardon des péchés, lié à un sacerdoce défini essentiellement par l'offrande sanglante des sacrifices : « car il est impossible que du sang de taureaux et de boucs enlève les péchés » (10,4). On pourrait d'ailleurs rappeler que ce rejet des sacrifices était aussi porté par toute une *tradition* en Israël, dont témoigne, par exemple, le Psaume 47 cité en He 10,5-10 : « de sacrifice et d'offrande tu n'as pas voulu » (10,5) ; « holocaustes et sacrifices pour le péché ne t'ont pas plu » (10,6) ; « sacrifices, offrandes, holocaustes, sacrifices pour le péché, tu n'en as pas voulu, ils ne t'ont pas plu » (10,8). Ajoutons que ce n'est pas la notion même de sacrifice qui est ici rejetée par *Hébreux*, puisque la mort du Christ, qui abolit le péché, est elle-même qualifiée de sacrifice : « En fait, c'est une seule fois, à la fin des temps qu'il a été manifesté pour abolir le péché *par son propre sacrifice* » (10,26). Et que, tout à la fin de l'épître, en deux versets, où certains voient « la synthèse doctrinale et pratique de toute l'épître », l'auteur redéfinit comment ses lecteurs, à la suite du Christ, doivent entendre les sacrifices : « Par lui (Jésus en 13,12) offrons sans cesse un *sacrifice* de louange [...]. N'oubliez pas la bienfaisance (*eupoia*) et l'entraide communautaire (*koinônia*), car ce sont de tels *sacrifices* qui plaisent à Dieu » (13,15-16).

## II. NUANCES INDISPENSABLES ?

Pour justifier ces « nuances » qu'il estime nécessaires, JM s'appuie sur un passage difficile de cette épître, qu'il interprète de manière surprenante. Au chapitre 9, *Hébreux* décrit le culte juif ancien, son rituel et l'organisation de son temple terrestre comportant deux tentes. Une première tente (*prôtè skènè*) appelée le *Saint*, qui était le

lieu de la pratique quotidienne du culte par les prêtres (sens local de l'expression en 9,2 et 9,6). Et une deuxième tente (9,3), le *Saint des Saints*, où seul le grand prêtre entrait une fois l'an, le jour de l'Expiation (*Kippour*) (9,7). Puis vient le passage crucial sur lequel JM fonde sa lecture théologique :

9,8 Le Saint Esprit a voulu montrer ainsi que le chemin du sanctuaire n'est pas encore manifesté tant que subsiste la première tente. 9,9 C'est là un symbole (*parabolè*) pour le temps présent : des offrandes et des sacrifices y sont offerts, incapables de mener à l'accomplissement, en sa conscience, celui qui rend le culte.

Le *sanctuaire* ici c'est le sanctuaire céleste, le lieu de la Présence divine. Ce qui empêche d'y parvenir, c'est le péché que les offrandes et les sacrifices essayaient en vain de faire disparaître.

En ces deux versets, on ne parle plus d'une deuxième tente. Mais que désigne alors en 9,8 cette première tente ? JM répond : « Il s'agit alors du Temple, de l'édifice tout entier qui est encore debout sur ses fondations (p. 56). Dans son grand Commentaire, il était plus explicite : « la première tente symbolise en réalité toute l'activité cultuelle juive » (p. 223). Une activité qui était alors essentiellement sacrificielle. C'est à cette activité sacrificielle inefficace que se réfère donc le « temps présent » dont il est parlé en 9,9, et à rien d'autre. Un temps qu'on pourrait qualifier de *sacrificiel*. Et c'est aussi longtemps que subsistent ce temps et ce culte sacrificiels que le chemin du sanctuaire n'est pas manifesté.

Mais JM ne s'en tient pas à cette lecture et va bien au-delà dans son interprétation théologique. Il note très bien que, peu après la rédaction de *Hébreux*, le Temple sera détruit et que les sacrifices n'auront plus cours.

« Mais, dit-il, la réalité cultuelle dont il était le cadre n'a pas cessé ; le peuple juif demeure, avec sa liturgie qui, sans remplacer le Temple en tient lieu et en garde mémoire » (p. 56). Et c'est alors qu'intervient sa lecture théologique, à mon avis inacceptable. À cette réalité cultuelle toujours existante, en effet, disons au « temps présent » d'aujourd'hui, Jean Massonnet attribue la fonction que l'épître, elle, attribuait au « temps présent » d'autrefois, sacrificiel et inefficace, et qui, n'effaçant pas les péchés, voilait donc le chemin du sanctuaire céleste. Or, cette fonction dévoilée par le Saint Esprit en 9,8 ne s'adresse aucunement à la liturgie actuelle du peuple juif, à cette « réalité toujours existante » (prière et étude), qui n'a rien de sacrificiel.

Mais il faut le répéter, je crois, car c'est ici que s'accroche une partie importante de la théologie de Jean Massonnet. Le « temps présent » de *Hébreux* 9,9, c'est le temps sacrificiel, le temps de la première tente, du Temple et de ses sacrifices et non le temps du culte juif actuel, auquel cependant JM continue d'accorder la fonction de voiler le chemin du sanctuaire céleste. Et de le voiler non seulement pour les juifs, mais aussi pour les chrétiens. Théologie qu'affirmait dans un autre langage mais très clairement le grand Commentaire : « *Hébreux* ouvre une voie : la permanence du peuple juif et de son culte témoigne de l'inaccomplissement de la rédemption ; la voie du sanctuaire céleste existe, mais elle n'est pas manifestée » (p. 225). JM maintient cette théologie dans son petit livre : « la rédemption, "passage de la mort à la vie" ne pourra advenir que lorsqu'Israël sera parvenu à la plénitude de son devenir.

Son existence actuelle [sa permanence...] nous dit que cette rédemption n'est pas encore manifestée » (p. 57).

### III. L'INACCOMPLISSEMENT DE LA RÉDEMPTION

« L'inaccomplissement de la rédemption », c'est ce que JM croit découvrir dans ce passage difficile de *Hébreux* 9,8-9. Serait-ce là une des « nuances » — la principale ! — qu'il croit devoir ajouter pour rendre justice au culte juif ? Il serait difficile alors d'y voir une simple nuance, car c'est pratiquement la négation de ce qu'affirme toute l'épître : que Christ, par son propre sang, « est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire et a obtenu une rédemption définitive » (9,12) ; « qu'il a mené pour toujours à l'accomplissement ceux qu'il sanctifie » (10,14) ; qu'il y a eu pardon et « que là où il y a eu pardon, on ne fait plus d'offrande pour le péché » (10,18) ; que nous avons donc « pleine assurance d'accéder au sanctuaire » (10,19). Il reste difficile de bien cerner la pensée de JM. Très curieusement, en effet, après avoir dit clairement que « la rédemption [...] ne pourra advenir que lorsqu'Israël sera parvenu à la plénitude de son devenir », que « son existence actuelle [la permanence du peuple juif et de son culte] nous dit que cette rédemption n'est pas encore manifestée » — où le mot *manifesté* prend le sens d'*advenu* ! — (p. 57), il affirme pratiquement le contraire dans le chapitre qu'il consacre strictement à la rédemption (p. 103-114). Il cite ainsi He 9,11-12, qui déclare que le « Christ [...] parvenu grand prêtre des biens *advenus* [...] est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire ayant trouvé (obtenu) une rédemption éternelle » (p. 109). Et encore : « Tout cela aboutit à l'entrée "du grand prêtre que nous avons" (He 8,1) dans le sanctuaire céleste [...]. L'aboutissement en est une "rédemption éternelle" » (p. 110).

Ce qui empêchait l'entrée dans le sanctuaire céleste, dans la Présence divine, c'était le péché, que les sacrifices essayaient en vain de faire disparaître. Le Christ, « par contre, après avoir offert pour les péchés un sacrifice unique, *siège pour toujours à la droite de Dieu* » (He 10,12). Les affirmations de l'épître sont ici capitales. Dès les premiers mots de son discours, dans le prologue, l'auteur exprime son intention de présenter le Christ comme celui qui « a accompli la purification des péchés » (He 1,3) ; son rôle sacerdotal est exprimé en quelques mots qui vont être l'objet de toute l'épître : il a « accompli la purification des péchés ». Il y revient de multiples fois : « à la fin des temps, il a été manifesté pour abolir le péché par son propre sacrifice » (9,26) ; « Christ fut offert une seule fois pour enlever les péchés de la multitude » (9,28) ; « [...] lui, par contre, après avoir offert pour les péchés un sacrifice unique [...] » (10,11) ; « par une offrande unique, il a mené pour toujours à l'accomplissement ceux qu'il sanctifie » (10,14).

Ce que JM reconnaît dans une belle page. Le Christ, écrit-il,

supprime le premier (régime) [le premier culte] afin d'établir le second (10,9). Et ceci est absolument définitif : « En vertu de cette volonté (divine) nous sommes sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus Christ une fois pour toutes » (10,10). Le pardon imploré chaque année à Kippour est donné « une fois pour toutes ». C'est alors que l'auteur [de *Hébreux*] peut conclure la grande partie centrale de son message en reprenant l'annonce

de l'alliance par le prophète Jérémie au début de cette partie (He 8,7-13), mais en la concentrant sur le pardon des péchés, objet central de l'épître : « et de leurs péchés et de leurs iniquités je ne me souviendrai plus » (He 10,18) ; à tel point qu'il n'y a plus besoin « d'offrandes pour le péché ». La suppression ne peut être plus radicale, puisque le péché disparaît de la mémoire divine ! (p. 113).

C'est là « un acquis définitif ». C'est bien ce qui distinguerait le chrétien du croyant juif. Mais, malgré son beau langage, JM n'arrive pas à y croire. Il reporte à une eschatologie à venir ce définitif, alors que *Hébreux* affirmait au départ qu'avec le Christ nous étions déjà à la fin de ces jours (« en la période finale où nous sommes ») (1,2).

Alors qu'il reconnaît *l'opposition maximale* existant entre le sacrifice unique du Christ, qui purifie des péchés et ouvre ainsi le chemin du sanctuaire céleste, ou de l'accès à Dieu, et les répétitions inefficaces des sacrifices juifs, incapables d'enlever les péchés, JM est plus réticent quant à la répercussion de cet accomplissement dans la vie des chrétiens. Toutes les nuances qu'il apporte aux affirmations catégoriques de l'épître aux Hébreux, dont cet inaccomplissement de la rédemption, qui me paraît la principale, tendent, à mon avis, à ramener la condition des chrétiens à celle des juifs. Il le fait, ici et là, en touches délicates qui passeraient facilement inaperçues. Ainsi, alors que *Hébreux* déclare on ne peut plus fortement que « nous avons été sanctifiés » (participe parfait passif : c'est fait, réalisé, définitif) par l'offrande du corps de Jésus Christ, faite « une fois pour toutes » (10,10), et encore : qu'« il a mené pour toujours à l'accomplissement » [« a rendu parfaits à perpétuité ceux qui sont sanctifiés »] (10,14), JM dit simplement : « le croyant chrétien peut déjà faire une *certaine expérience* en sa conscience » du temps du « redressement » (He 9,10), qui est le temps de l'accomplissement, de la libération définitive (9,12), inauguré par le Christ (p. 56). À la p. 70, il dira que « les chrétiens doivent être rendus parfaits (un futur, à venir) et qu'ils font bien l'expérience concrète de la répétition des mêmes péchés ».

Répétition des péchés ? Hélas, en effet. Mais que l'épître n'ignore pas. « Situation paradoxale du chrétien [que JM reconnaît bien], qui se connaît radicalement racheté mais qui a toujours besoin d'implorer le pardon divin » (p. 113). D'où les conditions « supposées acquises » (p. 114) ? Malgré ses affirmations sur le rachat définitif, *Hébreux* sait très bien que ce salut définitif ne nous est pas imposé, qu'il est offert à notre liberté. Il reste un temps d'épreuve à parcourir, qui est celui de chaque liberté humaine. La voie du sanctuaire est ouverte, encore faut-il s'y engager. « Nous avons pleine assurance d'accéder au sanctuaire par le sang de Jésus » (10,19), mais « approchons-nous donc... » (10,22). D'où les pressantes exhortations tout au long de l'épître : « n'endurcissez pas vos cœurs » (3,8) ; « avançons donc avec pleine assurance vers le trône de la grâce » (4,16) ; « c'est d'endurance que vous avez besoin » (10,36) ; « courons avec endurance l'épreuve qui nous est proposée » (12,1). Ce salut advenu par le Christ, il faut le tenir dans la foi, qui est bien « une manière de posséder déjà ce qu'on espère » (11,1). Ainsi dès ici-bas, dans le Christ, les chrétiens participent déjà à l'accomplissement : « ils ont goûté au don céleste, [...] savouré les forces du monde à venir » (6,5), « ils se sont approchés de la Jérusalem céleste » (12,22-24). Toutes choses que, selon *Hébreux*, on ne peut dire de la condition juive.

## CONCLUSION

Comment expliquer la position du théologien chrétien qu'est Jean Massonnet ? Devant le mystère d'Israël, la permanence du peuple juif et de son culte, la théologie chrétienne se trouve aujourd'hui dans une impasse. Impasse devenue plus douloureusement évidente depuis le tournant majeur qu'a constitué la remarque du pape Jean-Paul II sur « la rencontre entre le peuple de Dieu de l'ancienne Alliance jamais révoquée par Dieu et le peuple de Dieu de la nouvelle Alliance », à Mayence, en novembre 1980<sup>3</sup>. Deux alliances, deux peuples de Dieu. On sait que, concernant les relations judéo-chrétiennes, la théologie catholique avait fait un geste très positif au concile Vatican II. Mais en fait, la Déclaration *Nostra Aetate* (n° 4) restait ambiguë, en affirmant à la fois que « les Juifs ne sont pas réprouvés par Dieu et que l'Église est le nouveau peuple de Dieu ». Quelle relation établir entre ces deux peuples de Dieu ? C'est le drame qui déchirait sans doute le juif croyant qu'était Paul de Tarse, devenu disciple du Christ. Il n'avait pas, lui non plus, de solution et s'en remettait, en Rm 11,33-36, à la « sagesse et à la science de Dieu. Que ses jugements sont insondables et ses voies impénétrables ».

JM, dans sa relecture de l'épître aux Hébreux, offre sa propre réponse, mais il le fait en minimisant, à mon avis, la condition chrétienne et telle, notamment, que la proclame l'épître aux Hébreux. Ce qui est inacceptable et ne rend pas compte de la théologie de celle-ci. Dans son grand Commentaire, il offrait pourtant, en terminant, une excellente raison expliquant le caractère radical des affirmations de l'épître. Commentant la confrontation brutale du Sinaï et de Sion qu'on trouve vers la fin de l'épître (12,18-24), il écrivait :

Comment l'auteur de Hébreux peut-il se permettre de dépeindre la scène du Sinaï sous des traits aussi sombres et sinistres, et ceci à l'adresse de chrétiens d'origine juive, tentés de retourner à leur ancienne pratique ? Il faut pour *cela une expérience décisive, transcendante* [je souligne], qui soit du niveau de la nouvelle alliance annoncée par Jérémie, alliance qu'il voit accomplie par le Christ et dont les auditeurs ont déjà goûté les biens célestes (6,4-5) (p. 388).

Domage qu'il ne reprenne pas cette raison en terminant son nouveau livre.

3. À ce sujet, on lira avec intérêt l'excellent article de Jean DUHAIME, « "L'ancienne Alliance jamais révoquée" dans les interventions récentes des papes », *Théologiques*, 24 (2016), p. 147-166.



## ◆ note critique

---

### MARIE DES ÉCRITURES

Jean-Paul Michaud

Université Saint-Paul  
Ottawa

---

**Y**ves-Marie Blanchard (dans la suite : YMB), théologien et bibliste bien connu, nous offre un nouveau livre sur la Vierge Marie<sup>1</sup>. Dans une introduction très dense et bien informée, il nous dit d'abord dans quelle perspective il se propose de relire principalement les textes du Nouveau Testament « fondateurs de toute mariologie chrétienne », sans mépriser l'apport des apocryphes « certes dénués d'autorité proprement théologique », mais qui ont fort influencé « les traditions ultérieures, tant liturgiques, qu'esthétiques ou populaires » (p. 13).

YMB entend le faire dans une perspective œcuménique (dialogue avec les Églises chrétiennes) et interreligieuse (dialogues judéo-chrétien et islamo-chrétien). Il fait appel pour cela à un changement récent de paradigme dans la manière de théologiser, une « innovation probablement de celles qui n'arrivent que tous les cinq siècles » et qu'on a qualifiée de « consensus différencié<sup>2</sup> ». Il s'agit de la déclaration commune sur la justification (DCJ) signée à Augsburg, le 31 octobre 1999, par l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale. On y proclame un accord fondamental sur la compréhension de la justification : « Nous confessons ensemble : c'est seulement par la grâce, par le moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes » (DCJ 15). Accord, mais qui reconnaît des différences dans le langage et les formes théologiques employés et des accents particuliers dans cette compréhension : « consensus différencié ». C'est cette méthode — et ce pourrait être la grande nouveauté de ce livre — que YMB veut appliquer à la théologie mariale : « unité quant à la confession

---

1. Yves-Marie BLANCHARD, *Marie des Écritures*, Paris, Salvator (coll. « Bible en main »), 2021, 158 p.

2. Voir l'article remarquable de Hervé LEGRAND, o.p., « Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode », *Nouvelle revue théologique*, 124 (2002), p. 30-56 (part. p. 39).

du salut en la personne de Jésus Fils de Dieu, fils de Marie » (p. 11), mais laissant leurs accents propres à chaque tradition confessionnelle.

En fait, cependant, dans toute son analyse des textes du Nouveau Testament qui parlent de Marie (Paul, Marc, Matthieu, Luc et Jean) et des textes apocryphes (en amont comme en aval des évangiles), YMB ne fera plus allusion à ce « consensus différencié ». Il n'y revient que dans sa dernière section sur « l'actualité de Marie », « au cœur des dialogues » (p. 130) avec la Réforme protestante, l'islam et le judaïsme. Entre son introduction et cette section, il présente très simplement, « sans érudition savante ni vulgarisation accommodante » (p. 10), ce que nous révèlent de la figure de Marie les textes du Nouveau Testament.

Comme il se doit, il commence par la première mention de Marie dans le Nouveau Testament, celle de Paul en Galates 4,4 : « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la Loi... ». Modeste entrée en scène : Marie n'est même pas nommée, seule sa qualité de mère juive d'un enfant lui-même juif est soulignée. En fournissant une analyse serrée de ce texte de Paul aux Galates, l'auteur montre parfaitement les enjeux théologiques auxquels Marie se trouve mêlée, dans cette économie du salut, « centrée sur l'unique médiation du Christ, le Fils envoyé de Dieu » (p. 20).

Quand il passe aux évangiles, et à Marc surtout, qu'on estime être le premier évangéliste, le discours devient, oserait-on dire, plus terre à terre. On passe à la famille humaine de Jésus. Une tradition commune, reprise quasi brutalement par Marc (3,20-21 et 31-35), mais adoucie en Matthieu (12,46-50) et surtout en Luc (8,19-21), inviterait « à relativiser dans l'imaginaire chrétien l'importance de la famille de Jésus » (p. 25), incluant Marie, sa mère — bien qu'il ne soit jamais dit qu'elle partage les réticences, voire l'hostilité, des frères à l'égard de Jésus (p. 141). Ces « frères » ne comprennent évidemment pas la mission de Jésus. Jean dira qu'ils ne croyaient pas en lui (Jn 7,5). Mais il paraît exagéré de dire qu'ils sont de « véritables adversaires » et surtout que leur rupture avec Jésus « s'avère totale et définitive » (p. 29). On les retrouvera, en effet, à Jérusalem après l'ascension, en prière avec les apôtres et la mère de Jésus dans la « chambre haute » (Ac 1,14) — comme d'ailleurs l'auteur le reconnaît lui-même (p. 143) — et l'on connaît, historiquement, l'importance de ces frères et de la famille de Jésus dans la première Église de Jérusalem. Par ailleurs, la mention, dans cette tradition, des frères de Jésus (auxquels Marc ajoute « ses sœurs » en 6,3) souligne que Marie appartenait à un réseau familial nombreux, à la façon des familles rurales anciennes. Sur cette question des frères et sœurs de Jésus, YMB ne se prononce pas, mais il note bien, ce qui est plutôt rare, que Jésus, « qu'il soit ou non le seul enfant de Marie, [...] n'a sans doute pas vécu en "enfant unique" » (p. 27), comme on l'imagine facilement. Cette attention à la famille humaine de Jésus le rattache bien, culturellement et socialement, à notre histoire. Avant même que s'élabore une *théologie* mariale, YMB a raison de rappeler que la mariologie — « science nouvelle, dit-il, aux côtés de la christologie, de la pneumatologie, de l'ecclésiologie »

(p. 10) — « n'a d'autre fondement que le parcours historique de Jésus<sup>3</sup> » (p. 33), du Jésus de l'histoire, né d'une femme selon la Loi.

C'est évidemment dans les récits de l'enfance de Jésus, en Matthieu et en Luc, que paraît spécialement la figure de Marie.

Matthieu, il est vrai, va privilégier le point de vue de Joseph, alors qu'en Luc tout sera centré sur Marie. Il reste que la généalogie de « Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » qui ouvre l'évangile de Matthieu (1,1), où la suite des âges se déploie de père en fils en trois séries de quatorze générations, aboutit, de façon extraordinaire, à « Marie, de laquelle fut engendré Jésus, qu'on appelle Christ » (1,16). À l'encontre de tout ce qui précède, il n'y a plus aucune mention du père qui engendre. Même s'il est nommé, Joseph, l'époux de Marie, n'engendre pas. Selon la tradition biblique, la forme passive du verbe engendré (*gennaô*) indique une intervention divine exceptionnelle : « une nouveauté aussi radicale que celle d'une nouvelle création », dont Marie est à la source (p. 37-38). En amorçant l'annonciation à Joseph, Matthieu précise que « l'origine de Jésus fut ainsi... » (1,18), révélant que ce qui a été engendré en Marie « vient de l'Esprit Saint » (1,20). On est en haute théologie. C'est l'affirmation d'une conception virginale, même s'il revient à Joseph, sur l'ordre de l'ange, de reconnaître l'enfant et de lui donner un nom, qui sera Jésus, sauveur de son peuple (1,21). Le récit de Matthieu se poursuit avec la visite des Mages (2,1-12), la fuite en Égypte (2,13-15), puis le retour et l'établissement à Nazareth (2,19-23). Ce sont des récits christologiques, mais dans chacun se retrouve « la paire inséparable de la Mère et l'enfant<sup>4</sup> » (2,11 ; 2,13 ; 2,20-21), anticipant, dans l'iconographie chrétienne à travers les âges, de l'Orient à l'Occident, les innombrables représentations de la « Vierge à l'enfant » (p. 44-45).

Mais c'est en Luc, « la source majeure de la mariologie » (p. 51), qu'on trouve les principales scènes qui ont gravé la figure de Marie dans la mémoire chrétienne : l'Annonciation (1,26-38), la visite à Élisabeth et le Magnificat (1,39-56), la naissance à Bethléem et les bergers (2,1-20), la purification au Temple (2,22-38) et le pèlerinage familial (pascal) à Jérusalem (2,41-50). Je ne peux reprendre le détail des analyses que l'auteur fait de ces textes. Je retiens qu'il y souligne avant tout l'enracinement constant dans la tradition *messianique* de l'ancien Israël, en même temps que la pleine nouveauté de la personne de Jésus. Dans l'annonciation à Marie, l'ange lui adresse d'abord un « véritable discours de révélation *messianique* » (p. 56) : l'enfant « sera grand et sera appelé fils du Très Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ; il régnera pour toujours sur la maison de Jacob... » (1,32-33). Jésus sera le Messie d'Israël, en pleine continuité avec l'espérance d'Israël. Mais, après l'objection que Marie fait de sa virginité : « je ne connais pas d'homme » (1,34), l'ange poursuit en révélant en cet enfant une relation à Dieu d'un tout autre ordre que celle de David : « L'Esprit saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te cou-

3. Tout au long de son livre, YMB sera attentif à la dimension historique importante de la figure de Marie (p. 25, 31, 35, 50, 114, 115, 135, 137), invitant les exégètes à être « aussi et d'abord des historiens » (p. 137), en parallèle, pourrait-on dire, avec la recherche sur le « Jésus de l'histoire » !

4. Même si c'est déplacer quelque peu l'accent matthéen qui insiste sur *l'enfant et sa mère*...

vrira de son ombre ; c'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu » (1,35). « Fils de Dieu au sens plein de l'expression » (p. 59). Au terme de ce récit, Marie se dit « servante du Seigneur », « sanctionnant » (p. 58) pour ainsi dire le dernier mot de l'ange : « Rien n'est impossible à Dieu » et s'offrant ainsi « à tous les possibles du plan de Dieu » (p. 59) : « qu'il m'advienne selon ta parole » (1,38).

Le récit de la visitation à Élisabeth souligne de nouveau la continuité avec Israël et la nouveauté de Jésus. C'est dans la maison du prêtre Zacharie (1,40) que se situe la rencontre des deux enfants à naître, de Jean qui sera « le plus grand des prophètes » (7,26), et de Jésus que la mère de Jean appelle « mon Seigneur » (1,43). De même, le *Magnificat* de Marie, « véritable tissu d'expressions vétérotestamentaires » (p. 62), témoigne, au sein des nouvelles et « grandes choses » accomplies en Marie, de la continuité avec Israël. À Bethléem, l'ange annonce aux bergers que c'est « dans la ville de David », la cité messianique, que leur est né un sauveur, mais en affirmant, avec la même force, « la pleine nouveauté de Jésus-Christ, en sa personne aussi bien qu'au titre de sa mission » (p. 68). La présentation au Temple, qui manifeste la fidélité des parents à la loi de Moïse (p. 70), est confirmée et approuvée par deux témoins de la tradition d'Israël, Syméon (2,26-35) et Anne (2,36-38). Syméon célèbre la venue du « Christ du Seigneur » (2,26) et sa mission de Messie, « gloire d'Israël ton peuple » mais en même temps, « face à tous les peuples, lumière pour la révélation aux païens » (2,31-32). Mais très spécialement, Syméon annonce à Marie qu'elle sera impliquée dans cette mission qui aboutira à la croix. « Marie, mère de Jésus, dit YMB, se trouve donc projetée au cœur de l'intrigue évangélique » (p. 74). Une manière de reconnaître, en prolongement, peut-être, « des événements qu'elle gardait et méditait en son cœur » (2,19.51), la présence secrète de Marie « en arrière-plan des événements racontés de la vie publique à la passion de son Fils » (p. 74, 140). Le dernier épisode ramène l'action à Jérusalem, en fidélité aux usages religieux d'Israël, au milieu des docteurs de la Loi mosaïque. Et c'est là que Luc souligne le contraste entre « le père social de Jésus — “ton père et moi”, dit Marie — et le Père céleste au service duquel Jésus se déclare prêt à consacrer toute son existence » (p. 78). Les premiers mots de Jésus dans l'évangile de Luc forment ainsi une « inclusion parfaite » avec les débuts de la narration, où Jésus est appelé « fils du Très Haut » et « Fils de Dieu » (p. 78).

Tout en soulignant que l'évangile de Jean n'emploie pas le nom propre de Marie, mais parle toujours de la « mère de Jésus », YMB rappelle que Jean lui donne une place capitale à la fois au début du ministère de Jésus, au commencement des signes à Cana (2,1-12) et à la mort de Jésus sur la croix (19,25-27), qui est l'achèvement de tous les signes. Ce qui suggère, selon YMB, un « compagnonnage » (p. 84), qui rejoindrait donc la « présence secrète » de Marie en arrière-plan de tout le récit évangélique. D'un point de vue narratif, l'intervention de la mère de Jésus à Cana lance l'action de Jésus qui change l'eau rituelle de l'ancien Israël en vin nouveau des temps messianiques. En un sens, c'est le moment de la « naissance [de Jésus] à sa condition messianique » (p. 88), à l'initiative de sa mère, qui assume ainsi « une maternité quasi ministérielle », aussi importante « que l'enfantement biologique, évoqué dans les Évangiles de l'enfance » (p. 89). La mère de Jésus, en plus, se retrouve à l'heure de la

mort de Jésus : « Voyant sa mère et près d'elle le disciple qu'il aimait, Jésus dit à sa mère : "Femme, voici ton fils". Il dit ensuite au disciple : "Voici ta mère" » (19,25-27). De par la volonté même de Jésus, Marie devient mère de l'Église, représentée par le disciple (p. 96). YMB met en lumière avec justesse cette présence théologique de premier ordre.

L'ouvrage se termine par deux chapitres plus originaux peut-être : « Marie des apocryphes » et « L'actualité de Marie ».

Sans qu'on leur reconnaisse une autorité dans l'expression de la foi, les apocryphes sont proches dans le temps des écrits du Nouveau Testament. Ils peuvent rapporter des traditions anciennes qui auraient précédé les textes écrits. D'une certaine manière, ils remplissent les « blancs du texte » (p. 110). Qu'en est-il en effet de Marie avant son entrée en scène en Matthieu et en Luc ? Qu'est-elle devenue après la scène de la Pentecôte, où Luc signale une dernière fois sa présence (Ac 1,14) ?

Ainsi, en amont des évangiles, le *Protévangile de Jacques* (avant la fin du 2<sup>e</sup> siècle) nous offre comme un « récit de l'enfance » de Marie, remontant à l'histoire des grands-parents de Jésus, Anne et Joachim, parents de Marie. En dehors de toute vraisemblance historique et en pleine fantaisie romanesque, la jeune Marie est présentée au Temple de Jérusalem<sup>5</sup> dès l'âge de 3 ans, elle y est nourrie de la main d'un ange et y demeure jusqu'au temps de son mariage avec Joseph, qui se décide aussi miraculeusement. Dans ces récits, l'accent n'est plus christologique, mais mariologique, entraînant une idéalisation de Marie qui « frôle la divinisation » (p. 116). YMB y voit une inflation du discours en l'honneur de Marie, première « dérive mariologique », qu'il relèvera plusieurs fois en son ouvrage (p. 67, 100, 137, 141).

En aval des évangiles, on a, principalement, la *Dormition grecque du Pseudo-Jean* (fin du 5<sup>e</sup> et début du 6<sup>e</sup> siècle), rapportant les traditions relatives à la fin de vie de la Vierge Marie. Traditions sous-jacentes à la fête du 15 août (*Assomption* dans la tradition catholique et *Dormition* dans la tradition orthodoxe). Leur milieu d'origine semble l'Église de Jérusalem, où Marie se retrouve à la fin au milieu des apôtres, prolongeant ainsi le texte de Luc en Ac 1,14, où les apôtres sont en prière, « avec quelques femmes, dont Marie, la mère de Jésus ». Ces récits apocryphes attestent l'ancienneté de la dévotion mariale. Ils mettent l'accent sur la parfaite sainteté de Marie avant même l'événement de l'Annonciation et la conception virginale qui s'est ensuivie et, d'autre part, sur la pleine glorification de Marie au-delà de sa mort terrestre. Deux points de vue qui aboutiront dans l'Église catholique aux deux dogmes théologiques : l'*Immaculée Conception de Marie* (1859) et l'*Assomption* (1950). Les Églises orthodoxes, qui n'ont pas reconnu ces décisions, n'en cultivent pas moins une intense dévotion à la Mère de Dieu (*Théotokos*), reconnue toute sainte et toujours vierge et célébrée dans le mystère de sa *Dormition*.

Le dernier chapitre intitulé « Et maintenant : l'actualité de Marie » comporte deux sections : « Marie au cœur des dialogues » et « Marie selon les évangiles ».

5. Cette présentation, célébrée en Orient et en Occident, et souvent illustrée dans les icônes, fresques et mosaïques, est « un exemple éloquent de l'influence des apocryphes » (p. 117).

La première applique à la mariologie la nouvelle manière de théologiser qualifiée de « consensus différencié », présentée dans l'introduction. Malgré la différence des deux décisions dogmatiques de l'Église catholique, le consensus est clair avec l'Église orthodoxe. On penserait qu'il en va autrement avec la tradition protestante, mais ce serait ignorer le discours marial de Martin Luther, par exemple en son beau *Commentaire sur le Magnificat*, attentif à la fois aux considérations théologiques et aux données historiques de la vie de cette jeune fille de Galilée. Du côté du judaïsme, on a cherché, à la lumière du contexte judéo-palestinien de l'époque, à rejoindre aussi, en deçà des textes du Nouveau Testament, la réalité historique, la figure « réelle » de cette jeune femme juive<sup>6</sup>. Un encouragement pour les exégètes chrétiens d'être aussi des historiens et « d'entretenir un dialogue entre les données de la science historique et les considérations théologiques les plus élevées » (p. 137). Si, entre le christianisme et l'islam, les « positions dogmatiques » (touchant spécialement la divinité de Jésus) sont incompatibles, le dialogue reste possible au nom de Marie-Maryam, la mère très sainte de Jésus, sinon de Dieu, et dont le Coran souligne particulièrement la virginité.

La deuxième section, tournée vers la créativité en matière de théologie et de spiritualité mariale s'arrête à quelques éléments tirés de ce que les textes du NT nous disent de Marie. YMB rappelle d'abord la présence discrète de Marie en arrière-plan du récit du ministère de Jésus (p. 140). Historiquement, humainement, Marie est juive, mais elle l'est aussi théologiquement peut-on dire. Derrière la figure de Marie des évangiles, se retrouve, en filigrane, le chœur des femmes de l'AT, dont Marie assume le destin : la mère de l'Emmanuel d'Isaïe, le deuil de Rachel en Jérémie... « Plus que tout autre personnage du NT, sinon Jésus lui-même, Marie est indissociable de la Bible tout entière » (p. 146) : d'où *Marie des Écritures*. L'accent est mis d'une manière spéciale sur la conception virginale, qui est, selon l'auteur, du même ordre que la résurrection-exaltation de Jésus (p. 147). En dernière page, rejetant à bon droit l'utilisation qui est souvent faite, en Église, de la figure de Marie pour justifier, dans le dessein de Dieu, une vocation spécifiquement féminine face à une situation masculine mise en référence avec Jésus, YMB termine très bien en rappelant que, selon l'économie de la nouvelle Alliance, il n'y a plus de distinction à faire entre le masculin et le féminin (comme le dit Paul en Ga 3,28) et que « la Vierge Marie constitue le plus beau modèle qui soit de la pleine disponibilité au don de Dieu qu'est la foi et la figure accomplie de la vocation chrétienne : rien d'autre que "mettre au monde" le Verbe et Fils unique de Dieu, sa vivante Parole pour le salut de toutes et de tous ! » (p. 153).

Sur le mystère de Marie, nous avons là un excellent ouvrage, accessible au grand public, qui est visé en premier lieu, mais que pasteurs et même théologiens et exégètes auront profit à fréquenter.

---

6. Voir Schalom BEN-CHORIM, *Marie. Un regard juif sur la mère de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

## ◆ recensions

---

Dave AFTANDILIAN, Barbara R. AMBROS, Aaron S. GROSS, ed., **Animals and Religion**. London, New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2024, XII-302 p.

Le recueil *Animals and Religion*, dirigé par Dave Aftandilian, Barbara R. Ambros et Aaron S. Gross, offre une analyse interdisciplinaire de la relation complexe et variée entre les animaux et les traditions religieuses. En réunissant des chercheurs provenant de domaines aussi divers que l'anthropologie, les sciences religieuses, la philosophie et les études animales, cet ouvrage permet d'aborder le sujet sous plusieurs angles, enrichissant ainsi la compréhension des interactions entre l'humain et l'animal dans des contextes religieux. L'une des forces majeures de ce livre réside dans cette diversité de perspectives, qui suscitera un intérêt de la part des lecteurs provenant de ces différentes disciplines, qu'ils soient intéressés par les textes et pratiques religieuses, par l'éthique animale ou par les relations entre humains et animaux.

Les contributions présentes dans ce volume couvrent une large gamme de traditions religieuses, allant du christianisme, de l'hindouisme et du bouddhisme aux spiritualités autochtones et aux approches séculières. Plutôt que de regrouper les chapitres par traditions religieuses, les éditeurs ont opté pour une organisation thématique. Avant l'introduction plus formelle, le recueil s'ouvre sur un chapitre rédigé par une autrice Chickasaw, qui invite le lectorat à adopter une perspective autochtone, considérant les animaux comme des êtres sacrés, acteurs de leurs propres expériences et avec lesquels les humains doivent établir des relations fondées sur le respect.

La première section du livre s'intéresse aux enjeux liés à l'identité, explorant des questions telles que la reconnaissance des animaux comme personnes, leurs capacités cognitives et émotionnelles, ainsi que les liens entre les animaux, le genre, la sexualité, la race et le handicap. En remettant en question les frontières entre les humains et les autres animaux, cette partie invite à une réflexion profonde sur l'identité des animaux autres qu'humains ainsi que sur la manière dont nous définissons notre propre humanité à travers la relation aux autres êtres vivants.

La deuxième section aborde les pratiques religieuses impliquant les animaux. Il convient de noter que l'ouvrage adopte une définition large de la religion, incluant des dimensions spirituelles et des dynamiques relationnelles profondes. Les contributions traitent de sujets aussi variés que les bénédictions juives et chrétiennes des animaux, les sacrifices rituels, les pratiques alimentaires dans l'histoire religieuse chinoise et le bouddhisme tibétain, ainsi que l'éthique animale dans l'islam. Certains chapitres s'intéressent aussi à des animaux spécifiques, comme la place des insectes dans la pratique monastique bouddhiste ou des réflexions sur les vaches dans l'éthique hindoue. L'ouvrage explore également des expériences vécues dans des sanctuaires pour animaux, ou encore des rituels comme le *Council of All Beings*, qui vise à reconnecter les participants aux animaux et à la nature. Le dernier chapitre de cette section aborde le rapport à la mort et au deuil dans le contexte de la relation humain-animal, soulignant les dimensions affectives et spirituelles qui traversent ces liens.

La troisième section se concentre sur les réponses religieuses aux vies animales, en particulier à travers une pratique contemplative du bouddhisme zen qui encourage la connexion spirituelle

## RECENSIONS

avec les animaux. Certains chapitres examinent aussi les relations avec les animaux domestiqués, notamment les animaux de compagnie et les buffles, et les dynamiques émotionnelles qui se nouent dans ces relations. L'ouvrage se clôt sur un chapitre interpellant qui défend l'idée que certains animaux peuvent être perçus comme des êtres spirituels, argumentant que nos interactions avec eux pourraient être envisagées comme sacrées : « Perhaps the animals in our lives are potential spiritual partners, who are only waiting to be seen » (p. 285).

Ce volume soulève des questions contemporaines essentielles, telles que les droits des animaux. Il invite à réfléchir sur la manière dont les traditions religieuses, qui ont parfois justifié la domination humaine sur les animaux, peuvent évoluer face aux dilemmes éthiques modernes concernant le bien-être animal. Les contributions ne se contentent pas d'explorer la dimension symbolique des animaux dans les religions, mais elles abordent aussi des questions pratiques comme le végétarisme, l'industrialisation de l'agriculture animale et la crise écologique. Par exemple, Beth Berkowitz soulève la question : « How can human and animal families coexist peaceably on a habitable planet ? » (p. 132). Elle propose d'imaginer une forme d'utopie végane déjà présente au sein de diverses traditions religieuses pour rêver d'un monde au sein duquel les animaux et les humains pourraient non seulement survivre, mais prospérer ensemble. Aaron Gross, pour sa part, termine son essai en invitant à poursuivre la pratique bien établie dans les traditions juives de raconter des histoires pour changer le monde (p. 240). Selon lui les récits — en particulier les récits juifs autour du rapport à la nourriture, le sujet de son chapitre — peuvent amorcer des dynamiques qui mènent vers de nouvelles compréhensions de nos identités, des pratiques militantes et de nouvelles lois.

Cependant, comme c'est souvent le cas dans les recueils collectifs, la qualité des chapitres varie. L'ouvrage couvre un large éventail de traditions religieuses, mais l'analyse de certaines d'entre elles, notamment celles concernant les traditions autochtones ou les perspectives séculières, semble parfois manquer de perspectives critiques. De plus, la tonalité varie sensiblement d'un chapitre à l'autre, certains adoptant un discours académique rigoureux, tandis que d'autres prennent la forme de témoignages plus personnels. Ce choix éditorial, qui privilégie une approche moins objective et plus impliquée, reflète l'idée que les relations entre les humains et les animaux, ainsi que notre compréhension de la religion, sont toujours influencées par nos propres engagements et perspectives.

Dès le début, les éditeurs soulignent que l'intersection entre les animaux et la religion peut paraître incongrue pour beaucoup, mais qu'elle est pourtant fondamentale pour enrichir notre compréhension de la religion elle-même (p. 10). Il est intéressant de noter que, malgré la multidisciplinarité de l'ouvrage, les théories critiques issues de la philosophie continentale, comme celles de Derrida, Lévinas ou Agamben, sont relativement peu présentes, l'accent étant plutôt mis sur l'anthropologie culturelle, la psychologie et les études religieuses.

En définitive, *Animals and Religion* ouvre un espace de dialogue fructueux entre les études religieuses et les préoccupations relatives aux droits et à l'éthique des animaux. Grâce à la diversité des thématiques abordées, des traditions religieuses explorées et des disciplines convoquées, il s'agit d'une ressource importante pour ceux et celles qui s'intéressent à la dimension spirituelle et éthique des relations humaines avec le monde animal.

Sébastien DOANE  
*Université Laval, Québec*

Eve-Marie BECKER, Holger STRUTWOLF, hrsg., **Platonismus und Christentum. Ihre Beziehungen und deren Grenzen.** Tübingen, Mohr Siebeck, 2022, VIII-141 p.

This volume is the result of a colloquium held on May 6, 2022, which took place in honor of † Professor Barbara ALAND on the occasion of her 85th birthday in the Schloss der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

In her introduction BECKER states that the early Christian movement exhibited philosophical traits from the beginning, especially in Paul's letters that are conceptually closest to the epistles of the philosophers and — at least according to Lucan's account — speaks directly to the philosophers at the Areopagus (Acts 17:22-31). It's not inconsequential that Paul hailed from Tarsus, the capital of the province of Cilicia, which according to the geographer Strabo, was known for its high regard for philosophy and education, “τοσαύτη δὲ τοῖς ἐνθάδε ἀνθρώποις σπουδὴ πρὸς τε φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν ἐγκύκλιον ἅπασαν γέγονεν ὥσθ' ὑπερβέβληνται καὶ Ἀθήνας καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ εἴ τινα ἄλλον τόπον δυνατόν εἰπεῖν, ἐν ᾧ σχολαὶ καὶ διατριβαὶ φιλοσόφων γέγονασιν.” (Strab. 14.5.13).<sup>1</sup> She states that it was not until the middle of the 2<sup>nd</sup> century that ancient school philosophy became a separate topic of Christian theology. The theologian Justin Martyr, who is given the honorary title of philosopher and martyr (Tertullian, *adv. Val.* 5.1),<sup>2</sup> reports in dialogue form how he first pursued his love for philosophy and especially the Platonic style and then was moved to abandon it. To the question : What opinion do you have of God and what is your philosophy ? Justin responds, “I will tell you what seems to me ; for philosophy is, in fact, the greatest possession, and most honorable before God, to whom it leads us and alone commends us ; and these are truly holy men who have bestowed attention on philosophy. What philosophy is, however, and the reason why it has been sent down to men, have escaped the observation of most ; for there would be neither Platonists, nor Stoics, nor Peripatetics, nor Theoretics, nor Pythagoreans, this knowledge being one” (*Dial.* 2.1).<sup>3</sup> The main focus for BECKER is the centuries of antiquity in which Christianity gained a foothold and entered the experimental field of Platonic philosophy ; the time that begins with and after the push of this topic by so-called apologetics, entering the patristic and philosophical territory.

In his chapter “Schwierigkeiten bei der Beschreibung dessen, was vor aller Zeit war”, MARKSCHIES begins with the question of how to appropriately translate a Greek text. He identifies a problem related to the theme of “time”, which played an important role and has been a problem of language and thought in the history of Christian theology since its beginnings. He argues that the problem shaped the theological discussions among Christians in the first centuries more than was previously perceived, and states that a new perspective emerges if one considers disparate texts not normally considered together. He concludes that individual Neoplatonic authors like Proclus postulated about such a special, motionless and non-participable *initial* time as “time before time.” Even Augustine's reflections on his differentiation of two types of time demonstrate his attempt to deal

1. The people at Tarsus have devoted themselves so eagerly, not only to philosophy, but also to the whole round of education in general, that they have surpassed Athens, Alexandria, or any other place that can be named where there have been schools and lectures of philosophers (transl. H.C. HAMILTON, Esq., W. FALCONER, M.A., 1903).
2. Even though Tertullian mentions the Valentinians many times in his work, there is no evidence that he knew anything about them apart from what Irenaeus says, see *De an.* 12.1 ; 18.4 ; 21.1 ; 23.4 ; *De carne* 1.3 ; 15.1 ; 15.3 ; 19.2 ; 20.3 ; 24.2 ; *Adv. Marc.* 1, 5.1 ; IV 10.9, and others. See also dissertation by M.T. RILEY, February 1971, *Q. S. FL. TERTULLIANI ADVERSUS VALENTINIANOS : TEXT, TRANSLATION, AND COMMENTARY*.
3. Übersetzung hier nach : New Advent, Fathers of the Church ; Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*.

## RECENSIONS

with this problem. The Christian theologians at the turn of the third and fourth centuries did not attempt this, even though Neoplatonic reflections on “There was a time...” is implicitly, but erroneously ascribed to Arius. Glancing through the works of Aphrodisias, MARKSCHIES states that for precise differentiation, it can be ascertained that Arius did not think as deeply about the problem as is suggested by a somewhat hasty but highly familiar translation. He also states that it is just as improbable the so-called Valentinian Gnostics thought about “time before time” in the same way the later Neoplatonists did. Whilst Philosophy is indispensable for understanding ancient Christian thought, one should not underestimate the philosophical degree of many Christian authors nor overestimate it.

STRUTWOLF examines the Eternal procreation in light of the paradox of absolute origins in his chapter “Ewige Zeugung : Die Paradoxie des absoluten Ursprungs im Neuplatonismus und im christlichen Denken”. He states that Christian theology not only encountered Platonic philosophy very early in its history, but its own genesis and development were deeply influenced and changed by this encounter. Early Christian theologians such as Valentinus and subsequently, the Valentinians and apologists from the middle of the second century, experimented in various ways often conflating Christian and philosophical ideas of Platonic origin to make rational sense. Even though we read in Acts 17:18 that Paul only encountered resistance from Stoic and Epicurean philosophers in Athens without mentioning Platonists, Justin Martyr came to Christianity first as a Platonist, from which he then developed Christian philosophy. STRUTWOLF posits that when a henologist such as Plotinus feels compelled to attribute self-reference to the One, if not in theory, in order to consider the relationship between the One and the Spirit, then it may be Platonic. The Christian idea of a reciprocal personal relationship between father and son no longer seems so unphilosophical. If direct self-perception is attributed to the Father, but he himself is essentially and necessarily the creator of the Spirit, how can this character as creator be excluded from this undifferentiated, self giving One ? Must the father not perceive himself as the one whose being includes producing not only a son, but through him also all other beings ? The Christian idea of the divine Trinity presupposes a free emergence of the first from itself, an eternal relationship of the first to what it creates, conceived, and brought forth, which affects his own being, a reaction of the Other on the One, of the Son on the Father, through which the Father first constitutes himself as himself — a thought too rich for Plotinus and the orthodox Neoplatonists. He concludes by stating that even though strict Platonists may not have been able to address this thought, Christian theologians had to. In his opinion, there is the possibility of a Christian Platonism, but it is then a Christian Platonism ; and neither Christianity nor Platonism emerge from this synthesis untransformed.

In his chapter, “Providenz : Getaufter Platonismus am Beispiel von Augustinus — De Genesi ad literal”, PIETSCH states that Platonic ontology, whether Middle or Neoplatonic, offers precisely that level reality within the one creation allowing the two accounts of creation to be brought into a consistent relationship to one another. The doctrine of the intellect, which through reflection on itself produces the fullness of reality in the form of spiritual principles, even before (understood ontologically not temporally) the physical world comes into being, offers an intelligible level of creation. From here, through the mediation of the world soul, the immaterial forms, then become material-immanent designers of the spatio-temporal world, this too obviously being an ontologically graduated double creation. For Augustine and other Christian thinkers, where understanding regarding the world as a natural order and not about the truths of salvation, Platonism appeared to be a congenial view. Even in the exegesis of the biblical creation accounts, Augustine was convinced that Platonic thinking is closest to Christianity in the sense of Romans 1:19, that the Gentiles had certainly achieved a natural knowledge of God and reality, namely through inference from earthly things. He admitted that the Platonists had come particularly far in this regard and were therefore an

important help to Christians in understanding their teaching. The example of *providentia* clearly showed that it was not the mere simultaneous presence of Platonism, but it was his high exegetical ability when applied to the Holy Scripture that made an intellectual Christian become a Platonist. One can therefore speak of a baptism of this pagan philosophy that was not only surprisingly unprejudiced but also objectively justified in Augustine and the Christianity of his time.

In “Freiheit in der römischen Kaiserzeit — platonisch und christlich”, FÜRST asks how could Platonists become Christians ? We know that many educated Christians in the Roman Empire During the imperial period and in late antiquity, from Justin to Augustine, thought Platonically or came to Christianity through Platonism. There had to be ways in this direction that seemed viable to these people. He states that if one defended freedom as Platonists, why not become a Christian straight away, especially in the wake of Plato’s criticism of Stoic determinism ? Platonists and Christians pulled together against the Stoics and moved with their freedom basically on the same plane. He asks if this could explain why almost all Christian thinkers from late antiquity thought Platonically and not Stoically, despite many Stoic influences on Christianity. He asks how could one be a Platonist and a Christian, regardless of differences ? He concludes that there were definitely many reasons for thinking Platonically as a Christian, human freedom being one.

In the final chapter of this book ALAND gives a response to all the contributors in an article titled, “Platonismus und Christentum : Ihre Beziehungen und deren Grenzen”. She states that Platonism and especially Neoplatonism is a philosophy based on human reason — ancient, not modern reason — which does not set man in absolute terms, but rather integrates him into his origin, God, the absolutely One and Good, and shows him that he not only comes from this One and Good, but that he has the trace of this One in his so-called soul, which carries him and to which he can and should always fall back and build on, wherever he may have fallen in his physical existence. This marks a closeness to the Christian faith that is hard to miss. There is however the problem of the unthinkable for Platonists — that God could descend to man, die as a redeemer, and be resurrected. This made them the bitterest of enemies to Christians as no one has written such violent polemics against Christians as the Platonists. ALAND then asks how can the two be related and can they be related at all ? She notes the problem of language, Christians erroneously formulating things, even contradictorily, when measured in Platonic terms. Did they try to avoid connection to Platonism or did they not understand them properly ? ALAND discusses the 2<sup>nd</sup> hymn of Marius Victorinus who says, *Animam, Deus, dedisti mihi*. The author speaks in Neoplatonic terms because he speaks to the soul, the saving anchor that Plotinus already named as such, the trace of the One in us, which is given to man and to which he can always build on. He confirms and explains this in the next line by adding : *animam autem imago vitae est, quia vivit anima* ; apparently completely convinced Neoplatonic certainty of salvation, the soul holds and carries us. And then the last line : the complete contradiction seen from a Neoplatonist perspective, the absurdity measured according to Neoplatonic criteria, the author’s request to God — *In aeternum vivat et anima mea*. She concludes that a Neoplatonist friend could ask Victorinus, if he understood that he has a starting point in his soul from which he can always start again and hold on. However the person addressed is unable to grasp this lifeline. He is unable to let go of everything and concentrate on the potential given to him in his soul, his own self, even if the forces of longing pull him upwards. The person who has become a Christian can only do one thing — in a language that contradicts its origins, God’s mercy to plead for mercy, not the goodness of God. To Victorinus, the added value of Christianity over Platonism is the understanding that man cannot achieve his life’s goal on his own without divine help and pulling power.

## RECENSIONS

This tiny 11 x 18 cm volume, having the dimensions of a pocketbook, packs quite the scholarly punch. I was also impressed by the fact that it's even stitched bound !

Jonathan I. von KODAR  
*Independent Scholar*

Ian BOXALL, Bradley C. GREGORY, dir., **The New Cambridge Companion to Biblical Interpretation**. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2023, xv-391 p.

Au cours des dernières décennies, l'interprétation biblique a connu une ouverture significative, embrassant une multiplicité de cadres méthodologiques et une plus grande diversité d'interprètes. Le volume collectif ici présenté constitue un excellent guide pour quiconque souhaite s'introduire aux diverses orientations actuelles de l'interprétation de la Bible. Bien que l'ambition d'une exhaustivité soit difficile à atteindre, les 19 chapitres de l'ouvrage offrent un aperçu global de la discipline. En particulier, ce volume met en lumière l'importance croissante des pôles de la réception et du rôle des lecteurs dans le processus interprétatif. Même les chapitres traitant des méthodes historiques renoncent à toute prétention d'objectivité et insistent sur l'importance des identités situées des interprètes dans leurs démarches de recherche. Les distinctions traditionnellement rigides entre les approches centrées sur l'auteur, le texte et le lecteur se voient ici progressivement atténuées, devenant moins polarisées et plus fluides.

Les éditeurs ont choisi de structurer l'ouvrage en trois sections distinctes : la première est consacrée aux « méthodes », la deuxième aux « approches et postures », et la dernière à la « réception ». Cette catégorisation repose sur la conviction que les approches et postures ne sont pas nécessairement définies par une méthodologie précise, mais qu'elles se développent plutôt de manière interdisciplinaire (p. 7). Cependant, les chapitres de la section « méthodes » ne présentent pas d'étapes claires et systématiques, et soulignent fréquemment l'interdisciplinarité de ces « méthodes ». L'argument que je soulève ici est que cette distinction binaire entre méthodes et approches reflète également l'autorité traditionnellement accordée à ces différentes façons d'étudier la Bible. Les méthodes, jadis perçues comme étant plus proches de la recherche d'objectivité, ont historiquement dominé l'activité exégétique, tandis que les approches, vues comme subjectives, ont été reléguées à une place plus marginale. Fort heureusement, l'avant-dernière page du volume suggère que cette distinction devient de plus en plus floue grâce aux interactions dialogiques entre auteurs, textes, lecteurs et leurs traditions interprétatives (p. 372).

Dans le premier chapitre, Paul Kurtz propose une rétrospective des méthodes historico-critiques, soulignant que ces dernières, loin d'être objectives ou neutres, sont toujours marquées par des enjeux idéologiques, religieux et politiques, notamment ceux du siècle des Lumières. Shively Smith poursuit cette réflexion en affirmant que la connaissance historique est toujours limitée et subjective, et invite à envisager les reconstructions historiques en tenant compte des rapports de pouvoir, des idéologies, des identités et des questions d'ethnicité. Le troisième chapitre, consacré à l'herméneutique philosophique, présente les contributions de Gadamer, Ricœur, Habermas et Rorty et explore leur application en études bibliques. Francisco Lozada introduit la critique littéraire à travers l'analyse de la réponse du lecteur, tandis que Grec Carey analyse la rhétorique en soulignant une tension entre l'approche historique de la rhétorique ancienne et l'accent mis sur l'aspect rhétorique de l'acte interprétatif dans une perspective interdisciplinaire. L'intertextualité est abordée par Stefan Alkier, qui, en s'appuyant sur les idées de Bakhtin et Kristeva, la présente comme un travail allant au-delà de l'analyse des sources pour s'intéresser aux dynamiques de réception et de performance, plutôt qu'à une simple construction de liens entre textes. La dernière « méthode » de cette

section est l'analyse socioscientifique, présentée par Philip Esler comme un prolongement des analyses historico-critiques par l'introduction de concepts issus des sciences sociales.

La section consacrée aux « approches et postures » débute par un chapitre de Karin Zetterholm sur l'interprétation juive et un autre de Steph Fowl sur l'interprétation chrétienne, résumant les perspectives respectives de ces deux traditions religieuses sur l'interprétation biblique. Le chapitre de Gerald West, dédié à l'interprétation libérationniste, interroge les interlocuteurs des études bibliques et affirme que les pauvres, les opprimés et les marginalisés doivent être les sujets actifs de l'interprétation biblique. West souligne que les textes bibliques sont des lieux de lutte où les discours dominants tendent à être privilégiés, tandis que les voix marginales sont souvent omises. Jin Young Choi présente l'interprétation postcoloniale comme une forme de critique idéologique, soulignant l'importance de l'identité sociale de l'interprète. Elle fait valoir que l'exégèse classique, réélaborée par des Européens aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, est un produit du colonialisme européen. Les travaux de Said, Bhabha et Spivak servent de fondement à une étude postcoloniale de la Bible, engagée et libérationniste, qui prend en compte l'expérience vécue. Mary Ann Beavis introduit l'interprétation féministe comme une démarche émancipatrice visant l'égalité de tous les êtres humains, et présente les sept dimensions de l'herméneutique féministe de Schüssler Fiorenza ainsi que les six éléments d'analyse proposés par Alice Ogden Bellis pour les études bibliques féministes. Beavis appelle également à une prise en compte des perspectives écologiques, politiques et autochtones dans les recherches à venir. Ken Stone aborde l'interprétation LGBTI/Queer, mettant en lumière la multiplicité, la contingence et l'instabilité des normes et pratiques liées à la sexualité et aux genres. La section se conclut par un chapitre de Deryn Guest sur l'interprétation écologique, en particulier les six principes élaborés par le groupe *Earth Bible*. Elle va même jusqu'à penser la possibilité de la participation de la divinité avec le monde après l'extinction de l'humanité, afin de contrer une vision anthropocentrique.

La dernière section du volume, dédiée à la *réception*, commence par un chapitre de Bradley Gregory sur la critique textuelle. Autrefois, la comparaison de manuscrits pour établir « le meilleur texte » était perçue comme la première étape de l'historico-critique ; aujourd'hui, cette activité est considérée comme une forme de réception de la Bible, les scribes étant vus non pas comme de simples copistes, mais comme des interprètes actifs dans le processus de transmission du texte. Richard Briggs poursuit avec une réflexion sur les liens entre les interprétations prémodernes et contemporaines de la Bible, soulignant que, contrairement aux approches modernes, ces deux épistémologies privilégient une pluralité interprétative. Alison Jack explore le rapport de la Bible dans les réécritures littéraires, proposant la métaphore du texte biblique comme un « nomade sans demeure fixe » pour éviter de penser à une relation unidirectionnelle entre la Bible et ses réappropriations littéraires. Ben Quash introduit l'« exégèse visuelle », une pratique qui analyse les rapports entre les textes bibliques et l'art pictural. Il plaide également pour éviter de considérer le texte biblique comme une source neutre et les peintures comme de simples représentations, en favorisant une vision plus participative fondée sur les travaux de Gadamer. Le volume se clôt sur un chapitre d'Ian Boxall sur l'usage de la Bible dans les communautés de foi, en s'appuyant également sur Gadamer pour réfléchir à l'expérience des réceptions collectives et expérientielles du texte biblique en liturgie.

Globalement, et selon les normes pédagogiques de cette collection, les chapitres sont clairs et relativement concis. Ils expliquent de manière accessible les diverses options méthodologiques adoptées par les chercheurs en exégèse. Chaque chapitre fait référence aux œuvres majeures du domaine et propose des pistes de lecture pour approfondir chaque approche. Si quelques chapitres illustrent la théorie par l'étude de passages bibliques, la plupart se concentrent sur la présentation de

## RECENSIONS

la théorie par le biais d'une revue de la littérature. Une grande variété d'approches interprétatives est représentée, bien que l'ouvrage n'aborde pas explicitement les interprétations situées géographiquement, telles que celles des contextes africains, asiatiques ou latins, qui gagnent pourtant en importance dans le domaine des études bibliques.

Ce type de volume n'est pas nécessairement conçu pour une lecture linéaire. Toutefois, je n'ai pas pu arrêter ma lecture allant d'un couvert à l'autre tant chaque modalité interprétative est clairement présentée par des experts reconnus dans le domaine. Je compte utiliser ce volume dans mes prochains séminaires d'interprétation biblique aux cycles supérieurs, car il permet de cerner rapidement les enjeux majeurs de chaque approche et de pointer vers les travaux essentiels pour aller plus loin dans l'étude de la Bible.

Sébastien DOANE  
*Université Laval, Québec*

Nicholas A. ELDER, **Gospel Media : Reading, Writing, and Circulating Jesus Traditions**. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2024, xvii-326 p.

Alors que plusieurs ont débattu les genres littéraires des Évangiles, Nicholas Elder s'intéresse à un aspect novateur : les pratiques médiatiques qui ont façonné la naissance et la diffusion des Évangiles. Le livre est structuré en trois sections principales, chacune abordant un aspect distinct du processus médiatique des Évangiles : la lecture, l'écriture, et la circulation des textes. Pour chaque activité, Elder déconstruit un « mythe » courant et propose une analyse détaillée fondée sur une vaste documentation issue non seulement de la littérature gréco-romaine (comme Cicéron, Fronton, Pline le jeune, Flavius Josèphe), mais aussi des papyri placés en annexe, des sources parabibliques et patristiques, enrichissant ainsi notre compréhension des Évangiles.

La première section de l'ouvrage s'attaque au mythe selon lequel la lecture des Évangiles dans l'Antiquité se pratiquait systématiquement à haute voix et en groupe. À travers des exemples tirés de la littérature gréco-romaine, Elder montre que cette idée est réductrice puisque les pratiques de lecture étaient diverses et que la lecture silencieuse est attestée par plusieurs sources. Elder rattache chaque Évangile à des pratiques de lecture spécifiques. Par exemple, l'Évangile de Marc se présente comme une annonce orale, *εὐαγγέλιον* (Mc 1,1) étant de l'ordre d'une proclamation publique. Elder souligne d'abord les éléments qui montrent comment Marc puise dans des traditions orales préexistantes. Puis, il montre comment Marc a été réutilisé oralement et textuellement par la suite. À l'inverse, Matthieu (1,1) se désigne comme *Βίβλος*, un livre, qui selon Elder était destiné à être lu et commenté en synagogue. Luc se présente comme un texte écrit pour Théophile, privilégiant ainsi la lecture personnelle comme modèle pouvant être suivi par d'autres lecteurs par la suite. Enfin, l'Évangile de Jean, moins explicite, s'auto-identifie par le terme générique de document (*βιβλίον*) en Jn 20,30. Il semble inciter à une lecture plurielle, évoquant son existence parmi une multitude de traditions médiatiques si vaste qu'elles ne peuvent pas toutes être consignées dans cet Évangile.

La deuxième section explore les modalités d'écriture des textes évangéliques. Elder réfute l'idée que l'écriture était toujours par dictée. Composer un texte impliquait une diversité de pratiques : dictée orale, écriture par la main de l'auteur, révisions manuscrites, et collaboration avec des secrétaires ou des esclaves, en particulier pour faire des copies. Elder démontre que la composition des Évangiles est à comprendre au sein de cette diversité de pratiques. Cette variété d'approches révèle que la transmission écrite était souvent influencée par des pratiques orales. En analysant plus particulièrement la question de la citation dans les Évangiles, Elder montre que Marc, en particulier, utilise les citations de manière peu précise, ce qui suggère qu'il pourrait être davantage une

transcription d'une performance orale qu'un produit littéraire révisé. L'exemple donné est Ex 23,20, Mt 3,1 et Is 40,3 attribué globalement à Isaïe en Mc 1,2-3. À l'inverse, Matthieu et Luc montrent des signes clairs d'une composition écrite, notamment dans leur rapport aux citations bibliques : Matthieu et Luc semblent « corriger » les citations de Marc, les rapprochant du texte de la Septante et ajoutant parfois la suite du texte cité. Jean, pour sa part, s'intéresse moins aux citations directes qu'aux images et aux figures des Écritures d'Israël, ce qui témoigne d'une démarche qui relève de l'oralité ainsi que d'autres à la narration écrite.

Dans la troisième partie, Elder traite de la circulation des textes dans l'Antiquité. La vision traditionnelle est un processus linéaire qui, suite à la mise à l'écrit, va vers des révisions par des amis, des performances orales et la publication pour un large public. De nombreux exemples montrent que les textes sont, au contraire, souvent diffusés de manière accidentelle sans l'assentiment de l'auteur, soit par la transcription non autorisée d'une proclamation ou par la diffusion hâtive d'un document de travail. Elder démonte alors le « mythe » que les quatre Évangiles ont circulé dans un processus similaire. Il souligne la distinction chez Galen, Arrien, Lucien et Philostrate entre les notes (souvent préliminaires, reliées à une performance orale, pouvant être révisées) et les compositions produites pour être publiées. Elder présente Marc comme une note et les autres Évangiles comme des compositions. Il cite notamment les témoignages des Pères de l'Église qui décrivent l'Évangile selon Marc comme la mise à l'écrit des mémoires récités oralement par Pierre à Marc pour une diffusion dans un cercle restreint. Les Pères de l'Église ne proposent pas ce mode de composition et de diffusion pour les autres Évangiles. En discutant des deux conclusions de Jean, Elder explique que la discontinuité et les traces de continuités entre Jn 20 et 21 sont attribuables à une correction faite après une première diffusion publique de cet Évangile.

Dans l'ensemble, l'ouvrage de Nicholas Elder offre une analyse détaillée des pratiques sociales complexes qui sous-tendaient la lecture, l'écriture et la diffusion des Évangiles dans l'Antiquité. En déconstruisant les mythes simplistes véhiculés dans les études bibliques, il propose une vision plus nuancée et plus riche de la manière dont les Évangiles ont été composés et transmis à travers le temps. La force de ce travail réside dans sa capacité à mettre en lumière des exemples variés tirés de la littérature gréco-romaine. L'argumentation est claire, structurée et résumée efficacement, ce qui rend l'ouvrage à la fois accessible et convaincant.

Quelques petits bémols peuvent être soulevés. L'effort de clarté de l'exposition mène parfois à une impression de répétition. De plus, certains des « mythes » que l'auteur déconstruit ne me semblent pas aussi largement répandus qu'il le suggère. Néanmoins, l'ouvrage constitue une ressource précieuse pour comprendre le processus complexe de composition, de diffusion et de réception des Évangiles dans leur contexte historique, éclairé par les pratiques médiatiques de l'époque.

Sébastien DOANE  
Université Laval, Québec

Emmanuel FALQUE, **Spiritualisme et phénoménologie. Le cas Maine de Biran**. Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Chaire Étienne Gilson »), 2024, 310 p.

La pensée de Maine de Biran (1766-1824) ne se laisse pas enfermer dans l'alternative : ou bien « sentiment du moi », ou bien « fait primitif de l'effort ». Telle est l'option qu'explore E. Falque en montrant l'inséparabilité du « spiritualisme » et de la « phénoménologie » chez le philosophe de Bergerac. L'auteur des *Essais sur les fondements de la psychologie* met à jour la distinction entre sensation (« avoir une sensation ») et perception (« sentir une sensation »), jetant ainsi un pont entre l'extériorité et l'intériorité (p. 63s.). Merleau-Ponty et Michel Henry le considèrent tous deux, bien

## RECENSIONS

qu'ils en tirent des interprétations différentes, comme l'inventeur du « corps propre ». La comparaison avec l'analyse de la statue par Condillac est éclairante. Contrairement à ce qui se passe chez ce dernier, aucun « c'est moi » ne jaillit en portant la main sur les parties extérieures de son corps (p. 120). À cette vision de soi par l'extérieur, Biran oppose la découverte du « moi » à travers une « aperception immédiate interne de la coexistence du corps », lequel est simultanément « le fait primitif » (p. 169). Mais, cette passivité interne à l'occasion de l'action peut également se retourner, en quelque sorte, contre le sujet : « Plus nous sommes vivement affectés, moins nous percevons et connaissons » (p. 189). Voilà ce qui intéresse E. Falque et qui fait l'originalité de son ouvrage. Se lançant dans une « contre-histoire de la folie », il exhume des analyses peu connues dans lesquelles Biran fait une expérience singulière : « j'accorde à quelque agent mystérieux différent de moi », dit-il, « le pouvoir actuel efficace des actes ou mouvements dont je me sens la cause » (p. 205). Par « invasion successive », cette cause étrangère peut provoquer une « suspension progressive de l'exercice du vouloir et de l'effort » jusqu'à « l'obscurcissement et l'éclipse totale du sentiment du moi » (p. 214). Le sujet se retrouve alors en dehors de son état habituel de résistance et d'effort. Suivent de belles descriptions phénoménologiques de situations limites dans lesquelles « l'homme est hors de lui et étranger à lui-même » : les songes, l'ivresse, le somnambulisme, l'idiotisme.

Par ce livre, qui nous dévoile un Maine de Biran inhabituel, E. Falque prolonge son exploration philosophique « aux confins de la phénoménalité ».

Yves MEESSEN  
*Université de Lorraine, Metz*

Jason GORONCY, **T&T Clark Handbook of the Doctrine of Creation**. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, T&T Clark, Bloomsbury Publishing, 2024, XXX-981 p.

La réflexion sur les théologies de la création connaît une dynamique croissante, notamment en raison des enjeux écologiques contemporains, tels que les changements climatiques, la perte de biodiversité et la pollution. Par ailleurs, les avancées dans les domaines de l'astrophysique ou de la microbiologie modifient notre compréhension du monde et appellent à une réévaluation du rapport théologique à la création, en harmonie avec les connaissances actuelles. Dans ce contexte, ce volume encyclopédique se révèle particulièrement opportun. Il regroupe 71 chapitres organisés en trois sections.

La première section aborde les textes et les traditions. Cinq chapitres se concentrent sur la Bible hébraïque, mettant en avant des thèmes tels que le sabbat, le Temple, les bénédictions et l'émerveillement. Trois chapitres explorent le Nouveau Testament (les Évangiles synoptiques, l'Évangile de Jean et les lettres de Paul), tandis que les sept autres se penchent sur divers corpus des traditions chrétiennes, tels que le gnosticisme, la patristique et la théologie de la Réforme.

La deuxième section engage une discussion avec différents partenaires dogmatiques. Les chapitres de cette partie examinent plusieurs enjeux cruciaux en théologie fondamentale, notamment la relation à l'eschatologie, la conception de Dieu en tant que créateur, la relation du Christ à la création, ainsi que les tensions entre transcendance et immanence, le mal, la mort et le rapport entre l'Église et le monde.

La dernière section, intitulée « Upbuilding discourse », vise à établir un discours théologique de la création sur de nouvelles bases. Elle aborde des sujets variés, allant de la physique à l'écologie, en passant par la décolonisation, la sexualité, l'économie, la liturgie et même le sport. Cette section se distingue par l'inclusion de voix moins traditionnelles et dogmatiques, permettant ainsi une réflexion sur la création à partir d'enjeux contemporains.

La liste des 75 auteurs de cet ouvrage met en évidence un manque significatif de diversité et de représentativité. En effet, seules 11 femmes contribuent au volume, soit 14 % des auteurs. La majorité des contributions provient d'auteurs américains ou européens, bien qu'une poignée d'articles émane d'Afrique du Sud, d'Amérique latine, de Corée ou de la diaspora chinoise en Australie. De plus, les traditions protestantes et anglicanes sont largement surreprésentées. Ce constat soulève un enjeu important pour un ouvrage qui met l'accent sur l'importance de la diversité dans la création.

Cependant, un chapitre aborde le rapport postcolonial à la théologie de la création, identifiant les éléments coloniaux et politiques qui la sous-tendent. D'autres chapitres, traitant des handicaps, des enfants, du Dao, du Tian et de la race, offrent des perspectives épistémologiques plus variées. Néanmoins, ces contributions demeurent marginales par rapport aux 70 autres contributions. Bien qu'il existe un chapitre consacré à la sexualité humaine, il aurait été pertinent d'inclure une réflexion explicite sur l'androcentrisme et d'explorer les critiques féministes des théologies de la création.

Ce volume, à la fois éclectique et révélateur, témoigne du foisonnement des discours théologiques concernant la création. Les approches présentées oscillent entre une perspective historique, visant à éclairer les textes, les auteurs et les doctrines dans leurs contextes d'origine, et des perspectives contemporaines qui cherchent à repenser la création à la lumière des enjeux actuels.

Une tension émerge quant à la place de l'humain dans la création et dans l'étude théologique. Les théologies traditionnelles sur la création révèlent un anthropocentrisme, voire un théo-anthropocentrisme, qui semble de moins en moins acceptable. Une théologie animale, ainsi que le développement d'une éthique écologique, ne peuvent plus considérer les animaux ou les éléments « naturels » comme de simples ressources destinées à la consommation humaine. Alors que la théologie de la création a longtemps positionné l'humain comme une créature d'exception, ontologiquement distincte du reste de la création, cet ouvrage tend à promouvoir une vision plus humble, reconnaissant les humains comme des créatures vivant au sein d'un tout.

Plusieurs chapitres proposent des approches visant à responsabiliser les humains afin qu'ils deviennent de meilleurs intendants (*stewards*), tandis que d'autres critiquent cette posture anthropocentrique. Ils suggèrent plutôt un retrait de l'*anthropos* pour permettre au reste de la création, ainsi qu'au Créateur, de retrouver une place dans le monde et dans le discours théologique, souvent éclipsé par l'*hubris* humaine.

En conclusion, je cite ce passage qui illustre à la fois l'objectif de ce volume et la dynamique des théologies de la création :

Theology, set within the life of the church, might best contribute to ethical responsibility for the environment by paying closer attention to the spiritual significance of the material, and not merely as it impinges upon human welfare. Given the urgent need to protect the ecosystems of planet earth, the doctrine of creation is set to remain at the forefront of theological reflection throughout the twenty-first century (David FERGUSSON, « Introduction », p. 18).

Sébastien DOANE  
Université Laval, Québec

Patrick C. GOUJON, Alain THOMASSET, dir., **La théologie de Joseph Moingt, sj. Journée d'études Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris**. Paris, Médiasèvres (coll. « Théologie », 210), 2023, 151 p.

Joseph Moingt, considéré comme un grand théologien par de nombreux contemporains, est décédé à l'été 2020, laissant une œuvre immense dont les richesses restent à découvrir et à déployer. La revue *Recherches de science religieuse (RSR)* a consacré un numéro à son travail théologique sous le titre « L'œuvre de Joseph Moingt » (110, 1 [2022]). Le succès qu'a connu le numéro a encouragé les responsables de la revue et ceux des Facultés Loyola Paris (anciennement Centre Sèvres) à organiser un colloque afin de lui donner une suite. Ainsi est née le livre *La théologie de Joseph Moingt* qui rassemble les contributions des intervenants au colloque. Tout en explorant plusieurs aspects de la pensée de Moingt, l'ouvrage familiarise le lecteur avec le « questionnement inquiet » et la recherche incessante du théologien. Du même geste, il l'invite à penser, lui aussi, sa foi en vérité. Bien que certaines contributions du livre reprennent dans leurs grandes lignes le contenu des articles du numéro des *RSR*, le livre garde son originalité.

Les neuf contributions qui composent le collectif sont réparties en deux sections. La première porte sur les « étapes de la pensée de Joseph Moingt, ses apports à la théologie » (p. 7-71). Isabelle Chaire en signe le texte introductif dont le but est de « poser le cadre dans lequel se sont déployées la pensée et l'œuvre de Joseph Moingt et d'en dégager les moments significatifs » (p. 9). Elle identifie quatre périodes dans le parcours du théologien : les années Lyon-Fourvière, les années *RSR*, l'exploration des motifs du croire à travers *Dieu qui vient à l'homme*, et enfin, la foi critique développée dans ses derniers écrits. Ce parcours met en lumière la longue trajectoire de vie et de réflexion théologique de Moingt. Pour sa part, Joseph Doré témoigne de sa « collaboration intellectuelle » avec le théologien (p. 25-37). Son témoignage est suivi par une étude de Michel Fédou mettant en lumière l'apport de Moingt au renouveau des études patristiques, surtout à travers son étude de la théologie trinitaire de Tertullien. Il relève aussi qu'au fil du temps Moingt a de moins en moins recouru aux écrits des Pères, des anciens conciles et des auteurs ecclésiastiques qu'il avait pourtant étudiés avec minutie. Il privilégie la lecture des Écritures, surtout les récits évangéliques, et encourage les chrétiens à s'y référer afin de créer de nouveaux langages pour dire leur foi. Claire-Anne Baudin clôt la première partie en présentant « l'apport de Joseph Moingt à la christologie » (p. 56-71). Elle expose « sa réflexion tout d'abord au sujet de la Résurrection du Christ, puis de la préexistence du Christ, et enfin de l'incarnation du Christ » (p. 57). Baudin revient ainsi sur les points majeurs de la pensée christologique de Moingt.

La deuxième section du livre est consacrée aux questions ouvertes par la pensée de Moingt et aux débats qu'elle a suscités. Les textes de Joseph Famerée et de Jean-Pol Gallez portent sur les éléments de son ecclésiologie. Le premier interroge Moingt sur sa compréhension de la sainteté et de la catholicité, deux notes qui donnent à l'Église sa particularité (p. 75-91). Le second réfléchit à ce que devient l'Église dans l'histoire lorsqu'elle est confrontée à la « foi critique » à laquelle convie le théologien (p. 93-108). La dernière partie de son texte reprend un débat qu'il engage avec Famerée sur l'usage de la « terminologie (conceptualité) sacerdotale pour fonder [...] les ministères ordonnés ou pastoraux, alors que le Nouveau Testament ne le fait pas » (p. 106). Enfin, Christoph Theobald, Pierre Gisel et Zbigniew Kubacki examinent « l'apport de Joseph Moingt à la dimension critique de la foi » (p. 109-151). Leurs contributions traitent de sa réflexion sur le croire, de son approche des Écritures et de son rapport à l'histoire de la théologie en modernité. En plus d'exposer d'importants points de sa théologie systématique et fondamentale, les auteurs interrogent Moingt sur divers éléments cruciaux de sa pensée, notamment sa manière de penser la foi aujourd'hui, sa conception de l'histoire, son projet de démythologisation des « points sensibles de la conscience

chrétienne actuelle », son approche de la narration, les incidences de sa conception de Dieu et de l'union hypostatique.

Cet ouvrage, qui introduit à la pensée de Moingt et en relève les points discutables, peut être considéré comme un repère pour les lecteurs qui la découvrent et pour ceux qui la fréquentent. Un texte sur la théologie trinitaire de Joseph Moingt manque au volume. C'est le numéro des *RSR* dont il est le complément qui s'acquitte de cette tâche. Il convient donc de lire conjointement les deux publications pour s'assurer d'avoir un panorama élargi de la pensée de Joseph Moingt.

Pacifique KAMBALE  
*Université Laval, Québec*

Anton VAN DER LINGEN, **L'exil à Babylone : une crise salutaire. Israël se divise, se perd et se réinvente**. Lyon, Éditions Olivétan, 2024, 225 p.

L'ouvrage d'Anton Van der Lingen analyse les crises politiques, sociales et religieuses provoquées par la destruction de Jérusalem et la déportation à Babylone. Structuré de manière chronologique, il se divise en quatre parties : l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël, les événements précédant la chute de Jérusalem, l'expérience de l'exil en Mésopotamie et ses conséquences culturelles et théologiques, et enfin, le retour d'exil et les défis de la reconstruction du peuple juif.

Dans la première partie de son ouvrage, l'auteur retrace l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël jusqu'à la chute de Samarie, en mettant en évidence leurs spécificités respectives. Grâce aux données archéologiques, bibliques et extrabibliques, il dépeint Israël comme un royaume prospère et influent, tandis que Juda, moins documenté, semble avoir joué un rôle secondaire jusqu'à la disparition du royaume du Nord. L'analyse des relations entre les deux entités révèle des interactions fluctuantes, oscillant entre conflits et alliances. L'auteur souligne également l'instabilité structurelle du royaume du Nord, due à son hétérogénéité tribale et à l'absence d'unité religieuse. Enfin, s'appuyant sur les écrits prophétiques de cette période, il décrit une société marquée par des inégalités, où une élite nordiste privilégiée vivait dans le luxe au détriment des classes défavorisées.

La seconde partie de l'ouvrage examine la situation de Juda à la veille de la chute de Jérusalem, une période marquée par une soumission successive aux Assyriens, aux Égyptiens, puis aux Babyloniens. Les tensions politiques, économiques et religieuses de cette époque sont mises en évidence, en tenant compte des choix des monarques, de l'évolution théologique des prophètes et des divisions internes entre factions pro-égyptiennes et pro-babyloniennes. Certaines incohérences des sources bibliques sont également relevées, notamment l'image idéalisée du règne de Josias dans le Second Livre des Rois, qui contraste avec l'absence de mention de ce roi chez des prophètes contemporains tels que Jérémie et Ézéchiél. La supposée pureté culturelle de Juda est remise en question par la mise en lumière d'un syncrétisme religieux au sein du Temple de Jérusalem. Enfin, l'auteur examine les débats théologiques de cette période et l'impact des prophètes Abrias, Jérémie et Ézéchiél, qui ont contribué à une redéfinition de la foi en YHWH. Selon lui, leur pensée a permis d'abandonner des croyances erronées et d'adopter une spiritualité fondée sur une relation contractuelle avec Dieu, préparant ainsi le peuple à affronter la destruction de Jérusalem et la perte du Temple.

Dans la troisième partie de son ouvrage, Van der Lingen analyse le séjour des Judéens en Mésopotamie, mettant en évidence le caractère davantage théologique qu'historique des sources bibliques traitant de cette période. À travers l'étude du terme « exil » (GLH), il conclut que cette notion repose avant tout sur une construction théologique, malgré des ancrages historiques. Il remet en question l'idée d'une rupture totale entre les exilés et ceux restés en Judée, s'appuyant notamment

## RECENSIONS

sur les échanges épistolaires entre Jérémie et le prêtre Shemaya (Jr 29,24ss). L'analyse nuancée du contexte babylonien qu'il propose met en lumière la tolérance des Babyloniens et les conditions relativement favorables pour les exilés, qui jouissaient d'une certaine liberté pour organiser leur communauté et préserver leur identité culturelle et religieuse. Toutefois, il évoque aussi quelques difficultés rencontrées, telles qu'illustrées dans les textes de la diaspora, notamment Daniel, Esther, Judith et Tobit. L'auteur relève aussi des divergences théologiques importantes dans la littérature prophétique de l'exil soulignant par exemple que, pour Isaïe et Jérémie, le thème du « reste » porte un message d'espoir, tandis qu'Ézéchiél le traite d'une manière plus pessimiste. Enfin, il examine les influences mésopotamiennes sur les textes bibliques, en établissant un parallèle entre la vision deutéronomiste du châtimement divin et le récit babylonien sur la prise de Babylone par Sennachérib. On apprend que l'exil a provoqué une réévaluation de certains dogmes, tels que l'éternité de la dynastie davidique et le monothéisme, et un remaniement des textes guerriers. Est mise aussi en évidence la manière dont les prêtres-auteurs ont intégré des éléments de la pensée mésopotamienne pour redéfinir des concepts comme la terre, le retour, la gloire divine et les pratiques religieuses juives. En conclusion, l'auteur considère que, sur le plan théologique, le séjour en Mésopotamie a été une période fructueuse.

Dans la quatrième et dernière partie de son ouvrage, il se focalise sur le retour des exilés en Canaan sous la domination perse. La figure de Cyrus, dont la politique de tolérance est présentée de manière favorable dans les textes bibliques, fait l'objet d'une confrontation avec les données extrabibliques, révélant plusieurs divergences, notamment sur la datation des événements et l'ampleur du retour des exilés. Selon l'auteur, seuls de petits groupes de Judéens auraient regagné Yehud après l'exil (p. 162). Les tensions entre ces ex-déportés et la population locale restée sur place sont également examinées, tout comme l'activité prophétique de cette époque, notamment Aggée, Zacharie et Malachie, qui prônent la préservation de l'identité juive face aux défis de la mixité culturelle. L'opposition entre une vision universaliste et la nécessité de maintenir la cohésion communautaire est particulièrement mise en évidence. Dans ce cadre, le rôle d'Esdras et de Néhémie dans la consolidation de l'identité nationale et religieuse est analysé, en soulignant le caractère théologique, plus qu'historique, des récits bibliques sur cette période. L'ouvrage aborde également plusieurs notions théologiques centrales, telles que le monothéisme, le messianisme, l'universalisme, le particularisme, l'eschatologie et la Loi, en montrant comment l'expérience de l'exil et du retour en Canaan a transformé la pensée théologique juive.

Enfin, l'auteur actualise son étude en établissant un parallèle avec les dynamiques migratoires contemporaines. La capacité des exilés antiques à s'intégrer sans renier leur identité est mise en avant, tandis que certaines tendances des immigrants actuels à rejeter la culture occidentale dominante font l'objet d'une critique. Parallèlement, il reproche aux gouvernements occidentaux leur frilosité à affirmer leurs traditions et valeurs fondamentales. L'intégration équilibrée est ainsi privilégiée, reposant sur l'acceptation des coutumes du pays d'accueil tout en préservant l'identité culturelle des migrants.

L'ouvrage de Van der Lingen se distingue par sa clarté et son accessibilité, offrant une lecture fluide même pour un public non spécialiste. Il adopte une méthodologie rigoureuse, alliant une analyse approfondie des textes bibliques et des données extrabibliques. Son approche transversale, qui met en dialogue différents corpus textuels, permet une compréhension globale des événements et des thématiques abordées, tout en soulignant des nuances souvent négligées. Cependant, dans le but de toucher un large public, l'auteur évite de surcharger son texte de citations et ne mentionne pas systématiquement ses sources. Bien que cette approche rende le texte plus fluide, elle soulève des questions concernant la précision de certaines affirmations et la possibilité de vérifier les références

utilisées. L'ouvrage se distingue également par son actualisation du message biblique, notamment en ce qui concerne l'intégration des immigrés dans les sociétés d'accueil, une réflexion pertinente face aux débats contemporains sur l'immigration et l'identité culturelle. Toutefois, l'auteur se concentre principalement sur les migrations vers l'Occident, sans aborder les dynamiques migratoires inverses. De plus, bien que l'exil soit traité de manière rigoureuse, l'auteur minimise parfois la violence de l'impérialisme babylonien, mettant l'accent sur l'adaptation et la reconstruction identitaire des exilés.

En dépit de ces limites, l'ouvrage de Van der Lingen représente une contribution bien argumentée sur cette période clé de l'histoire d'Israël. Sa méthodologie, sa capacité à articuler les textes bibliques avec les réalités historiques et la pertinence de ses actualisations font de cet ouvrage une lecture précieuse pour les chercheurs ainsi que pour les lecteurs intéressés par l'histoire biblique et ses résonances contemporaines.

Benoît Désiré TOUM  
Université Laval, Québec

Anne-Laure ZWILLING, **La foi musulmane par les livres. Dynamiques, stratégies et évolution religieuse des publications islamiques en langue française**. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2023, 266 p.

L'ouvrage collectif *La foi musulmane par les livres : dynamiques, stratégies et évolution religieuse des publications islamiques en langue française*, dirigé par Anne-Laure Zwillling et publié aux Éditions du Cerf en 2023, s'impose comme une référence essentielle pour comprendre la place croissante de la littérature islamique francophone. Ce livre de 266 pages, structuré en dix chapitres accompagnés d'une introduction, d'une conclusion et d'annexes, aborde des thèmes variés allant des dynamiques éditoriales à l'impact sociologique de ces publications. Les annexes incluent notamment une liste des titres analysés, des librairies et maisons d'édition spécialisées, offrant ainsi un aperçu complet du paysage littéraire islamique en langue française.

L'ouvrage explore les nombreux enjeux qui accompagnent la production de cette littérature, parmi lesquels figurent la montée de la demande en connaissances religieuses, les tensions liées au cadre laïc français et le rôle des publications dans la formation d'une identité musulmane adaptée au contexte occidental. Un des constats initiaux établis dans l'ouvrage est l'existence de lacunes importantes en matière d'éducation religieuse pour les personnes musulmanes vivant en France. Plusieurs facteurs expliquent cette situation.

Par exemple, un constat est que l'éducation religieuse islamique est insuffisante en France. Cela se voit dans différentes dimensions, mais la perte de la maîtrise de l'arabe parmi les générations issues de l'immigration constitue un obstacle majeur à l'accès direct aux textes religieux. Cette problématique est abordée sous plusieurs angles dans l'ouvrage, comme dans « Le Coran dans les ouvrages islamiques en français : sacralité et dogme au cœur des enjeux », rédigé par Anne-Sylvie Boisliveau. La question de la traduction est centrale dans ce chapitre. Traduire le Coran implique de concilier fidélité au texte arabe et intelligibilité pour les lecteurs non arabophones. Cette tension reflète une problématique plus large abordée dans l'ensemble de l'ouvrage : comment rendre l'islam accessible tout en respectant son essence spirituelle et culturelle ? Dans le même sens, le chapitre « Muhammad : un prophète légitime, exemplaire et faisant autorité » de Thierry Legrand débute avec un encouragement à apprendre l'arabe, ou du moins, à préserver la langue pour la simple raison que l'arabe « est le plus beau vêtement qu'un homme puisse revêtir [...] » (p. 97).

## RECENSIONS

Pour Boislivé, le Coran détient une place centrale dans la foi musulmane et les pratiques associées, qui se voit par sa lecture à voix haute. Cela se décline par la récitation, la mémorisation et la psalmodie. Ces pratiques, perçues comme des arts vocaux hautement codifiés, confèrent au fidèle un rôle spirituel particulier, celui de « porteur du texte coranique » (p. 70-75). Cependant, Boislivé souligne que ce type de lecture ne suffit pas pour une compréhension approfondie du Coran. L'accès à des ouvrages d'exégèse est donc indispensable pour bien comprendre les enseignements coraniques. Ces livres, souvent traduits ou écrits en français, jouent un rôle clé dans la médiation entre le texte sacré et les croyants francophones.

Pour arriver à bien comprendre la situation des personnes musulmanes en France, l'étude d'Anne-Laure Zwillling recense près de 700 ouvrages publiés en langue française dans ce cadre, dont 350 ont fait l'objet d'une analyse détaillée. Ces textes couvrent un large éventail de thématiques : théologie, pratiques religieuses, développement personnel et littérature jeunesse. Cette diversité témoigne des attentes variées des lecteurs musulmans. La liste des livres recensés se trouve en annexe et est détaillée selon trois types de littérature : générale, jeunesse et autres ouvrages (p. 213-236).

Cependant, l'ouvrage distingue deux grandes catégories de publications islamiques. D'un côté, on trouve les ouvrages généralistes, souvent analytiques ou académiques, disponibles dans les librairies généralistes et les grandes surfaces. Ces textes adoptent une approche ouverte, cherchant à rendre les enseignements islamiques accessibles à un large public. D'un autre côté, les ouvrages à caractère prosélyte ou militant dominent dans les librairies confessionnelles. Ces publications se concentrent sur le droit musulman, la théologie rigoriste ou des discours idéologiques. La liste des principales librairies islamiques qui vendent sur internet se trouve aussi en annexe (p. 237-243). La liste des maisons d'édition est aussi disponible en annexe. Cette liste est scindée en deux catégories : les librairies en sol français ou belge et les librairies qui se trouvent à l'extérieur de ces territoires (p. 243-260).

Cette segmentation reflète non seulement la diversité des besoins, mais aussi les tensions internes à la communauté musulmane en France. Les publications salafistes, par exemple, occupent une place importante dans les librairies spécialisées. Ces textes, souvent marqués par une approche littéraliste, présentent l'islam comme un système universel en opposition avec les valeurs occidentales. En revanche, certains courants réformistes et modérés cherchent à proposer des interprétations contextualisées. Bien que ces perspectives soient marginalisées, elles participent à une dynamique d'adaptation de l'islam aux réalités contemporaines.

Malgré tout, l'ouvrage met également en lumière les dynamiques sociologiques qui sous-tendent la production et la consommation de cette littérature. Bien que l'islam soit présent en France depuis plusieurs générations, il reste perçu par une partie de la société comme une « religion étrangère ». Cette perception, renforcée par les tensions liées à la laïcité, pose des défis aux musulmans cherchant à intégrer leur foi dans un cadre laïc et à répondre aux attentes sociétales.

Les jeunes générations, en particulier, se retrouvent à la croisée des chemins. Ces jeunes musulmans doivent redéfinir leur rapport à la religion tout en s'adaptant aux normes culturelles françaises. Leur éducation religieuse est souvent perçue comme faible, voire inexistante. Dans ce contexte, la littérature islamique joue un rôle crucial. Elle offre non seulement des outils éducatifs et spirituels, mais participe aussi à la construction identitaire des musulmans occidentaux.

Cependant, une critique récurrente adressée à ces publications est leur tendance à simplifier les discours religieux, notamment dans les ouvrages destinés aux enfants et aux adolescents. Cette sim-

plification limite parfois l'esprit critique et la compréhension de la diversité théologique au sein de l'islam.

Chaque chapitre de l'ouvrage met également en lumière les clivages idéologiques qui traversent le paysage littéraire islamique. Les tensions entre rigorisme et réforme sont particulièrement marquées. Les publications salafistes, qui prônent une lecture littéraliste du Coran et un mode de vie strictement conforme à leurs interprétations, dominent le marché des librairies confessionnelles. Ces textes tendent à invisibiliser d'autres courants, comme le soufisme ou le *chi'isme*, limitant ainsi la diversité des discours disponibles. Les chapitres du livre correspondent à cette dynamique. La majorité d'entre eux parle de l'importance des livres sunnites. Sur les dix chapitres, un seul parle du soufisme, celui de Grégory Vandamme (p. 145-180), et aucun ne parle uniquement des *chi'ites*. Anne-Laure Zwilling parle très brièvement de la littérature islamique destinée à la jeunesse musulmane de France (p. 127-129). Quant au *chi'isme*, les auteurs et autrices en parlent avec une très grande parcimonie, souvent qu'en survol lorsque nécessaire.

En parallèle, les courants réformistes tentent de proposer des visions plus inclusives et adaptées au contexte contemporain. Ces publications cherchent à promouvoir une lecture contextualisée des textes religieux, tout en maintenant les principes fondamentaux de la foi. Cependant, leur diffusion reste limitée face à la domination des tendances conservatrices.

Un autre aspect abordé dans l'ouvrage est la manière dont les publications islamiques gèrent les tensions identitaires. Ces tensions se manifestent à travers des débats sur la place des femmes, la liberté de conscience et les relations entre musulmans et non-musulmans. Sur la question des femmes, l'étude souligne que les ouvrages religieux abordent rarement les questions de genre de manière équitable. Les textes conservateurs perpétuent souvent des stéréotypes ou des rôles traditionnels. Pourtant, certains ouvrages réformistes proposent des perspectives plus inclusives, bien que leur impact reste limité.

Concernant la liberté de conscience, l'ouvrage met en évidence les divergences idéologiques au sein des publications. Les courants rigoristes rejettent toute forme de pluralisme religieux, tandis que les réformistes insistent sur le respect des choix individuels. Cette opposition reflète des débats plus larges sur la manière dont l'islam peut s'adapter aux valeurs démocratiques et pluralistes sans renier ses principes fondamentaux.

Malgré ces défis, l'ouvrage reconnaît l'importance de la littérature islamique en langue française. Ces publications comblent les lacunes éducatives et participent à la construction d'une identité musulmane adaptée au contexte occidental. Cependant, pour répondre pleinement aux attentes d'une communauté diversifiée et en transformation, il est nécessaire de promouvoir une production littéraire plus inclusive et contextualisée. Cela implique de diversifier les discours théologiques, de mieux intégrer les questions de genre et de s'engager dans une réflexion critique sur la manière dont l'islam peut s'inscrire dans les sociétés contemporaines. Bien que le Québec ne soit pas mentionné dans le texte, les personnes musulmanes du Québec qui ne parlent que le français sont amenées à vivre des situations similaires à celles en sol européen : lire des traductions de livres de l'arabe vers le français et apprendre, si possible, l'arabe afin de mieux comprendre leur lecture.

*La foi musulmane par les livres* offre une analyse approfondie et nuancée de la production littéraire islamique en langue française. À travers ses différents chapitres, il explore les dynamiques éditoriales, les enjeux identitaires et les tensions idéologiques qui façonnent ce secteur. Ce livre consti-

## RECENSIONS

tue une ressource précieuse pour quiconque s'intéresse à la sociologie de l'islam, aux études religieuses et à l'évolution des identités musulmanes en Occident.

Myrienne LEMAY  
*Université du Québec à Montréal*

## ◆ en réponse

---

*La rubrique « En réponse » présente des textes rédigés par des auteurs et autrices d'ouvrages ayant fait l'objet d'un compte rendu (recension ou note critique) dans le LTP. Elle leur donne la possibilité de répondre à d'éventuelles critiques ou, plus simplement, d'entamer un dialogue avec l'auteur ou autrice du compte rendu.*

# VIT-ON JAMAIS AUTRE CHOSE QUE L'ABSOLU ?

## RÉPONSE À G. ST-LAURENT

**Philippe Setlakwe Blouin**

Collège Champlain-St. Lawrence  
Québec

---

### INTRODUCTION

On connaît l'attitude de Socrate vis-à-vis de ses interlocuteurs — véritable modèle, voire archétype de tout dialogue philosophique : si ceux-ci arrivent à le réfuter, loin de s'en offusquer, il les remercie, car la vérité est toujours préférable à l'erreur, et le philosophe n'a de plus haut désir que celui de vérité. C'est dans cet esprit que j'accueille l'étude critique que Guillaume St-Laurent<sup>1</sup> a consacrée à mon livre paru en 2021, *La phénoménologie comme manière de vivre*<sup>2</sup> (ci-après *PMV*). Exhaustive et pénétrante, son étude a bien mis en évidence les tensions de fond de cet ouvrage, me forçant ainsi à réexaminer les prémisses de ma pensée. Pour cette raison, je tiens à lui exprimer ici toute ma reconnaissance. Pour bien lui répondre, il m'aura fallu mieux me comprendre.

---

1. « Peut-on vivre l'Absolu ? Étude critique du phénoménisme ontologique de P.S. Blouin » (ci-après *PVA*), *Laval théologique et philosophique*, 77, 3 (2021), p. 451-472 (<https://doi.org/10.7202/1090828ar>).

2. P.S. BLOUIN, *La phénoménologie comme manière de vivre*, Bucarest, Zeta Books, 2021.

L'objet du présent essai est donc d'offrir à St-Laurent cette réponse longtemps mûrie. Mais j'aimerais d'entrée de jeu élargir la portée de notre débat. Car au-delà du défi que pose la critique de St-Laurent pour ma propre philosophie (et celles de Husserl, James, Bergson et Heidegger, dont je me réclamaïs dans *PMV*), c'est en fait à la *possibilité même de l'expérience mystique*, du moins lorsque celle-ci est définie comme expérience de l'Être ou de l'Absolu (voir section I), que l'auteur s'attaque, et donc aussi, par conséquent, à toute forme de « philosophie mystique », c'est-à-dire à toute tentative de dériver une métaphysique ou une éthique à partir de l'expérience mystique comme telle<sup>3</sup>. Une réponse est donc de mise, non seulement au nom du « phénoménisme ontologique » et de l'éthique du laisser-être (*Seinlassen*) que je défendais dans *PMV*, mais plus largement au nom d'un tel projet de conciliation entre le discours philosophique et le silence mystique. C'est cette réponse surtout que je m'efforcerai ici d'esquisser.

À cet effet, il conviendra d'abord de préciser ce qu'il faut entendre par « expérience mystique » (section I). Dans *PMV*, mon intérêt se portait avant tout sur la signification de l'*epochè* phénoménologique dans le cadre de la philosophie husserlienne. Bien que la thèse principale de cet ouvrage fût que l'*epochè* phénoménologique correspond essentiellement à une conversion de type mystique<sup>4</sup>, la mystique comme telle n'était abordée qu'indirectement<sup>5</sup>. J'aimerais ici me passer de ce cadre exégétique et aborder la « chose même » sans détour, indépendamment donc des enjeux relatifs à la philosophie husserlienne. Cela ne veut pas dire qu'il ne sera pas

3. Sans qu'elles soient visées explicitement sous ce chef, St-Laurent écorche au passage, dans la même étude, plusieurs « alliés naturels » de mon phénoménisme ontologique, soit les « méditations du dernier Heidegger », la « philosophie de la nature de Marcel Conche », « la métaphysique intuitionniste de Bergson », ainsi que l'« archi-corrélationalisme » de Michel Bitbol. Ce que ces philosophies ont en commun, pour ne nommer que celles-ci, c'est leur tentative paradoxale de faire droit, grâce à un discours se voulant bien sûr rationnel, à une vérité extra-rationnelle, qui se laisse expérimenter sinon conceptualiser. Cette expérience, en tant qu'ineffable et unitive, est de nature mystique. Il y a donc indéniablement un « élément mystique » (pour reprendre l'expression de John D. CAPUTO, dans *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, New York, Fordham University Press, 1986) commun à toutes ces philosophies, qui dès lors peuvent être qualifiées de « philosophies mystiques ». Le présent débat touche donc à la possibilité même de telles philosophies. Par ailleurs, on pourrait situer ces entreprises philosophiques dans le giron plus large de l'« empirisme métaphysique », soit l'école de pensée selon laquelle certaines expériences radicales ou exceptionnelles, par contraste avec l'expérience ordinaire, seraient à même de nous livrer le secret du fond des choses. Dès lors la métaphysique, loin de dépasser l'expérience, s'ancrerait plutôt dans de telles expériences exceptionnelles (voir la belle étude de Stéphane MADELRIEUX, qui montre qu'il s'agit là d'une tendance qui traverse l'ensemble de la philosophie française du XX<sup>e</sup> siècle : *Philosophie des expériences radicales*, Paris, Seuil [coll. « L'ordre philosophique »], 2022). Mais puisqu'il existe, du moins à première vue, une pluralité d'expériences métaphysiques (voir J. WAHL, *L'expérience métaphysique*, Paris, Flammarion, 1965), tandis qu'il n'existe qu'une seule expérience mystique (comme je tenterai de le montrer plus loin), et que la mystique précède à bien des égards l'empirisme métaphysique — ou plutôt : puisqu'elle en est la plus ancienne et illustre incarnation —, c'est sur la « philosophie mystique » que je concentrerai mes analyses dans ce qui suit.

4. Voir notamment *PMV*, p. 22-23, 300-303, 320-325 et 347-364.

5. Cela dit, en se familiarisant avec ma théorie génétique de l'*epochè* (voir *PMV*, chap. IV) — que je décrirais comme le passage de la conscience réflexive à la conscience « postréflexive » —, et surtout avec ma description de la conscience postréflexive comme telle (voir chap. IV, § 6 et 7, et le chapitre de conclusion, § 4) — que je caractérisais comme « une forme non dualitaire et non appétitive de conscience » (p. 322) —, le lecteur pouvait néanmoins se faire une idée, obliquement, de ce que j'entendais par « expérience mystique ».

question de phénoménologie dans le présent article ; au contraire, les ressources de la phénoménologie sont indispensables pour faire le pont entre l'expérience mystique et la raison philosophique. Mais en prenant mon point de départ dans l'expérience mystique comme telle — à supposer qu'il y ait une telle chose (c'est justement ce que je tenterai de clarifier dans la prochaine section) —, je serai mieux à même de faire ressortir la portée universelle du présent débat.

En un deuxième temps (sections II-V), je m'efforcerai de répondre une à une aux objections principales de St-Laurent, tout en les recadrant par rapport à la problématique plus générale qui est présentement la nôtre. Rappelons d'emblée brièvement ces objections, qui sont de trois ordres :

1. *Contradictions pragmatiques.* La philosophie mystique serait coupable d'au moins deux contradictions pragmatiques (« incongruences entre le dire et le faire ») : d'une part, en ce qu'elle s'efforce de *justifier* un état de conscience censé révéler l'inanité de la *raison* discursive, et donc de toute justification possible ; d'autre part, en ce qu'elle érige en idéal de vie cet état de conscience, qui pourtant est foncièrement incompatible avec les exigences de la vie courante (celle-ci nous obligeant à faire constamment des choix, et donc à tracer des distinctions, à porter des jugements, alors que celui-là ne se réalise qu'à condition d'abolir toute distinction et tout jugement). Bref, la mystique « ne peut être qu'une dénégaration de la raison pratique aussi bien que de la raison théorique et technique<sup>6</sup> », et doit donc demeurer « injustifiable et impraticable<sup>7</sup> ». Or, puisque la philosophie se définit comme l'exercice rigoureux de la raison théorique et pratique, elle doit demeurer étrangère, voire contraire, à la mystique. L'idée d'une « philosophie mystique » ne serait donc rien de moins qu'une contradiction dans les termes.

2. *Contradictions internes.* Mais il y a pis encore : l'auteur soutient que l'idée même d'une expérience mystique, au sens d'une expérience de l'Absolu, est une contradiction dans les termes (comme le suggère bien le titre de son article). L'expérience étant toujours expérience *de quelque chose* — la saisie active d'un *sens intelligible* au sein du monde —, il ne saurait y avoir d'expérience de l'Un *indifférencié*. Une fusion avec l'Un n'abolirait pas seulement la distinction du sujet et de l'objet, ainsi que toute distinction entre les étants, mais les conditions mêmes de possibilité de l'expérience comme telle. En outre, bien que la *raison* admette l'existence nécessaire de l'Un indifférencié, cette idée de la raison ne saurait cependant *faire la différence*, justement, en faveur d'une quelconque alternative métaphysique (Dieu, Vie, Conscience, Esprit, Volonté, Matière, etc.). « [L]'Absolu est indubitable, mais pourquoi serait-il Dieu ou tout autre étant déterminé<sup>8</sup> ? » Une telle idée spéculative est donc parfaitement stérile au regard des questions fondamentales de la métaphysique.

3. *Impasse métaphysique.* En déclarant comme illusoire la multiplicité et la diversité des étants au regard de l'unicité de l'Être, la mystique *nie* la différence ontolo-

6. *PVA*, p. 464.

7. *Ibid.*, p. 466.

8. *Ibid.*, p. 467.

gique, qui pourtant se trouve au fondement de la métaphysique depuis Platon, et lui est indispensable en ce qu'elle assure l'intelligibilité du réel. À l'encontre de la fascination morbide (Nietzsche) ou narcissique (Freud) du mystique envers l'Un, le philosophe se doit de traiter la *dialectique* de l'Un et du multiple comme irréductible, et d'y reconnaître le « seul véritable point de départ possible pour la philosophie<sup>9</sup> ».

Ces objections sont fortes et méritent que nous les considérions chacune sérieusement. Ultimement, c'est du sens même de la philosophie dont il y va dans ce débat — de là sa portée universelle. Quoi qu'il en soit, la philosophie ne peut rester indifférente envers la mystique, si tant est que cette dernière élève une prétention au sujet de la réalité ultime. La philosophie étant mue fondamentalement par un désir de vérité, et de vérité ultime s'il en est une, elle doit ou bien rejeter les prétentions de la mystique comme illégitimes, ou bien les intégrer à sa propre quête de sens. Mais afin de mener à bien ce débat, il importe d'abord de déterminer si nous sommes en droit de parler de l'expérience mystique au singulier, sans plus de qualifications.

## I. QUELLE EXPÉRIENCE MYSTIQUE ?

C'est en soi une question fort épineuse que de déterminer s'il existe vraiment quelque chose tel qu'une expérience mystique, ou si ce terme ne regroupe pas plutôt, de manière indiscriminée et donc trompeuse, un assortiment d'expériences qualitativement différentes. Y a-t-il autrement dit un « noyau universel (*universal core*)<sup>10</sup> » commun aux diverses formes d'expérience mystique, ou cette diversité est-elle en dernière analyse irréductible ?

Cette question fait débat parmi les philosophes *de la* mystique (à ne pas confondre avec les philosophes mystiques). Elle oppose les « essentialistes » (ou, parfois, « pérennialistes<sup>11</sup> ») d'un côté, qui sont de l'avis qu'il existe une essence commune à toutes (ou du moins la plupart) des formes d'expérience mystique, et les « constructivistes » (ou « contextualistes ») de l'autre, qui sont de l'avis contraire<sup>12</sup>. Les pre-

9. *Ibid.*, p. 469.

10. C'est l'expression et la thèse de Walter T. STACE dans *Mysticism and Philosophy*, London, MacMillan, 1960 ; voir surtout le chap. 2.

11. Mais comme Richard JONES le remarque (« On Constructivism in Philosophy of Mysticism », *The Journal of Religion*, 100, 1 [2020], p. 1-41), il vaut mieux ne pas confondre ces deux positions. Car on peut très bien défendre la thèse qu'il existe une *expérience* mystique universelle (= essentialisme), sans pour autant soutenir qu'une *doctrine* philosophique universelle en découle de manière non problématique (= pérennialisme, au sens de la *philosophia perennis* de Leibniz). Cette seconde thèse, plus forte et contentieuse, fut soutenue notamment par Aldous HUXLEY (voir *The Perennial Philosophy*, New York, Harper & Brothers, 1945) et Frithjof SCHUON (voir *De l'unité transcendante des religions*, Paris, Gallimard, 1948), tous deux influencés par les travaux de René GUÉNON (qui employait l'expression « la Tradition » plutôt que celle de « philosophie pérenne » ; voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Marcel Rivière, 1921). Enfin la position constructiviste, comme nous le verrons à l'instant, nie que nous puissions distinguer l'expérience mystique de son interprétation, et puisque les interprétations varient considérablement de culture en culture, les expériences varient tout autant. Le constructivisme s'oppose donc à la fois au pérennialisme et à l'essentialisme en philosophie de la mystique.

12. Pour un résumé éclairant de ce débat, voir R. JONES et J. GELLMAN, « Mysticism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mysticism/>.

miers<sup>13</sup> s'appuient sur une distinction robuste entre expérience et interprétation : les divergences apparentes entre les différents témoignages mystiques seraient attribuables aux *interprétations* que font les sujets de leur propre expérience (qui sont sans surprise influencés par leur culture locale), plutôt qu'aux *expériences* comme telles. Avec un peu de discernement, il serait possible d'identifier un dénominateur phénoménologique commun à toutes ces expériences. En revanche, les constructivistes font valoir que le langage dans lequel les mystiques viennent à exprimer leur expérience n'est pas sans incidence sur cette expérience même<sup>14</sup>. Il ne s'agit pas d'un simple « revêtement » extérieur et arbitraire ; le langage, riche de tous ses arrière-plans historico-culturels, est au contraire à chaque fois constitutif de l'expérience mystique comme telle, comme d'ailleurs de toute expérience humaine<sup>15</sup>. De là des divergences irréconciliables entre les différentes formes d'expérience mystique, notamment entre les formes monistes (où toute distinction entre le sujet et l'objet est abolie, donnant lieu à une sorte d'« événement de pure conscience » [*pure consciousness event*], selon l'expression de Robert K.C. Forman<sup>16</sup>) et théistes (où une certaine dualité, voire une disproportion radicale, entre le sujet et la réalité divine demeure opérante).

Mais il est possible de nuancer ces distinctions plus encore, tel que le montrent les différentes typologies proposées pour classer les expériences mystiques. De telles typologies paraissent à première vue empirer le cas des essentialistes. Stace lui-même, semblant peut-être se contredire<sup>17</sup>, a établi la distinction entre les expériences

13. Voir notamment W. STACE, *Mysticism and Philosophy*, p. 31-38 ; N. SMART, « Interpretation and Mystical Experience », *Religious Studies*, 1, 1 (1965), p. 75-87 ; et W.J. WAINWRIGHT, *Mysticism : A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison, University of Wisconsin Press, 1981, p. 18-33.

14. Le représentant principal de cette école de pensée est Steven T. KATZ, dont l'article de 1978, « Language, Epistemology, and Mysticism » (dans ID., éd., *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford, OUP, 1978, p. 22-74), est considéré comme un incontournable. Dans ses propres mots, sans équivoque : « laissez-moi formuler l'unique supposition (*assumption*) épistémologique qui a aiguillé ma pensée et m'a forcé à entreprendre la présente étude : *Il n'y a AUCUNE expérience pure (c.-à-d. im-médiate [un-mediated])* » (*ibid.*, p. 26 ; ma traduction, comme pour toutes les citations d'ouvrages de langue anglaise subséquentes, sauf indication contraire). Aussi précise-t-il ailleurs : « les témoignages mystiques ne correspondent pas simplement à la description post-expérientielle, dans le langage le mieux à portée de la main, d'une expérience en soi non rapportable. Plutôt, les expériences elles-mêmes sont irrémédiablement formées par des influences linguistiques antérieures, de telle sorte que l'expérience vécue se conforme à un patron préexistant qui a été appris, ensuite recherché (*intended*), et enfin actualisé dans la réalité expérimentielle du mystique » (« Mystical Speech and Mystical Meaning », dans ID., éd., *Mysticism and Language*, Oxford, OUP, 1992, p. 5).

15. En ce sens, il convient de situer la position constructiviste en philosophie du mysticisme dans la lignée de l'« idéalisme linguistique » qui caractérise un vaste pan de la philosophie contemporaine depuis le « *linguistic turn* » qui s'est opéré à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle (voir J.N. BLUM, « The Science of Consciousness and Mystical Experience : An Argument for Radical Empiricism », *Journal of the American Academy of Religion*, 84, 1 [2014], p. 150-173 ; R. JONES, « On Constructivism... », p. 4-11 et H. SMITH, « Is There a Perennial Philosophy ? », *Journal of the American Academy of Religion*, 55, 3 [1987], p. 559-560). C'est dire que le constructivisme en philosophie de la mystique n'est aussi tenable que le constructivisme linguistique en général. C'est ce que j'examinerai plus loin.

16. Voir *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, SUNY Press, 1999.

17. Mais semblant seulement, car en dépit de leurs différences, Stace croit néanmoins que ces deux catégories d'expérience mystique se recoupent de façon substantielle, et cela en deux sens. Premièrement, Stace identifie cinq caractéristiques communes à ces deux catégories : 1) une référence à une réalité trans-subjective ; 2) un sentiment de paix ou de béatitude ; 3) le sentiment d'être en présence du saint/sacré/divin ; 4) un caractère paradoxal ; et 5) un caractère ineffable. Deuxièmement, Stace pense que les expériences extrover-

mystiques de type « extroverti (*extrovertive*) » (qui portent sur l'unité du monde sensible ou de la nature dans son ensemble) et celles de type « introverti (*introvertive*) » (qui portent plutôt sur la nature ultime de la conscience)<sup>18</sup>. William J. Wainwright<sup>19</sup> a ensuite raffiné cette première division en proposant de distinguer quatre sous-types d'expériences extroverties (portant, alternativement, sur l'unité, la présence vive [*living presence*], l'éternel présent [*eternal present*], ou la vacuité de la nature) et deux sous-types d'expériences introverties (moniste ou théiste). Richard C. Zaehner<sup>20</sup>, pour sa part, considère plutôt la division entre « mystiques naturelles » et « mystiques surnaturelles » comme fondamentale, et situe la distinction entre mystiques monistes et théistes dans la seconde catégorie. Enfin, il est à noter que cette dernière distinction recoupe, outre quelques exceptions notables de part et d'autre, la différence souvent remarquée entre les « mystiques d'Orient » et les « mystiques d'Occident ». Comme le résume bien Louis Gardet :

Une distinction majeure s'établira selon que l'absolu sera situé au terme d'une démarche de pure immanence, identité de soi à Soi (ou à un Tout dont le Soi ne se distingue pas), ou saisi comme une altérité transcendante, disons le Dieu Un et Créateur de la foi monothéiste<sup>21</sup>.

De plus, non seulement l'« objet » de l'expérience mystique semble-t-il ici différer du tout au tout, mais la « méthode » préconisée pour y parvenir diffère tout autant : approche plus « active » d'un côté, où l'éveil mystique vient couronner un entraînement spirituel prolongé de la part du pratiquant ; approche plus « passive » de l'autre, où la révélation s'obtient plutôt gratuitement, par la grâce de la divinité transcendante. En somme, il importe de se demander s'il est possible de réconcilier des démarches et des expériences spirituelles aussi divergentes. Plus généralement, de telles typologies, avec les oppositions marquées qu'elles figurent, ne suffisent-elles pas pour battre en brèche la thèse essentialiste ?

Contre cette conclusion, j'aimerais faire valoir ici deux arguments, ou plutôt deux lignes d'argumentation, l'une *a priori* et l'autre *a posteriori*. La première concerne la validité générale du constructivisme. Comme je l'ai déjà indiqué<sup>22</sup>, le constructivisme

---

ties ne sont que des cas « incomplets » d'expériences introverties : « L'espèce extrovertie montre une tendance partiellement réalisée vers l'unité que l'espèce introvertie réalise complètement » (W. STACE, *Mysticism and Philosophy*, p. 132). C'est dire qu'il y a non seulement recoupement entre ces deux catégories, mais possiblement subsumption.

18. Voir *Mysticism and Philosophy*, chap. 2. Il est à noter que ce dernier type correspond à ce que Rudolf OTTO (*Mystique d'Orient et mystique d'Occident* [1926], trad. fr. J. Gouillard, Paris, Payot & Rivages, 2016, chap. IV) appelait le « mysticisme d'introspection » et à ce que Evelyn UNDERHILL (*Mysticism* [1911], Boston, Dutton, 1912, partie II, chap. VI et VII) appelait l'« introversion ». W. STACE trace par ailleurs la distinction, mais à titre secondaire, entre les expériences spontanées et acquises (grâce à un entraînement spirituel rigoureux), d'une part, et entre les expériences intensément émotionnelles et celles de nature plus calme et intellectuelle, de l'autre (voir W. STACE, *Mysticism and Philosophy*, p. 60-61).

19. W.J. WAINWRIGHT, *Mysticism...*, p. 33-38.

20. *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford, OUP, 1957.

21. Louis GARDET, *La mystique*, Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? »), 1970, p. 9. Pour une étude détaillée de cette distinction, voir L. GARDET et O. LACOMBE, *L'expérience du Soi. Etude de mystique comparée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981.

22. Voir *supra*, n. 15.

en philosophie de la mystique ne vaut que ce que vaut le constructivisme linguistique en général. Or, c'est tout le courant de la phénoménologie qui s'érige contre cette école de pensée<sup>23</sup>. En effet, le principe cardinal de la phénoménologie est qu'il est possible, moyennant une « mise entre parenthèses » de nos préconceptions, de porter à l'expression le *sens propre* de la « chose même ». Cela revient à entériner la distinction fondamentale sur laquelle s'appuie le camp essentialiste, entre expérience et interprétation (dans les termes de Husserl, entre expérience et jugement<sup>24</sup>). La force de cette distinction tient à ce que, sans elle, il serait impossible de rendre intelligible la *genèse* de nos capacités langagières à partir de notre passé prélangagier (cela vaut tant d'un point de vue phylogénétique qu'ontogénétique). Or ce n'est pas seulement l'origine de nos capacités conceptuelles qui devient incompréhensible sous cette hypothèse, mais aussi leur avenir, car comment pourrions-nous forger de nouveaux concepts si ce n'est en cherchant à articuler le sens de phénomènes qui se donnent *antérieurement* à cet effort d'articulation, et donc *autrement* que par concepts ? Sur quoi l'effort de conceptualisation s'arrimerait-il si nous n'avions affaire qu'à des concepts ? Bref, la genèse des concepts serait inexplicable si la conceptualité en général ne renvoyait pas à *quelque chose* qu'elle tentait, précisément, de conceptualiser — c'est-à-dire à ce que nous révèle, antérieurement à toute saisie conceptuelle, l'*intuition*, et que Husserl appelait avec justesse les « choses mêmes ». Comme le résume bien ce dernier, « tout acte de jugement présuppose qu'un objet est là, qu'un objet nous est déjà donné, et que c'est sur lui que porte l'énonciation<sup>25</sup>. » Le fait, massif et universel — mais qui s'atteste le mieux chez les enfants —, qu'il soit possible de *voir* quelque chose sans *savoir* ce que l'on voit, est suffisant à lui seul pour battre en brèche le constructivisme linguistique tout entier. C'est ce fait qu'évoque de manière indépassable la Juliette de Shakespeare (acte 2, scène 2) : « Qu'y a-t-il dans un nom ? Ce que nous appelons une rose, par tout autre nom sentirait aussi bon... »

Mais hormis les difficultés redoutables qui grèvent le constructivisme linguistique en général, cette thèse est *a fortiori* problématique lorsqu'elle vise l'expérience mystique en particulier ; car, comme l'avait déjà relevé James<sup>26</sup>, il est impossible de

23. Voir C. ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard (coll. « Folio essais »), 2010, notamment les chap. XIX, XVI et XXI ; É. BIMBENET, *L'animal que...* ; H. DREYFUS et C. TAYLOR, *Retrieving Realism*, Cambridge, HUP, 2015. Il est à noter que KATZ, afin d'être cohérent, n'a d'autre choix que de nier la possibilité même d'une phénoménologie de la mystique — ce qu'il n'hésite pas à faire : il n'y a pas, écrit-il, « de fondation pour une phénoménologie du mysticisme ni pour une typologie comparative de l'expérience mystique » (« Language... », p. 56).

24. Voir HUSSERL, *Expérience et jugement* [1939], trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1970. Il est à noter que cette distinction remonte en fait à l'Antiquité (mais on pourrait sans doute la croire inhérente au sens commun). Elle est en effet fondamentale tant au stoïcisme qu'au scepticisme. Voir par exemple Sextus Empiricus, qui distingue nettement entre « les choses apparentes (φανόμενα) » et « ce qui est dit sur ce qui apparaît » (*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 10). Ce n'est d'ailleurs pas une coïncidence si la méthode phénoménologique de Husserl se nomme « *epochè* ». Sur cette filiation, voir *PMV*, chap. I.

25. *Expérience et jugement*, p. 14.

26. Voir *The Varieties...*, p. 414. Aussi JAMES remarque-t-il qu'au regard de l'« incommunicabilité » de cette expérience, elle « ressemble plutôt à la connaissance qui nous est donnée par les sensations que celle donnée par la pensée conceptuelle » (*ibid.*, p. 442). STACE reprend aussi cette caractéristique dans sa liste d'attributs essentiels : voir *supra*, n. 16.

rendre justice à ce type d'expérience sans prendre en compte son caractère ineffable. Or, l'existence même d'une expérience ineffable est contraire à l'esprit du constructivisme<sup>27</sup>, dans la mesure où elle montre que l'expérience déborde, dans certaines circonstances exceptionnelles du moins, sinon constamment, nos ressources conceptuelles. Mais l'exception est ici suffisante pour infirmer la règle. Le constructiviste doit donc trouver une manière de nier que l'expérience mystique soit vraiment ineffable, ce qui ne peut être fait qu'en niant l'un des traits les plus distinctifs de l'expérience mystique, et le plus universellement admis, à savoir qu'elle transcende la pensée discursive. C'est là un prix très lourd à payer pour une théorie du phénomène mystique.

Mais renonçant à l'hypothèse constructiviste, on peut encore répliquer que, même en admettant cette distinction entre expérience et interprétation, cela ne montre pas qu'il n'y a qu'une seule expérience mystique. On peut très bien imaginer différents types d'expériences ineffables, qualitativement hétérogènes<sup>28</sup>. Or, comme l'a bien vu Michel Hulin, s'il est vrai que l'expérience mystique « a pour condition de possibilité une véritable liquéfaction de la pensée conceptuelle », alors il « paraît assez vain de chercher à opposer mystique du Soi, mystique "cosmique" de la nature, mystique théiste de la grâce ». En effet :

Comment ces instances pourraient-elles figurer comme telles au contenu de l'expérience alors que les conditions mêmes de leur représentabilité ont été abolies par l'intensité du ravissement ? Dans le puits noir du « ne plus penser » mystique — une suspension du discours intérieur qui ne se confond pas pour autant avec une interruption empirique de la conscience —, le Moi, le monde et Dieu, les trois « Idées transcendantes » de Kant ont été, parce qu'étroitement interdépendantes, englouties ensemble. C'est pourquoi il n'est guère admissible que des philosophies ou des théologies d'inspiration mystique et centrées, de manière privilégiée, sur l'une ou l'autre de ces Idées viennent se réclamer directement de l'expérience elle-même. Celle-ci ne privilégie aucune des trois pour la bonne raison qu'elle les ignore et les dissout toutes également<sup>29</sup>.

On peut retenir l'essentiel de ce passage tout en mettant un bémol à ce dernier jugement. Si l'extra-conceptualité de l'expérience mystique montre bien que les typologies susmentionnées concernent les diverses *interprétations* de l'expérience, et non l'expérience comme telle<sup>30</sup>, cela n'implique pas que cette dernière ne recèle aucun enseignement philosophique. Ce serait là, encore une fois, nier la conviction fondamentale du mystique, qui est d'avoir été témoin de la réalité ultime. Et son discours

27. Voir J. BLUM, « Radical Empiricism and the Unremarkable Nature of Mystic Ineffability », *Method & Theory in the Study of Religion*, 24, 3 (2012), p. 1-19 et « The Science of... ».

28. Anthony J. STEINBOCK, notamment, me paraît tenir une telle position : « Le zen et le christianisme sont incommensurables, car tandis que le premier est orienté vers une atténuation de l'individuel, le second, dans son emphase de l'amour entre Dieu et l'individu, est axé sur l'individuation. » Ce sont là, ajoute-t-il, des « expériences phénoménologiquement distinctes et irréductibles » (*Phenomenology and Mysticism*, Indianapolis, IUP, 2007, p. 177).

29. *La mystique sauvage* [1993], Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2014, p. 297-298. Un argument similaire, partant de l'ineffabilité de l'expérience mystique (ou son extra-conceptualité) afin d'assurer son universalité, avait déjà été proposé par H. SMITH (« Is There a Perennial... », p. 564) et R.K.C. FORMAN, qui y a dévoué tout un livre (*Mysticism...*).

30. Voir M. HULIN, *La mystique sauvage*, p. 299.

porte bien, paradoxalement, sur cette réalité, aussi ineffable soit-elle. Il y a là, donc, une vérité métaphysique qui cherche à se communiquer, et il nous faudra voir si nous pouvons en dire quelque chose qui ne fasse pas violence à la pleine diversité de ses expressions.

Mais avant, et pour clore cette question, il importe aussi de faire valoir une ligne *a posteriori* de raisonnement afin d'étayer la thèse de l'universalité de l'expérience mystique. Comme l'a récemment souligné Steven Taylor<sup>31</sup>, au moins six catégories de faits militent en faveur de cette thèse : 1) les similarités interculturelles fortes (*strong cross-cultural commonalities*) qui s'observent entre les différents témoignages mystiques (similarités qui s'observent d'ailleurs même chez les sujets issus d'une culture non religieuse)<sup>32</sup> ; 2) les similarités interculturelles fortes qui s'observent dans le processus d'auto-transformation (ou d'« éveil ») déclenché par l'expérience mystique (par exemple, les sujets rapportent souvent le sentiment d'avoir atteint un plan de conscience et de bien-être supérieur, un plan où, ayant renoncé à leur volonté propre, la distinction entre le monde et le moi s'évapore, etc.) ; 3) l'existence bien attestée de nombreux cas d'expériences mystiques « spontanées », c'est-à-dire qui se produisent chez des sujets sans appartenance préalable à une quelconque tradition religieuse (notre « âge séculier » rend d'ailleurs de tels cas plus fréquents) ; 4) les cas, tout aussi bien documentés, d'expériences mystiques chez les enfants, chez qui le processus de socialisation n'est pas encore complété ; 5) le caractère insoupçonné ou déroutant de ces expériences, leur contenu allant souvent à l'encontre des doctrines reçues (au point où il n'est pas rare, comme on le sait, que l'enseignement des mystiques, voire les mystiques eux-mêmes, soient activement supprimés par les autorités religieuses locales) ; 6) enfin, et cela rejoint l'argument *a priori* précédent, les exercices spirituels préparant à l'expérience mystique ont souvent pour but explicite de mettre « hors circuit » la raison discursive ou conceptuelle. Comme le souligne bien Taylor, tous ces faits cadrent mal avec l'hypothèse constructiviste selon laquelle l'expérience est *toujours* informée par le contexte culturel local, et donnent plutôt à penser que nous avons ici affaire à quelque chose comme une potentialité intrinsèque à l'être humain en tant que tel<sup>33</sup>.

Venons-en donc à la chose même : *qu'est-ce que l'expérience mystique* ? J'ai déjà mentionné les cinq caractéristiques universelles identifiées par Stace<sup>34</sup>. Wainwright pour sa part en isole trois : l'expérience mystique serait selon lui un état (1) « unitaire » et (2) « noétique », mais (3) « dépourvu de contenu empirique *spécifique*<sup>35</sup> ». La première caractéristique signifie qu'au sein de l'état mystique, toutes distinctions entre le sujet et l'objet ou entre un objet et un autre se trouvent abolies, laissant place à

31. « A New Day for Perennialism : the Case for a Perennial Phenomenology, or 'Soft' Perennialism », *Sophia* (2023).

32. Voir les propriétés soulignées par Stace, *supra*, n. 17. Taylor lui-même en souligne d'autres.

33. Comme le dit bien Pierre HADOT : « l'expérience mystique est un phénomène universel et extrêmement significatif », dit-il, car cela suggère qu'« il y a dans la réalité humaine une possibilité latente de vie mystique » (*Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997, p. 192).

34. Voir *supra*, n. 17.

35. *Mysticism...*, p. 1.

un sentiment d'unité omnienglobante (« tout est un »). La seconde signifie que l'état mystique recèle un certain contenu épistémique (une vérité, une sagesse, un savoir), bien que celui-ci ne soit pas de nature discursive<sup>36</sup>. Enfin, le troisième signifie que cette connaissance ne concerne pas *ceci* ou *cela* mais la réalité dans son ensemble, son essence la plus intime. D'autres listes de caractéristiques essentielles comme celles-ci ont été proposées<sup>37</sup>, mais en les comparant on s'aperçoit qu'elles figurent elles-mêmes un « noyau commun », dont la définition du mysticisme de Lalande nous donne bien l'énoncé : « Proprement, croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales<sup>38</sup>. » James le disait déjà, plus succinctement encore : il s'agit de l'état dans lequel « on devient un avec l'Absolu<sup>39</sup> ». Plotin, qui nous offre peut-être le meilleur exemple d'une expérience mystique « pure », c'est-à-dire libre de toute surdétermination religieuse, abonde dans le même sens : « étant devenu un, [le mystique] appartient à l'Un, comme s'il avait fait coïncider le centre avec le centre<sup>40</sup>. » La clé de l'expérience mystique se trouve dans cette idée de « coïncidence », d'« union », d'« identification », de « fusion » du sujet avec l'Un, le Tout, l'Être ou l'Absolu. Or, crucialement, si cette définition est juste, il ne peut pas y avoir deux expériences mystiques radicalement distinctes (bien qu'elle puisse admettre des degrés ou des modalités), car il n'y a pas deux absolus.

Mais une définition aussi formelle de l'expérience mystique, objectera-t-on, laisse tout entière intacte la question cruciale, qui est de savoir *ce qu'est* l'Absolu. Or, dès que les mystiques brisent leur silence contemplatif pour se prononcer à ce sujet, les conflits reviennent au galop, et l'apparence de consensus s'évapore. Est-ce un Dieu personnel, une conscience primordiale impersonnelle, etc. ? Or, à l'encontre de cette objection, il importe de remarquer la chose suivante : si cette définition est juste, cela implique que la possibilité même de l'expérience mystique parle en faveur des métaphysiques dites d'immanence ou de la nature (*nature mysticism*), à l'encontre de

36. Le terme « qualité noétique » provient de W. JAMES : voir *The Varieties of Religious Experience* [1902], New York, The Modern Library, 2002, p. 414-415.

37. Cf. R.M. BUCKE, *Cosmic Consciousness* [1901], Philadelphia, Innes & Sons, 1905, p. 65-66 ; W. JAMES, *The Varieties...*, p. 414-416 ; L. GARDET, *La mystique*, p. 7-9.

38. « Mysticisme » (sens A), dans A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [1926], Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2010, p. 662.

39. W. JAMES, *The Varieties...*, p. 457. Toujours dans le même sens, W. EARLE la définit comme « l'expérience de l'identité de moi-même et de la Réalité Absolue » (« Phenomenology of Mysticism », *The Monist*, 59, 4 [1976], p. 520) ; E. UNDERHILL comme « un mouvement du cœur, cherchant à transcender les limitations du point de vue individuel en s'abandonnant (*surrender*) à l'ultime Réalité » (*Mysticism*, p. 85). « Le mystique, poursuit-elle, est "en amour avec l'Absolu", non de manière passive ou sentimentale, mais de cette façon profonde et vitale qui, à tout prix et contre tous dangers, fonce de l'avant vers l'union avec l'objet aimé. » W. STACE affirme aussi, comme nous l'avons vu, que les deux grands types d'expériences mystiques (introverti et extroverti) « culminent dans la perception d'une Unité ultime — ce que Plotin appelait l'Un — avec laquelle le sujet percevant réalise sa propre union, voire identité » (*Mysticism and Philosophy*, p. 61). Enfin, L. GARDET la définit simplement comme « l'expérience fruite d'un absolu ». Il précise : « "Expérience", et donc connaissance par connaturalité ; "fruitive", qui a sa complétude en elle-même » (*La mystique*, p. 5).

40. Traité 9, chap. 10, trad. fr. L. Brisson et J.-F. Pradeau, dans *Traité 7-21*, Paris, Flammarion, 2003, p. 121.

toute métaphysique de transcendance ou de la surnature. Dit autrement, *si* une expérience de l'Absolu est possible<sup>41</sup>, cela implique que l'Absolu n'existe pas sur un plan tout autre que celui dans lequel nous nous mouvons, mais qu'il se décèle au contraire au sein de l'immanence, ici et maintenant<sup>42</sup>. En toute rigueur, une mystique « surnaturelle » ou « de transcendance » n'est qu'une contradiction dans les termes, résultant d'une fausse interprétation de l'expérience mystique<sup>43</sup>. Il n'y a de mystique que « d'immanence ». C'est d'ailleurs là le caractère forcément hérétique de la mystique, que l'on a souvent accusée d'athéisme, et non sans raison, car elle s'oppose par principe à toute Église de l'Au-Delà, c'est-à-dire à toute métaphysique ou théologie qui tient l'Absolu à l'écart de l'homme. Voyez Eckhart qui nous exhorte, afin d'accéder à l'union mystique, à « nous affranchir de Dieu même<sup>44</sup> » ! Comparez à cela la sentence de Lin-tsi, le fondateur de l'école Rinzai du bouddhisme Chan : « Si vous rencontrez le Bouddha, tuez-le ; [...] car c'est l'unique voie vers la délivrance<sup>45</sup>. » En définitive, il faut affirmer au sujet de la mystique ce que Marcel Conche, commentant Héraclite, affirmait au sujet de la philosophie : « La philosophie n'abolit pas le divin. Mais, au contraire des religions [...], elle met le divin à la portée de l'homme<sup>46</sup> ». Or cela suppose que le divin *soit* à la portée de l'homme, c'est-à-dire accessible sur le plan de l'immanence.

Ces dernières réflexions montrent que l'expérience mystique, sans résoudre *toutes* les questions métaphysiques (comment le pourrait-elle, en effet, si l'Absolu est ineffable ?), recèle néanmoins un certain *sens* métaphysique, qui rend certaines métaphysiques plus probables (p. ex. le panthéisme ou le panpsychisme), et en élimine définitivement d'autres (p. ex. le matérialisme ou le surnaturalisme). Mais pour bien déceler ce sens, il faut d'abord dépouiller la mystique de tout préjugé religieux, voire de toute croyance tout court<sup>47</sup>, comme l'indiquent avec force ces dernières citations d'Eckhart et de Lin-tsi (car ce qu'il s'agit de « tuer », en dernière instance, ce n'est évidemment pas le divin comme tel, mais les idoles conceptuelles qui lui font écran). Plusieurs auteurs ont déjà fait un pas important en ce sens. Je pense ici notamment à

41. Je ne me prononce pas encore ici sur cette possibilité en tant que telle. Ce sera là l'objet de la prochaine section. Pour l'instant, il s'agit simplement de tirer toutes les conséquences de la définition généralement admise de l'expérience mystique, laissant de côté la question de la véracité d'une telle expérience.

42. La définition de l'« attitude mystique » de M. CONCHE me paraît ainsi tout à fait juste : « Dans quelle disposition ou attitude, l'homme rencontre-t-il le divin ? Je dirai que c'est dans l'attitude "mystique" [...] L'attitude mystique est expérience, dans le silence et le sentiment de plénitude, du divin ici et maintenant, c'est-à-dire de la Nature se livrant sous tels ou tels aspects toujours changeants, mais sur le fond de son éternelle Présence » (*Confession d'un philosophe*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 194-195).

43. Voir W. STACE, *Mysticism and Philosophy*, p. 36, 74-75, 97, et 229-237, et N. SMART, « Interpretation... ».

44. *Sermon n° 52* dans l'édition d'A. de Libera, *Traité et sermons*, Paris, Flammarion, 1995.

45. Cité dans D.T. SUZUKI, *Essais sur le bouddhisme zen. Séries I, II, III*, trad. fr. J. Herbert, Paris, Albin Michel (coll. « Spiritualités vivantes »), 2003, p. 410.

46. M. CONCHE, *Héraclite. Fragments*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1986, p. 261.

47. Encore une fois, CONCHE vise juste : « Il faut [pour bien cerner l'essence de la mystique], au contraire, *ne rien croire*, car une expérience est toujours faussée par une croyance. Dès lors, ce dont il s'agit, ce n'est plus d'une expérience de l'invisible, du surnaturel, mais, au contraire, d'une certaine façon d'appréhender le monde, l'ensemble du visible » (*L'aléatoire* [1989], Paris, Les Belles Lettres [coll. « encre marine »], 2012, p. 41).

Hulin<sup>48</sup>, qui a mis l'emphase sur les expériences mystiques qu'il qualifie de « sauvages », c'est-à-dire qui se produisent en dehors des cadres religieux traditionnels<sup>49</sup>. Mais je pense aussi aux mystiques dites « athées » d'un Jean Claude Bologne<sup>50</sup>, d'un André Comte-Sponville<sup>51</sup>, ou d'un Conche<sup>52</sup>. Les athées, comme plus généralement les personnes irréligieuses, ont l'avantage de *se faire surprendre* par l'expérience mystique, et sont dès lors moins susceptibles d'y projeter un sens non indigène. C'est dans un esprit similaire que je cherchais à rapprocher, dans *PMV*, l'*époque* phénoménologique de l'expérience mystique. La méthode préconisée par Husserl nous offre un cadre séculier, libre de toute présupposition dogmatique (et en ce sens plus impartial encore que la posture athée), afin de creuser le sens natif des phénomènes, et plus encore de la phénoménalité comme telle. Or, lorsqu'on mène cette investigation jusqu'à son terme logique, on aboutit inévitablement à l'intuition mystique, ce « lieu » primordial d'où jaillit tout sens et tout être. La phénoménologie nous procure ainsi une voie « rigoureuse » vers la mystique.

Enfin, pour conclure cette réflexion, on peut se demander si la thèse de l'universalité de l'expérience mystique est si outrancière qu'elle puisse paraître. Si l'homme est cet être voué à l'universel, c'est-à-dire dont l'essence propre est de s'ouvrir non pas à *un* monde, mais *au* monde<sup>53</sup> — d'être ouvert à l'Ouvert même —, comment dès lors n'y aurait-il pas une expérience universelle de l'Universel<sup>54</sup> ? Ne cherchons pas la racine de l'expérience mystique plus loin que là. Cette racine est inscrite dans le cœur même de l'homme en tant qu'il est homme, c'est-à-dire en tant qu'il est cet être se sachant faire partie d'un « grand Tout » qui le précède et qui le survivra. La célèbre phrase de Pascal — « Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini<sup>55</sup> ? » — peut se lire en ce sens comme exprimant l'essence même de la condition humaine. Tel un miroir qui lui révèle pour la première fois sa nudité, l'humanité n'accède à la conscience d'elle-même et de sa propre finitude qu'à travers sa prise de conscience de l'Infini<sup>56</sup>. Or, cette même prise de conscience nous place déjà au seuil de l'expérience mystique. L'homme se sait homme, c'est-à-dire mortel, vis-à-vis de l'Infini, et ce savoir est suffisant pour être homme. Mais le mystique est celui qui, se tenant au bord du gouffre avec Pascal, fait un pas de plus pour s'y jeter corps et âme. Tous deux se sen-

48. Voir *La mystique sauvage*.

49. Ces cas correspondent aux cas « spontanés » de Stace et de Taylor.

50. Voir *Le Mysticisme athée*, Monaco, Éditions du Rocher, 1995.

51. Voir *L'esprit de l'athéisme*, Paris, Albin Michel, 2006, chap. III.

52. Voir P.S. BLOUIN, « Ni Dieu ni le Hasard : une critique immanente de la métaphysique de Marcel Conche », à paraître dans *Laval théologique et philosophique*.

53. Voir É. BIMBENET, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard (coll. « Folio essais »), 2011.

54. On sait, en tout cas, qu'un sentiment mystique envers la nature est fortement répandu dans la population générale : voir M. BILLET *et al.*, « Ecospirituality : The Psychology of Moral Concern for Nature », *Journal of Environmental Psychology*, 87 (2023), p. 1-15.

55. *Pensées* [1669], éd. M. Le Guern, Paris, Gallimard (coll. « Folio classique »), 2004, fr. 185, p. 160.

56. « [J]e vois manifestement [...] que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même » (DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, III, 23, trad. fr. F. Khodoss, Paris, PUF [coll. « Quadrige »], 2012, p. 69). Ce « c'est-à-dire » est de trop, mais l'idée de Descartes selon laquelle l'homme n'est en mesure de percevoir sa propre finitude qu'à travers le prisme de l'Infini me semble juste.

tent appelés par le vide, mais tandis que l'un recule avec effroi (« Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie<sup>57</sup> »), l'autre s'y abandonne dans un acte de foi<sup>58</sup>. S'abîmant ainsi dans l'Abîme, il finit par s'y dissoudre. Ne demeure alors que l'Abîme se révélant à lui-même<sup>59</sup>. Autrement dit, si l'homme se définit par la conscience de sa « disproportion » avec l'Infini, le mystique se définit plutôt par la conscience de sa « proportion » avec lui<sup>60</sup>. L'homme n'est donc pas mystique du simple fait d'être homme, mais sa condition d'homme le prédispose essentiellement à la mystique.

## II. DE LA POSSIBILITÉ DE PRINCIPE DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE

Ayant établi le caractère unitaire ou universel de l'expérience mystique, ainsi que sa pertinence métaphysique, il faut à présent se tourner vers les objections de St-Laurent, à commencer par la deuxième objection mentionnée en introduction. C'est une chose de définir le sens phénoménologique de l'expérience mystique en se fiant aux témoignages, c'en est une autre de déterminer s'il faut leur accorder une quelconque crédibilité. Or ces témoignages *ne peuvent pas être vrais*, allègue St-Laurent, si une expérience de l'Absolu est impossible par principe. Il convient d'examiner d'abord cet argument, car de toutes les objections de St-Laurent, il s'agit sans doute de la plus fondamentale.

La position de l'auteur consiste en somme à rappeler l'irréductibilité de la différence ontologique : « l'Être n'est rien d'étant ». Bien que l'Être « inclue nécessairement » le monde de la vie (*Lebenswelt*), « il n'est pas le monde de la vie<sup>61</sup> ». Or, puisque l'expérience ouvre sur le monde de la vie, qu'elle lui est essentiellement rivee, il n'y a pas de chemin direct (c'est-à-dire qui se passerait de l'intermédiaire de la raison) menant de l'expérience à l'Être. Plutôt, nous obtenons l'*idée* de l'Être grâce à un processus d'abstraction : l'« indubitabilité de l'Être n'a d'égale que son abstraction, ne pouvant être obtenue que par la mise à l'écart de tout donné positif, de toute

57. PASCAL, *Pensées*, fr. 187, p. 161.

58. Je ne parle pas de la « foi » dogmatique du fidéisme, mais la foi de l'explorateur qui se lance dans l'inconnu. L'objet de la foi mystique n'est pas du tout une croyance. J'y reviendrai.

59. De même HEIDEGGER précise-t-il, dans la *Lettre sur l'humanisme* (dans *Questions III et IV*, trad. fr. R. Munier, Paris, Gallimard [coll. « Tel »], 1976, p. 68), que dans la « pensée de l'Être (*Seinsdenken*) », le génitif est à entendre dans les deux sens. Autrement dit, c'est l'Être qui, dans la pensée de l'Être, se révèle à lui-même à travers nous.

60. Je rejoins ce faisant la conception de la religion de SCHLEIERMACHER, selon laquelle l'expérience religieuse — qui en « son essence n'est ni pensée ni action, mais contemplation intuitive et sentiment » — veut, « dans l'homme, non moins que dans tout autre être particulier et fini, voir l'Infini, le décalque, la représentation de l'Infini » (*Discours sur la religion* [1799], trad. fr. I.J. Rouge, Paris, Aubier, 1944, p. 151). Aussi précise-t-il : « La religion vit toute sa vie également [*sc.* de même que la métaphysique] dans la nature, mais dans la nature infinie de l'ensemble, de l'un et tout » (*ibid.*) ; elle est, en un mot, « sens et goût de l'Infini » (*ibid.*, p. 152), voire « [saisie intuitive] de l'Infini » (*ibid.*, p. 153). Au « sein même du fini », grâce à cette intuition religieuse, nous « [devenons] un avec l'Infini » (*ibid.*, p. 205 ; cf. p. 166). Sur l'expérience de l'Infini, voir P.S. BLOUIN, « L'expérience de l'Infini est-elle possible ? Essai sur l'expérience métaphysique chez Marcel Conche », à paraître dans *Philosophiques*, printemps 2025.

61. *PVA*, p. 470.

détermination. L'intelligence ne peut reconnaître à l'Être aucune positivité<sup>62</sup>. » De sorte que « l'idée d'une expérience *positive* de l'Être, soit d'un "*logos* sensible" qui serait en même temps une réalité radicalement indifférenciée, est en dernière instance un mixte confus, un agrégat conceptuel dont la raison ne saurait admettre la possibilité<sup>63</sup>. »

À cela il importe d'abord de remarquer que la position de l'auteur s'appuie sur une *certaine* conception de l'Être ou de l'Absolu, qu'il convient de qualifier d'abstraite, et qui dérive effectivement de l'intelligence ou de la raison, par opposition à ce que l'on peut appeler la conception phénoménologique de l'Absolu, où celui-ci se confond avec la concrétude même du vécu. Sartre, dès les premières pages de *L'être et le néant*, a bien mis en évidence la différence entre ces deux conceptions de l'Absolu :

Ainsi, en renonçant au primat de la connaissance, nous avons découvert l'*être* du connaissant et rencontré l'absolu, cet absolu même que les rationalistes du XVII<sup>e</sup> siècle avaient défini et constitué logiquement comme un objet de connaissance. Mais, précisément parce qu'il s'agit d'un absolu d'existence et non de connaissance, il échappe à cette fameuse objection selon laquelle un absolu connu n'est plus un absolu, parce qu'il devient relatif à la connaissance qu'on en prend. En fait, l'absolu est ici non pas le résultat d'une construction logique sur le terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences. Et il n'est point *relatif* à cette expérience, parce qu'il *est* cette expérience<sup>64</sup>.

De même, il ne faudrait pas croire que la différence ontologique chez Heidegger cherche à séparer l'Être de l'expérience. Au contraire, comme le rappelle bien Bitbol<sup>65</sup>, l'Être se confond chez Heidegger avec le champ même de l'expérience (que Sartre appelait le « champ transcendantal<sup>66</sup> » et Merleau-Ponty le « champ phénoménal<sup>67</sup> »). Certes, si ce champ ne se donne pas à voir à la manière d'un objet de perception, celui-ci se laisse néanmoins *éprouver* (*erfahren*)<sup>68</sup>. Cette distinction — principale, on le voit, pour tout le courant de la phénoménologie — fut établie par Husserl dès les *Recherches logiques*. Celui-ci distinguait pour sa part le vivre (*erleben*) du percevoir (*wahrnehmen*), ce premier terme signifiant une sorte de *contact immédiat et pré-intentionnel*, c'est-à-dire antérieur à la scission sujet-objet, avec le réel, ici identifié au monde phénoménal<sup>69</sup>. Bref, la différence ontologique au sens de la phénoménologie doit s'entendre comme une différence *intra*-expérientielle plutôt que comme

62. *Ibid.*, p. 467.

63. *Ibid.*, p. 471.

64. Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1943, p. 22-23.

65. *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu ?* Paris, Flammarion (coll. « Bibliothèque des savoirs »), 2019, p. 157-159.

66. Voir SARTRE, *La transcendance de l'ego* [1936], Paris, Vrin, 1966.

67. Voir MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, chap. IV.

68. Voir HEIDEGGER, « Introduction. Le retour au fondement de la métaphysique » [1949], trad. fr. R. Munier, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 38. Voir aussi *infra*, n. 167.

69. Sur la distinction husserlienne entre le vivre et le percevoir, voir P.S. BLOUIN, « Sur la distinction entre le vivre et le percevoir chez Husserl et l'idée de l'époché phénoménologique », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, X, 10 (2014), p. 1-30 ; sur l'identification husserlienne du réel et du phénoménal, voir ID., « Husserl's Phenomenalism. A Rejoinder to the Philipse-Zahavi Debate », *Husserl Studies*, 39 (2023), p. 241-261.

une différence entre l'expérience et un domaine qui l'excéderait, telle la distinction du phénomène et du noumène chez Kant.

Il y a dans ce que je viens de dire un début de réponse à cette première objection de St-Laurent : ce n'est que si l'on part d'un certain présupposé dualiste et subjectiviste à l'égard de l'expérience (qui sépare le sujet fini de la réalité infinie, en un premier temps, et assigne l'expérience au sujet, en un second temps) que l'on peut tenir pour une soi-disant évidence de la raison que toute expérience est nécessairement limitée et relative. Mais un tel présupposé nous masque la vérité profonde, aperçue généralement par Descartes<sup>70</sup>, que *l'expérience considérée en elle-même n'est pas du tout relative, ni à l'objet ni au sujet, car c'est au contraire ceux-ci qui dépendent d'elle pour exister*. Comme le dit bien Renaud Barbaras, cela « veut dire que la phénoménalité n'est pas le fait de l'humanité, mais plutôt l'humanité, au moins au sens empirique, le fait de la phénoménalité (le fini n'est plus une limitation mais bien la mesure de l'Être)<sup>71</sup> ». De même, pour reprendre une formule que mon critique cite (et, curieusement, semble approuver) : « pour Husserl [et, plus généralement, la phénoménologie] il y a vraiment identité de l'Absolu et de la manifestation<sup>72</sup> ». C'est que la manifestation, en tant qu'elle « s'apparaît », existe indubitablement, et indépendamment de tout rapport à un « substrat » sous-jacent. C'est encore une fois ce qu'exprime bien Sartre, qui s'empresse d'ajouter, pour poursuivre le passage que je viens de citer, que le geste d'identification de l'Absolu et de la manifestation n'implique rien de moins qu'une révolution métaphysique. En effet, cette thèse — ou plutôt cette intuition — nous fait basculer de la métaphysique substantialiste traditionnelle, ici identifiée à Descartes, vers ce que Sartre appelle le « monisme du phénomène<sup>73</sup> » (et que j'appelais dans *PMV*, à la suite d'Herman Philipse<sup>74</sup>, le « phénoménisme ontologique ») :

Aussi est-ce [sc. l'absolu d'existence] un absolu non substantiel. L'erreur ontologique du rationalisme cartésien, c'est de n'avoir pas vu que, si l'absolu se définit par le primat de l'existence sur l'essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure « apparence », en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence [...], c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme un absolu<sup>75</sup>.

Et, ajouterais-je, *comme le seul Absolu qui soit*, car cet autre « Absolu », celui que l'intelligence postule comme gisant au-delà de toute expérience possible, est un

70. Mais « aperçue » seulement car, si Descartes a bien vu que l'expérience phénoménale pouvait exister indépendamment de l'objet, il n'a pas considéré cependant qu'elle pouvait aussi exister indépendamment du sujet. Il lui aurait fallu supprimer l'*ego* du *cogito* pour aller jusqu'au fond de sa propre découverte. Voir W. JAMES, *The Principles of Psychology* [1890], Cambridge, HUP, 1981, p. 220 ; cf. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 16.

71. *Introduction à la philosophie de Husserl* [2004], Paris, Vrin, 2015, p. 15.

72. *Ibid.*, p. 10, cité par ST-LAURENT dans *PVA*, p. 465.

73. *Ibid.*, p. 11.

74. Voir « Transcendental Idealism », dans B. SMITH et D.W. SMITH, éd., *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 239-322.

75. *L'être et le néant*, p. 23.

pur *flatus vocis*, dans la mesure justement où il est impossible d'ancrer ce concept d'aucune manière dans le champ phénoménal — pis encore, où celui-ci *se définit comme la négation pure et simple de ce champ*. Or, tout concept dépend pour son intelligibilité d'un tel ancrage, du moins en droit, sinon de fait<sup>76</sup>. Un concept qui ne peut se phénoménaliser d'aucune façon n'est qu'un signifiant sans signifié, c'est-à-dire un concept, littéralement, *insignifiant*. C'est tout le génie de Nietzsche que de nous avoir délivrés de cette funeste erreur métaphysique. Il importe de le souligner : l'Absolu extra-phénoménal de St-Laurent tient exactement le même lieu, dans son système pourtant athée de pensée, que le Dieu du « monotono-théisme » que Nietzsche n'eut de cesse de critiquer. Or, pour citer Sartre une dernière fois : « si nous nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait "l'illusion des arrières-mondes" et si nous ne croyons plus à l'être-de-dérrière-l'apparition, celle-ci devient, au contraire, pleine positivité, son essence est un "paraître" qui ne s'oppose plus à l'être, mais qui en est la mesure, au contraire. » Ainsi, loin que « l'idée d'une expérience *positive* de l'Être [soit] un mixte confus », il s'agit bien plutôt d'un pléonasme, car il n'y a pas de paraître qui ne soit, ni d'Être qui ne s'apparaisse. Le phénomène « n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile *comme il est*<sup>77</sup>. »

Pour revenir au sujet de la mystique, il importe de voir que ce que Sartre énonce ici comme étant le postulat central de toute la phénoménologie, c'est-à-dire l'identité de l'Être et du Paraître<sup>78</sup>, correspond à ce que William James appelait « l'expérience pure », c'est-à-dire l'expérience telle qu'elle se donne antérieurement à toute réflexion<sup>79</sup>. On pourrait croire à première vue qu'il n'y a rien là de bien extraordinaire — en quoi, en effet, cette teinte particulière de rouge, cette texture-ci, ce son-ci que j'expérimente présentement, bref, en quoi ces « absolus d'existence » sont-ils comparables à l'Absolu de la métaphysique classique, c'est-à-dire Dieu ? Pourtant, en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'il se déploie là continuellement, au cœur de ce qui se donne, la merveille des merveilles. C'est ce qu'a bien vu Daisetz Teitaro Suzuki. Dans le cadre d'une étude comparative entre les mystiques chrétienne et bouddhiste, celui-ci montre le lien entre l'expérience pure de James et l'essence de la mystique :

La philosophie bouddhiste est donc la philosophie de l'Ainsité (*Suchness*), ou philosophie de la Vacuité (*Emptiness*), ou philosophie de l'Auto-identité (*Self-identity*). Elle commence à partir du présent absolu qui est l'expérience pure, une expérience dans laquelle il

76. Le concept de « matière noire (*dark matter*) », par exemple, n'a pas encore été détecté empiriquement, du moins directement, mais *en principe* il peut l'être, et c'est seulement sous cette condition qu'il continue d'être un concept opératoire en physique.

77. *L'être et le néant*, p. 12.

78. « Autant d'apparence, autant d'être (*Soviel Schein, soviel Sein*) », comme le résume bien HUSSERL dans les *Méditations cartésiennes* ([1931] trad. fr. M. De Launay, Paris, PUF [coll. « Épiméthée »], 1994, p. 152), reprenant une formule de Herbart. Cf. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique* [1952], trad. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1967, p. 109-110.

79. JAMES définit en effet l'expérience pure comme le « flux originaire de la vie avant que la réflexion l'ait catégorisé » (« The Thing and Its Relations », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 2, 2 [1905], p. 29).

n'y a pas encore de différenciation du sujet et de l'objet, et qui pourtant n'est pas un état de pur non-être (*sheer nothingness*) [...] En fait, cette Ainsité, ou « être-té (*is-ness*) » (*istichheit*) selon la terminologie d'Eckhart, défie toute caractérisation ou dénotation. Aucun mot ne peut exprimer ce que c'est, mais puisque les mots sont le seul instrument qui nous soit donné en tant qu'êtres humains pour communiquer notre pensée, il nous faut utiliser des mots [...] L'Ainsité transcende tout, elle n'a pas d'amarres. Aucun concept ne peut l'atteindre, aucune compréhension la saisir. Donc, on l'appelle expérience pure<sup>80</sup>.

On le voit, l'expérience pure n'a rien à voir avec les « *qualia* » du type de ceux que je donnais en exemple à l'instant (et auxquels semble songer St-Laurent lorsqu'il parle de la sensation d'un « picotement » ou d'un « tiraillement dans la nuque<sup>81</sup> »). C'est qu'avant toute catégorisation ou conceptualisation, avant toute analyse en ses éléments, l'expérience se donne comme un tout organique, coïncidant en fin de compte avec la pleine extension de l'*il y a*. Lorsqu'on parle donc de l'expérience mystique de l'Un indifférencié, il est important de réaliser que ce qualificatif ne cherche pas à nier toute différenciation entre les étants, mais plutôt à rappeler que ces différences ontiques sont sous-tendues par une unité plus profonde, d'ordre ontologique. L'erreur est de croire que nos distinctions d'essence sont, justement, essentielles, qu'elles touchent à la moelle même du réel. Plutôt, pour le dire avec Marc Aurèle, « toutes les choses sont entrelacées les unes avec les autres, et leur étoffe est sainte<sup>82</sup> ». C'est cette vérité que nos schèmes conceptuels, sous l'effet d'une réification induite, tendent à éclipser. Mais prenant cette vérité en compte, il est faux de dire que l'Un est en lui-même indifférencié<sup>83</sup>. Il est au contraire tout aussi infiniment différencié que ne l'est le monde sensible lui-même, celui-ci n'étant rien d'autre que le *visage* de l'Un. L'Un ne serait justement pas l'Un s'il laissait en dehors de lui un quelconque Autre. Encore une fois : il s'agit de la Concrétude absolue, non de l'Abstraction absolue<sup>84</sup>.

Ce point mérite d'être souligné : l'« objet » de l'intuition mystique n'est pas une réalité *autre* que celle qui se donne immédiatement sous nos yeux au sein de l'attitude naturelle. Ce n'est ni une « vision » surnaturelle, ni même une croyance<sup>85</sup>, mais

80. *Mysticism : Christian and Buddhist*, London, George Allen & Unwin, 1957, p. 69-70. Sur la notion d'« être-té » ou d'« ainsité » dans le bouddhisme (dont l'importance est telle qu'on la retrouve même dans l'une des épithètes sanskrites du Bouddha : *Thatāgata*, où *tathā* signifie « ainsi »), cf. M. BITBOL, *La conscience a-t-elle une origine ?*, Paris, Flammarion (coll. « Bibliothèque des savoirs »), 2014, p. 195-199.

81. *PVA*, p. 462.

82. *Pensées pour moi-même*, VII, IX, trad. fr. M. Meunier, Paris, Garnier, 1933, p. 115. Trad. légèrement modifiée.

83. Voir STACE : « l'unité indifférenciée est perçue [dans l'expérience mystique] comme se différenciant elle-même », si bien que l'on doit dire que l'« indifférencié se différencie *soi-même*. L'Un se divise *soi-même* dans le multiple » (*Mysticism and Philosophy*, p. 181).

84. Cette distinction entre les deux absolus n'est pas sans rappeler celle de Hegel entre le « mauvais infini » ou le « Dieu mort », d'une part, et le « vrai infini » ou le « Dieu vivant », de l'autre. Voir *infra*, n. 163.

85. « Règle générale, les états mystiques ne font qu'ajouter un sens suprasensible aux données extérieures ordinaires de la conscience [...] Ils ne contredisent pas ces faits en tant que tels, non plus ne nient-ils quoi que ce soit que nos sens ont immédiatement saisi » (JAMES, *The Varieties...*, p. 466). Cf. W. STACE, *Mysticism and Philosophy*, p. 47-54. Cela est même le cas pour les expériences mystiques induites par les drogues psychédéliques : « L'autre monde auquel la mescaline m'a introduit n'était pas le monde des visions ; il existait là-bas, dans ce que je pouvais voir avec mes yeux ouverts. Le grand changement était sur le plan des faits objectifs. Ce qui était arrivé à mon univers subjectif était relativement sans importance »

la simple *constatation* de la « vérité de l'être, comme offrande, miracle continué de ce qui se montre, et comme mystère<sup>86</sup> ». « La visibilité même de ce monde, dit encore Conche, en est le mystère<sup>87</sup>. » En ce sens, l'intuition mystique ne se confond avec aucune « thèse *sur* l'Être », ni même « la thèse *de* l'Être » (P. Aubenque)<sup>88</sup>, car elle n'est pas même une thèse : elle n'est que le *constat*, voire la *révélation* du fait de l'Être comme tel<sup>89</sup>. Si, enfin, il est vrai que l'« être pur est [...] indiscernable du néant aux yeux de l'intelligence perceptive et discursive, parce que parfaitement indéterminé », ou en d'autres termes que « l'être au sens absolu n'est "rien", "puisqu'il n'est pas quelque chose" [Aristote]<sup>90</sup> », c'est justement parce que l'Être est envisagé ici *du point de vue de l'intelligence*, que celui-ci a déjà subi une logicisation induite et que l'on a donc déjà quitté, sans s'en apercevoir, l'*élément* de l'Être, au sein duquel pourtant on se sent toujours déjà exister — à défaut de quoi, en effet, ce petit mot « existence » n'aurait aucun sens.

Enfin, on est en droit de se demander avec St-Laurent si une expérience (finie) du Tout (infini) n'est pas un contre-sens manifeste. « Comment se pourrait-il qu'une partie connût le Tout<sup>91</sup> ? » Or, aussi évidente cette objection paraît-elle, elle repose pourtant sur une erreur subreptice, qui est de situer le Tout (ou l'Être) sur le même plan que ses « parties », comme si l'Être n'était ici que la somme de tous les étants, un « Étant suprême ». Or, si l'Être, comme l'a montré Parménide, est indivisible, toute chose participant de l'Être le manifeste intégralement. La moindre chose qu'il y a exprime le fait intégral de l'*il y a*<sup>92</sup>. De sorte que c'est une erreur d'appliquer les règles méréologiques qui gouvernent les tous finis au Tout infini qu'est l'Être. S'il est évident que toute totalité finie est nécessairement plus grande que l'une quelconque de ses parties, une telle comparaison de grandeur est simplement inapplicable lorsqu'il s'agit de mettre en rapport deux termes incommensurables, soit l'Être (infini) d'une part et l'étant (fini) de l'autre. Mais s'il ne s'agit pas d'un rapport méréologique ordinaire, de quelle sorte de rapport s'agit-il ? Est-il même possible de se le figurer, si celui-ci défie les lois de la logique ? Renaud Barbaras s'y est récemment essayé, en

(T. HUXLEY, *The Doors of Perception* [1954], New York, Harper Collins [coll. « Harper Perennial Modern Classics »], 2009, p. 16).

86. M. CONCHE, *L'aléatoire*, p. 105.

87. *Ibid.*, p. 42. Cette phrase est très proche de celle bien connue de WITTGENSTEIN : « Ce n'est pas *comment* est le monde qui est le Mystique, mais *qu'il soit* » (*Tractatus logico-philosophicus* [1922], trad. fr. G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, 6.44, p. 111). Mais Wittgenstein se fourvoie lorsqu'il ajoute que le « sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique » (6.45, *ibid.*). Bornée ? C'est plutôt le sentiment de la Nature comme « Totalité infinie », comme l'a montré M. CONCHE (voir *Présence de la Nature* [2001], Paris, PUF [coll. « Quadrige »], 2016, p. 90).

88. Je reprends ici les termes de ST-LAURENT, *PVA*, p. 469.

89. Car l'Être est bien un fait — voire l'archi-fait —, non une idée, une thèse ou un postulat. CONCHE parle pour sa part, dans son commentaire sur le *Poème* de Parménide, du « fait primordial de l'être, entendant par "être" le fait *qu'il y ait* » (*Parménide. Le Poème : Fragments* [1996], Paris, PUF [coll. « Épiméthée »], 2011, p. 81). Aussi insiste-t-il pour dire que l'Être est une « évidence de fait », non une « évidence intellectuelle ». Voir à ce sujet P.S. BLOUIN, « L'expérience de l'Infini... », à paraître.

90. *PVA*, p. 469.

91. PASCAL, *Pensées*, fr. 185, p. 158.

92. Voir P.S. BLOUIN, « L'expérience de l'Infini... ».

prenant comme point d'appui ce que Rilke appelait l'« espace intérieur du monde (*Weltinnenraum*) » : « Le monde est exactement ce qui, présent au cœur de chacun des étants, les unifie tous, leur confère une unité fondamentale : substance de leur être, il est [...] ce qui permet l'intimité de tout à tout ; il est ce qui unifie les êtres par le centre<sup>93</sup>. » Et, un peu plus loin : « Il suit de là que l'unité de l'espace doit être immanente à ses parties, effectuée par elles, ce qui signifie que ce qui les éloigne est tout autant ce qui les relie, [...] et que tout se passe donc comme si chaque partie poussait des ramifications vers toutes les autres et, en ce sens, les contenait. » Il s'agit, bref, d'une sorte d'« unité immanente à la multiplicité<sup>94</sup> ». On approche là peut-être par l'intelligence, autant que faire se peut<sup>95</sup>, ce que le mystique (ou le poète) intuitionne directement, à savoir que la partie et le Tout, lorsqu'il est question du Tout infini, ne font qu'un<sup>96</sup>. De même que, lors d'un baiser, c'est la personne entière que j'embrasse à travers ses seules lèvres, de même dans l'expérience sensible en général *la chose expérimentée ne fait pas écran au Tout, mais le révèle tout entier*. Du moins l'exemple du baiser est-il valable lorsque la personne embrassée est présente, non absente. Or, puisque l'Être est justement cette présence qui ne faillit jamais (l'absence de l'Être n'est toujours qu'une absence à l'Être), c'est toujours à lui que j'ai affaire à travers mon commerce avec l'étant. Le Tout transparait à travers chacune de ses parties ; inversement, chaque partie exprime le Tout, elle en est l'épiphany sensible. Comme l'a bien vu Hegel, l'opposition du fini et de l'Infini n'est qu'un « épouvantail<sup>97</sup> » qui doit être surmonté dialectiquement afin d'accéder à la plus haute unité qui les intègre. En effet, opposer le fini à l'Infini, c'est subrepticement finitiser l'Infini en lui imposant une limite<sup>98</sup>. Dès lors, seule une pensée mystique, qui traite plutôt le fini comme « moment de l'infini<sup>99</sup> », est à même de penser l'Infini de manière cohérente.

93. *Phénoménologie et cosmologie*, Paris, Vrin (coll. « Problèmes et controverses »), 2024, p. 44.

94. *Ibid.*, p. 46.

95. Mais, force est de conclure, « nous avons affaire ici à une relation singulière, qui déjoue les catégories de la logique » (*ibid.*, p. 499).

96. Cf. SCHLEIERMACHER : « Tout ce qui est fini ne subsiste que par la détermination de ses limites, qui doivent être pour ainsi dire découpées de manière à se détacher de l'Infini. C'est ainsi seulement que le fini peut à l'intérieur même de ces limites être infini » (*Discours sur la religion*, p. 153 ; cf. p. 154). Cf. aussi HEGEL : « La véritable détermination du fini dans son rapport à l'infini est l'unité immédiate des deux. Je suis seulement un moment essentiel de l'infini qui est contenu dans l'infini lui-même » (*Leçons sur la philosophie de la religion*, Première partie, trad. fr. P. Garniron, Paris, PUF [coll. « Épiméthée »], 1996, p. 198 ; cité dans Thomas DE KONINCK, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, PUF [coll. « Chaire Étienne Gilson »], 2008, p. 196). Peut-être THOMAS D'AQUIN avait-il quelque chose de similaire à l'esprit lorsqu'il affirmait qu'au sein de la « vision de Dieu », tout ce qui est perçu l'est « simultanément, puisque l'on ne parcourt pas les infinis » (*Summa Contra Gentiles*, III, 60, 4, trad. fr. V. Aubin, Paris, Flammarion, 1999, p. 213). Voir *infra*, n. 163.

97. HEGEL, *Leçons...*, p. 200 et 201.

98. « Dans la réflexion, le fini n'est en face de l'infini que par redoublement du fini » (*ibid.*, p. 198).

99. *Ibid.*, p. 200.

### III. PEUT-ON PENSER L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE ?

Tournons-nous à présent vers le premier groupe d'objections formulées par St-Laurent, qui visent à montrer que la philosophie mystique implique des contradictions pragmatiques, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique ou éthique. Commençons par le plan théorique.

L'auteur soutient qu'il est pragmatiquement contradictoire de tenter de défendre (à l'aide de la raison discursive, cela va de soi) la pertinence philosophique de l'état mystique, si celui-ci doit être compris justement comme transgressant la raison discursive :

La plus saillante [contradiction pragmatique] réside en ceci qu'affirmer le caractère foncièrement « indécidable » de tout jugement ne laisse aucune place au type de discours argumentatif que déploie l'A. lui-même afin de justifier ses [...] thèses fondamentales. Il est vain, en effet, de chercher à justifier — discursivement, par des raisons ou arguments — un effort méditatif dont l'objectif est de permettre d'accéder à un « état mystique de conscience » où se dévoilerait intuitivement l'invalidité du principe de contradiction — sans lequel, il va sans dire, toute justification est nulle et non avenue<sup>100</sup>.

Autrement dit, on ne peut pas argumenter en faveur d'une attitude censée rendre caduque toute argumentation possible. Mais il y a plus, car cette attitude serait non seulement incompatible avec l'argumentation, mais avec « le langage prédicatif en tant que tel, celui-ci étant indissociable de la distinction du vrai et du faux, du phénomène et de la réalité<sup>101</sup> » :

De fait, on ne voit pas comment la phénoméno-logie — en quelque sens que ce soit — pourrait survivre à l'abolition du principe de contradiction, qui est aussi le « principe de différenciation des êtres » sans lequel serait dissous tout système d'identités et de différences : un *logos* « immesurable », qui se manifesterait comme « la réalité indifférenciée du "Il y a" », est une pure et simple *contradictio in terminis*<sup>102</sup>.

Ici, il me faut concéder à mon critique que je n'ai peut-être pas été suffisamment clair en ce qui concerne le rapport entre la pensée mystique et la pensée ordinaire. Si certains passages de *PMV* pouvaient laisser entendre que la pensée mystique *nie* les vérités de la pensée discursive (notamment le principe de contradiction), ou qu'il y aurait une incompatibilité foncière entre ces deux registres de pensée, de sorte qu'il faudrait *choisir* entre l'un ou l'autre, mon intention était pourtant tout autre. Le mot clé, à mon avis, pour penser ce rapport est le terme hégélien de « sursomption (*Aufhebung*)<sup>103</sup> », c'est-à-dire que la pensée mystique me paraît dépasser *tout en intégrant* la pensée discursive comme un de ses moments. Le mystique est tout à fait en mesure et en droit de faire usage de la raison discursive (comment pourrait-il faire autrement, en effet ?), tout en gardant un œil sur la vérité mystique qu'il contemple par ailleurs, et qui vient circonscrire la portée de la raison discursive. Il n'y a pas plus de contra-

100. *PVA*, p. 460.

101. *Ibid.*, p. 461.

102. *Ibid.* Nous y reviendrons dans la sect. V ; voir notamment *infra*, n. 163.

103. Voir *PMV*, p. 218 et 286.

diction performative à affirmer cela qu'à faire remarquer, à l'aide de la parole, que « la parole est d'argent, le silence est d'or ».

Mais tentons d'éclaircir plus avant cette relation complexe entre la pensée conceptuelle ou discursive, d'un côté, et la pensée mystique de l'autre, qui prétend se passer de concepts. Pour ce faire, j'aimerais partir ici d'un passage remarquable de *The Doors of Perception* d'Aldous Huxley, où celui-ci relate, fameusement, l'expérience de mescaline qui lui aurait permis d'expérimenter de première main cette vérité ineffable dont parlait Suzuki ci-haut :

Je ne regardais plus en cet instant un arrangement inhabituel de fleurs. Je voyais ce qu'Adam avait vu le matin de sa création — le miracle, moment par moment, de l'existence nue [...] *Istigkeit* — n'était-ce pas le mot que Maître Eckhart aimait employer ? « Être-té (*Is-ness*). » L'Être de la philosophie platonicienne — excepté que Platon paraît avoir commis l'énorme, la grotesque erreur de séparer l'Être du devenir et de l'identifier à l'abstraction mathématique de l'Idée. Il n'aurait jamais pu voir, pauvre type, un bouquet de fleurs briller de sa propre lumière intérieure, au point de presque trembler sous le poids de la signification dont il est imbu ; jamais pu percevoir que ce que la rose et l'iris et l'œillet signifient si intensément n'est rien de plus, rien de moins, que ce qu'ils sont — une chose éphémère (*a transience*) qui pourtant est la vie éternelle, un perpétuel périr qui est en même temps l'Être pur, un faisceau de minuscules, d'uniques particuliers dans lequel, par un indicible et pourtant incontestable (*self-evident*) paradoxe, il faut voir la source divine de toute l'existence<sup>104</sup>.

« Si les portes de la perception étaient nettoyées (*cleansed*), écrit Blake (dont s'inspire le titre de l'essai de Huxley), chaque chose apparaîtrait à l'homme telle qu'elle est : infinie<sup>105</sup>. » La vision psychédélique de Huxley rejoint ici la vision poético-mystique de Blake. Mais le poète arrive encore mieux à donner voix à cette révélation paradoxale : « Voir un Monde dans un grain de sable / Un Paradis dans une fleur des champs / Tenir l'Infini dans la paume de votre main / L'Éternité dans une heure...<sup>106</sup> ». Nous touchons ici au paradoxe central de la mystique, à savoir, comme je l'indiquais plus haut, l'idée selon laquelle le fini se confond avec l'Infini, le temporel avec l'Éternel, le contingent avec l'Absolu — que chaque point de l'étant coïncide avec le centre de l'Être, telle la sphère infinie de Pascal<sup>107</sup>.

Ce qu'il importe de voir ici est que les témoignages mystiques ne disent pas *n'importe quoi* — ce à quoi l'on s'attendrait si la mystique n'était qu'un pur irrationalisme —, mais au contraire, ils paraissent converger vers une même idée centrale, cohérente quoique paradoxale (en ce qu'elle affirme l'identité de deux contraires), ou plutôt cohérente *en tant que paradoxale*. Si bien que Stace a pu y voir, à bon droit, l'une des marques les plus distinctives de l'expérience mystique, ou plutôt du *discours* mystique comme tel<sup>108</sup>. Celui-ci se caractérise en effet non par un total illo-

104. *The Doors...*, p. 17-18.

105. « The Marriage of Heaven and Hell », dans *The Complete Poems*, Londres, Penguin Books, 2004, p. 188.

106. « Auguries of Innocence », dans *The Complete Poems*, p. 506.

107. La Nature est une « sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part » (*Pensées*, fr. 185, p. 154).

108. Voir *supra*, n. 17.

gisme, mais au contraire par une sorte de « logique de l'a-logique », pour reprendre la très juste expression de Bitbol<sup>109</sup>. Le *ou mallon* pyrrhonien (« pas plus tel que non tel »), dont je me réclamaï dans *PMV*, de même que le tétralemm de Nāgārjuna (« cela est ; cela n'est pas ; cela est et n'est pas ; ni cela est, ni cela n'est pas »), exhibent clairement cette logique paradoxale (mais pensons aussi à la *coincidentia oppositorum* de Nicolas de Cues, ou encore à l'unité des contraires chez Héraclite<sup>110</sup>). Derrière tous ces procédés linguistiques déroutants gît une même intention, bien décrite par Bitbol :

Pour Nāgārjuna, l'arasement systématique de toutes les « évidences du sens commun », et de toutes les tentatives d'élaborer des images rationnelles du monde, n'était pas qu'un exercice de rigueur logique, ou même qu'une méthode puissante pour épurer les connaissances. Il devait avant tout servir de propédeutique pour une prise de conscience fulgurante de ce qu'est véritablement le monde quand on sait le voir « tel quel », dans le dévoilement qui résulte de la chute des surimpositions conceptuelles, dans la nudité de sa manifestation immédiate<sup>111</sup>.

Loin donc de sacrifier la raison sur l'autel du dogme (= fidéisme), comme l'asserte mon critique<sup>112</sup>, la pensée mystique semble plutôt sursumer la logique binaire qui caractérise la raison discursive au profit d'une « logique de l'a-logique » visant à libérer une vision immédiate de la réalité comme telle<sup>113</sup>. Elle n'invalide pas la raison discursive *en son domaine propre*, mais vient plutôt en circonscrire la portée, au regard justement de cette vision qui l'excède.

La révélation mystique ne vient de ce fait que compléter le jugement critique que la raison discursive est à même de poser sur elle-même, lorsqu'elle en vient à reconnaître ses propres limites. Ce geste d'autocritique a connu maintes variantes depuis l'Antiquité, mais l'une des voies les plus sûres consiste à montrer que l'Être est

109. Voir son « Introduction » à *Mettre fin...*, § 2. Sur le fonctionnement général et les « règles » implicites du langage mystique, on se rapportera à l'étude classique de M.A. SELLS, *Mystical Languages of Unsayi*g, Chicago, The University of Chicago Press, 1994 ; cf. J.-L. MARION, *De surcroît* [2001], Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2015, chap. VI. Je vois d'ailleurs une logique similaire à l'œuvre dans tout le courant de la phénoménologie : voir P.S. BLOUIN, « Dire l'indicible : le paradoxe vital de la phénoménologie », à paraître.

110. Sur le dépassement chez Héraclite de la logique binaire en vue de libérer la « conscience de l'énigme », voir M. CONCHE, *Présence de la Nature*, p. 23. Qu'est-ce qu'une énigme ? Conche rappelle la définition d'Aristote (*Poétique*, 1458a26-27) : « L'essence de l'énigme est de joindre ensemble des termes inconciliables, tout en disant ce qui est » (*ibid.*). Le réel étant en soi énigmatique, comme nous venons de le voir, le langage le plus en mesure de rendre justice au réel sera donc un langage en rupture « aussi bien avec le langage commun, celui des opinions, qu'avec le langage d'entendement, celui des idées claires et distinctes », car ces formes de langage « refusent de joindre ensemble des termes incompatibles » (*ibid.*). Pour être à la mesure du réel, la pensée doit donc s'élever par-delà la raison discursive, qui abhorre les paradoxes, tout en laissant « ce qu'il y a à penser s'exposer dans sa vérité » (*ibid.*, p. 45).

111. « Introduction », p. 33.

112. *PVA*, p. 471-472.

113. Cela vaut, soit dit en passant, non seulement contre l'objection de fidéisme de mon critique, mais aussi contre toute tentative d'appropriation fidéiste de la mystique. À rebours des tentatives, récentes comme anciennes, de mettre la mystique au service de la théologie révélée (dont le *credo quia absurdum* de Tertulien constitue le mot d'ordre), il faut plutôt insister sur leur radicale incompatibilité. La mystique est l'antithèse du dogme, son élément étant l'intuition immédiate et non la croyance aveugle.

indéfinissable. Pascal, s'inspirant de Montaigne<sup>114</sup>, nous en donne un bel exemple : « On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition<sup>115</sup>. » Toute définition de l'Être est donc circulaire. On arrive à la même conclusion par un autre chemin, celui qu'emprunte par exemple le sceptique Francisco Sanchez (1550-1623)<sup>116</sup> : puisque l'Être est le concept le plus universel, le genre suprême<sup>117</sup> sous lequel se rangent toutes les « ontologies régionales » (pour parler comme Husserl), il ne se laisse donc pas subsumer à son tour sous un genre plus élevé. En outre, il ne se différencie d'aucune autre espèce, étant « unique en son genre ». Il s'ensuit que le concept d'Être est nécessairement indéfinissable, car il fait doublement exception à la logique classique de la définition (*definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*). C'est dire, en somme, que l'entièreté de la pensée conceptuelle repose sur un concept indéfinissable, ou plutôt, à proprement parler, sur un *non-concept*, car il n'est pas de concept sans définition. En ce sens, on peut dire avec Nicolas de Cues que « dans tout concept, c'est l'Inconceptualisable qui est conceptualisé<sup>118</sup> ».

Ce n'est là qu'une façon parmi d'autres, disais-je, pour la raison discursive d'arriver à reconnaître ses propres limites<sup>119</sup>. Or, rien n'oblige à la pensée de s'arrêter à cette étape sceptique ou criticiste de son parcours, de s'en tenir exclusivement, autrement dit, aux ressources de l'intelligence discursive : si elle ne peut *définir* ou *comprendre* l'Être, elle peut néanmoins tenter de *l'expérimenter* directement, sans l'intermédiaire du concept. Les formules paradoxales de la mystique, dont le poème de Blake nous offre un puissant exemple, ne sont qu'autant de manières d'activer chez l'interlocuteur cette même vérité intuitive ou supra-conceptuelle<sup>120</sup>. Mais peut-

114. Voir le XIV<sup>e</sup> *Opuscule*, 2<sup>e</sup> partie (dans PASCAL, *Pensées et Opuscules*, éd. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1912, p. 154) : « Qui sait même ce que c'est qu'être, qu'il est impossible de définir, puisqu'il n'y a rien de plus général, qu'il faudrait, pour l'expliquer, se servir d'abord de ce mot-là même, en disant : C'est, etc.... » Pascal rapporte ce raisonnement à l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne, dont il résume et loue la démarche générale.

115. *De l'esprit géométrique*, dans *Pensées et Opuscules*, p. 169.

116. Voir *Il n'est science de rien (Quod Nihil Scitur)*, trad. fr. A. Comparot, Paris, Klincksieck, 1984, p. 25.

117. ARISTOTE, et THOMAS D'AQUIN à sa suite, vont plutôt jusqu'à nier que l'Être soit un genre : voir respectivement *Métaphysique*, 998b21-28, et *Summa Contra Gentiles*, I, 25, 6.

118. *La Sagesse selon l'Idiot*, II, 29, cité dans J. GREISCH, *Du « non-autre » au « tout autre »*, Paris, PUF (coll. « Collection de métaphysique Chaire Étienne Gilson »), 2012, p. 61.

119. En guise de comparaison aux procédés déroutants de Nāgārjuna, BITBOL identifie quatre instances « d'assignations de bornes au pouvoir de la raison » propres à la tradition occidentale : 1) la théologie négative, 2) la dialectique transcendantale de Kant, 3) la phénoménologie et 4) la pensée de Wittgenstein (« Introduction », dans NĀGĀRJUNA, *Mettre fin aux controverses [Vigrahavyāvartanī]*, trad. fr. M. Bitbol, Paris, Cerf [coll. « Sagesse d'Asie »], 2023, p. 55 sq.). À cette liste j'ajouterais le cas de Pyrrhon d'Élis, que j'ai examiné dans *PMV* (chap. I), et dont la méthode ressemble à s'y méprendre à celle de Nāgārjuna (j'y reviendrai à l'instant). Cf. dans le même sens les belles lignes de mon critique sur l'incompréhensibilité de l'Être « au sens absolu » : *PVA*, p. 468-469.

120. On pourrait mobiliser ici le concept de « phénomène saturé » de Marion (à savoir un phénomène dont le contenu intuitif excède à jamais le concept), mais avec une exception cruciale : *ce qui* sature, dans la révélation mystique telle que je la conçois, n'est rien d'autre que l'Être lui-même, et non Dieu pensé comme indépendant de l'Être. Le divorce qu'opère Marion, dans la lignée de Heidegger et Lévinas, entre le divin

on cerner encore de plus près cette distinction cardinale, entre vérité conceptuelle et vérité supra-conceptuelle, et surtout le rapport qui les relie ?

Voici une rose : il est certes vrai que, *sous un certain rapport*, cette rose qui se tient là devant moi est bel et bien une « rose », soit une « fleur du rosier, de la famille des Rosacées, généralement odoriférante, etc. » (CNRTL). Mais si je considère la rose à nouveau, cette fois non sous le rapport de *ce qu'elle est (essentia)*, mais du *fait qu'elle soit (existentia)*, la rose ne se donne plus dès lors comme *une* rose, comme un « token » d'une quelconque espèce ; elle (m')apparaît plutôt en son irréductible singularité, « fleuri[ssant] parce qu'elle fleurit » (Silesius), ne signifiant rien d'autre qu'elle-même (Huxley). Ainsi, lorsque le mystique énonce avec Silesius que la rose est « sans pourquoi », il ne cherche pas tant à nier ses *vérités d'essence* qu'à nous ouvrir à sa *vérité d'existence*, qu'aucune vérité d'essence ne saurait capturer<sup>121</sup>. Il faut se libérer de tout *voir-comme* afin de libérer le simple *voir* de la rose telle qu'elle est en elle-même — mieux, *en tant qu'elle est*. Sous cette lumière, la rose n'apparaît plus comme rose mais comme *surgeon* de l'Être lui-même. Participant intégralement de son Mystère, elle se révèle aussi indéfinissable que lui<sup>122</sup>.

En somme, les vérités essentielles ne sont pas *fausses* mais *relatives* (à nos concepts, qui sont autant de *voir-comme*), tandis que la vérité existentielle est absolue (correspondant à un unique *voir-que*). Une vérité conceptuelle ne nous donne toujours qu'une vue partielle sur ce qui se tient pourtant là dans son intégralité. Le concept prélève sur la chose même tel ou tel de ses aspects innombrables, au préjudice donc de tous les autres. Il ne met en lumière qu'en jetant de l'ombre. Or la vérité existentielle de la chose même — et à plus forte raison du « fait intégral de l'apparaître<sup>123</sup> » — *incarne* immédiatement l'infinité de ses aspects, et ne se réduit donc à aucun d'entre eux. C'est pourquoi elle transcende la pensée conceptuelle : ne disant rien, elle dit tout. Le langage paradoxal ou métaphorique des mystiques n'a pour but que de recouvrer la contrée de cette vérité originaire. En déjouant tous les *voir-comme*, il libère un espace pour qu'« apparaisse l'apparaître même<sup>124</sup> ».

---

et l'Être me paraît contraire à l'esprit de la mystique. Voir la critique de M. VILLELA-PETIT : « Heidegger est-il "idolâtre" ? », dans R. KEARNEY et J.S. O'LEARY, éd., *Heidegger et la question de Dieu* [1980], Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2009, p. 95-121. Je reviens sur cet enjeu dans P.S. BLOUIN, « Ni Dieu ni le Hasard... ».

121. Sur cette distinction entre vérité d'essence et vérité d'existence, voir M. BITBOL, « Introduction », p. 42 (où celui-ci renvoie à HEIDEGGER, *Nietzsche II* [1961], trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 322 sq.). Cf. du même auteur *La conscience...*, p. 152.

122. La raison, encore une fois, le reconnaît, car elle voit bien que l'unique n'admet pas de définition (*indivuum est ineffabile*). Ce qui vaut pour le genre suprême vaut donc tout autant pour l'individu singulier, le premier étant « unique en son genre », le second « unique en son espèce », pour ainsi dire. Le singulier rejoint ici l'Universel, et se fond en lui.

123. M. BITBOL, *La conscience...*, p. 10. Cf. « Introduction », p. 75.

124. *Ibid.*, p. 126.

#### IV. PEUT-ON VIVRE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE ?

Mais que pouvons-nous bien *faire* de cette vérité indicible ? Une telle vision n'est-elle pas censée s'obtenir, justement, à la suite d'une « suspension du dire et du faire<sup>125</sup> » ? À supposer qu'elle soit possible, l'expérience mystique est-elle vraiment praticable ? Peut-on vraiment se passer au quotidien de l'usage de la raison discursive ?

[Une deuxième contradiction pragmatique] concerne précisément l'indispensabilité pour nous, animaux rationnels, de l'intelligence discursive dans notre effort pour survivre et bien vivre. Plus précisément, elle met en cause l'« indifférence » pyrrhonienne, que l'A. semble embrasser jusque dans ses conséquences les plus troublantes. « [L]es résultats n'ont plus d'importance pour la pensée qui éprouve le monde dans son surgissement inconditionné<sup>126</sup> », écrit-il. Chacun devrait donc remettre sa vie « entre les mains du destin, dans une sorte d'acte de détachement ou de foi<sup>127</sup> ». C'est dire que la mort ou la survie d'un proche, la maladie ou la santé d'un enfant, la victoire ou la défaite du fascisme, etc. doivent être des « résultats » ou des états de choses équivalents aux yeux du sage. Ici comme ailleurs, la condition de l'*amor fati* est la négation totale du libre choix et de la responsabilité qui lui est consubstantielle. Dans la vie courante, pareille attitude est ou bien abjecte, ou bien un faux-semblant, une forme aiguë de « mauvaise conscience » (Sartre). Qui vit doit résoudre des problèmes de toute sorte [...] Or, de l'indifférence abyssale de Pyrrhon ne saurait procéder aucune solution aux innombrables dilemmes qui jalonnent nos vies, aucune règle de coexistence ou de respect mutuel — bref, aucune norme pertinente dans le contexte de la vie mondaine<sup>128</sup>.

Entre la contemplation mystique et la raison publique, insiste St-Laurent, il faut choisir. Et si le salut ne s'obtient qu'au mépris de nos devoirs naturels, alors vaut mieux faire le choix de la dérélition.

Ma première réplique à cette deuxième objection consiste à faire remarquer à nouveau que mon critique durcit exagérément la tension entre l'attitude mystique et l'attitude ordinaire, de manière à produire un faux dilemme. C'est que St-Laurent confond une thèse sur la portée limitée de l'intelligence discursive avec une « révocation effective<sup>129</sup> » de cette intelligence. Or, au risque de me répéter, rien n'indique que le mystique doive sacrifier sa raison. Au contraire, il peut très bien s'en prévaloir sans que cela ne porte atteinte à la vérité mystique qu'il contemple par ailleurs. Le mystique peut très bien étudier la botanique de la rose, cultiver un jardin de roses, vendre des roses au marché, etc., *sachant pertinemment tout ce temps qu'il n'y a pas là, au fond, de « roses »* — la vérité d'existence de la rose étant à ses yeux plus fondamentale que ses vérités d'essence, et irréductible à celles-ci. Ces deux types de vé-

125. M. BITBOL, *Maintenant la finitude*, p. 308, cité par ST-LAURENT, *PVA*, p. 453.

126. *PMV*, p. 352.

127. *Ibid.*, p. 351.

128. *Ibid.*, p. 463-464.

129. *PVA*, p. 466.

rité opérant sur deux plans bien distincts, il n'y a pas tant incompatibilité entre les deux qu'incommensurabilité<sup>130</sup>.

Mais ce n'est là que la réponse courte, qui n'adresse pas le cœur de l'objection de mon critique. À quoi peut bien ressembler une existence humaine qui chercherait à s'arrimer sur l'ainsité des choses ? Si, justement, la vérité d'existence est incommensurable avec les vérités d'essence, et que ces dernières sont pourtant nécessaires à la vie courante, n'est-ce pas admettre que la vision mystique doive demeurer sans conséquence sur celle-ci ? En quoi l'intuition mystique peut-elle nous aiguiller dans notre vie quotidienne ?

En un sens, cette tension — entre la *vita activa* et la *vita contemplativa* — remonte jusqu'aux origines de la philosophie, et on ne saurait l'écarter comme simplement factice. De même que la vérité ineffable de l'expérience mystique se traduit mal dans le discours raisonné de la philosophie, la vie de *détachement* à laquelle cette expérience nous convie n'est pas aisément conciliable avec la vie d'*engagement* à laquelle la vie sociale nous oblige. Jean-Pierre Vernant y voyait le lot inéluctable de la philosophie, en tant qu'elle est née du désir paradoxal de « porte[r] le mystère sur la place publique<sup>131</sup> ». Comment résoudre cette ambiguïté ? Peut-on trouver, ici aussi, une façon de sursumer ces deux tendances apparemment antagonistes ?

Remarquons d'abord que ce dilemme n'en est un que pour ceux qui tiennent à l'importance de la vie contemplative. Il est de plus en plus clair à l'époque moderne que nous pouvons nous passer d'un tel mode d'être — bien que cela se ferait sans doute au détriment de notre propre épanouissement, voire de notre humanité comme telle, comme l'ont souligné à bon droit nombreux critiques de la modernité dans le sillage des Romantiques<sup>132</sup>. Mais ce qui importe surtout de noter pour nos fins est que ce dilemme ne semble jamais en avoir été un non plus pour les contemplatifs eux-mêmes, dont les vies sont souvent grosses d'œuvres spirituelles de toutes sortes — littéraires, caritatives, voire politiques (pensons à Gandhi, notamment). Contemplant l'unité indifférenciée à la source de toutes choses, le mystique, curieusement, ne tombe pas dans une sorte d'état léthargique, se trouvant soudainement incapable d'agir dans le monde de la multiplicité ; au contraire, il se voit plutôt mû par cette intuition jusqu'à « l'amener à l'expression d'elle-même » (Husserl), par un moyen ou un autre, souvent dans l'intention d'en faire bénéficier autrui. L'intuition mystique cherche spontanément à rayonner dans le monde. Comment se fait-il ? Comment se fait-il que le Bouddha, selon la légende, ayant atteint l'éveil sous l'arbre de la Bodhi, plutôt que d'attendre patiemment la délivrance finale au moment de la mort, se soit résolu à faire profiter l'humanité de sa sagesse ? Comment se fait-il que tant de mystiques, s'étant engloutis dans l'Indicible, aient néanmoins ressenti le besoin de *dire*

130. Voir encore une fois M. BITBOL, « Introduction », p. 64, où il est question de la distinction nāgārjunienne entre « vérité conventionnelle » et « vérité de sens ultime ». Voir aussi W. STACE, *Mysticism and Philosophy*, p. 265 et 283.

131. *Les origines de la pensée grecque* [1962], Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2013, p. 66.

132. Voir H. ROSA, *Résonance. Pour une sociologie de la relation au monde*, trad. fr. S. Zilberfarb et S. Raquillet, Paris, La Découverte, 2021.

leur expérience, de la communiquer à l'oral ou à l'écrit ? Pourquoi cette tentative désespérée d'exprimer l'Inexprimable, de le partager avec et pour autrui, plutôt que de « taire ce dont on ne peut parler » (Wittgenstein), et tout garder pour soi ? C'est que, de toute évidence, l'unité indifférenciée qu'ils contemplent ne laisse pas pour autant... indifférent ! Elle convie, au contraire, à une forme d'existence bien particulière, soit une existence tout aiguillée par l'amour (ἀγάπη, *karunā*)<sup>133</sup>. C'est cette forme d'existence, à laquelle nous ouvre l'expérience mystique, qui résout concrètement la tension entre action et contemplation, et qui explique pourquoi du point de vue mystique il n'y a là qu'un faux dilemme.

Cela ne peut paraître aux yeux de l'intelligence, encore une fois, que comme une contradiction pragmatique résultant d'un « mixte confus ». L'intelligence est incapable de déterminer par elle-même quelle sorte de rapport il pourrait bien y avoir entre l'Absolu et un quelconque état d'âme ou une quelconque manière d'exister. Et pourtant, il est indéniable que les mystiques témoignent dans leurs gestes comme dans leurs discours de quelque chose comme une éthique de l'amour, où le bien s'accomplit non par devoir, mais par une sorte de « spontanéité joyeuse<sup>134</sup> ». D'un point de vue strictement psychologique, ce lien entre l'amour et l'expérience mystique

133. « Ce peut être pris comme un fait que l'amour et la compassion sont des sentiments qui font partie, ou sont des accompagnements nécessaires et immédiats, de l'expérience mystique ; et que de cette source l'amour peut jaillir dans le cœur des hommes et ainsi venir à gouverner leurs actions » (W. STACE, *Mysticism and Philosophy*, p. 327).

134. A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF (coll. « Perspectives »), 1995, p. 292. Concernant cette « spontanéité », lorsque j'affirmais dans *PMV* que pour le sage ou le mystique, les « résultats » n'ont plus d'importance, je ne voulais pas dire qu'à ses yeux toutes les actions sont également bonnes ou se valent. Au contraire de ce qu'affirme mon critique à la suite de Slavoj Žižek (*PVA*, p. 463 et n. 56), l'expérience mystique n'est justement pas une sorte de technique mentale éthiquement neutre pouvant être mise au service de n'importe quelle entreprise, soit-elle commerciale ou militaire (comme y insistait d'ailleurs Brian VICTORIA, lui-même un moine bouddhiste, dans *Zen at War* [New York, Rowman & Littlefield, 2006, notamment chap. 12], contrairement à ce que suggère St-Laurent dans cette même note). Je voulais plutôt dire que le sage, agissant par amour, agit sans savoir ce qu'il fera à l'avance, sans escompter les résultats, de même que la rose « fleurit parce qu'elle fleurit », « sans pourquoi ». L'amour étant une force essentiellement créatrice au sens de Bergson, on ne saurait formuler par avance les conditions ou exigences de la vie bonne en fonction de l'amour. C'est là le sens du fameux *dilige et quod vis fac* d'AUGUSTIN (*Commentaire de la première épître de Jean*, VII, 8) (cf. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, aph. 153, trad. fr. C. Hein, Paris, Gallimard [coll. « Folio/Essais »], 1971, p. 92 : « Ce qui est fait par amour s'accomplit toujours par-delà bien et mal » ; cf. aussi A. COMTE-SPONVILLE [*Petit traité...*, p. 367], qui rappelle à la suite d'Anders Nygren que l'ἀγάπη chrétienne est « un amour spontané et gratuit, sans motif, sans intérêt, et même sans justification »). Une telle éthique est donc aux antipodes non de la raison comme telle, mais de toute éthique qui prétend pouvoir s'ancrer *strictement* dans les préceptes de la raison. Cela vise au premier chef la déontologie kantienne, comme l'a souligné STACE (*Mysticism and Philosophy*, p. 326-327), mais aussi l'ensemble des éthiques conséquentialistes, dans la mesure où elles élèvent aussi une prétention à déterminer le bien par la raison *ante factum*. Au contraire de ces approches rationalistes, l'éthique mystique de l'amour se rapproche plutôt des éthiques de la vertu, où une place essentielle est accordée à l'intelligence située ou en contexte. Mais au contraire de ces dernières, la première affirme que le bon discernement ou la prudence (φρόνησις), et plus généralement l'exercice des vertus comme tel, ne sont pas encore suffisants pour produire l'action inconditionnellement bonne, bonne à tous égards. Seul l'amour remplit cette condition. Sans l'amour, que saurions-nous du Bien ? « Nous n'avons besoin de morale que faute d'amour », dit bien COMTE-SPONVILLE (*Petit traité...*, p. 294 et 297) ; et c'est pourquoi la morale et les vertus sont tant nécessaires, car l'amour fait si souvent défaut. Or « cela même qui les rend nécessaires interdit de les croire suffisantes » (*ibid.*, p. 385). Sur tout cela, cf. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion*, p. 158-161 et 189-192.

s'explique assez bien : l'amour suppose une certaine rupture de la « coquille de l'ego<sup>135</sup> », affaiblissant ainsi la distinction je-tu, comme le symbolise mémorablement le mythe de l'Androgyne dans le *Banquet* de Platon. Il y a donc continuité entre l'amour ordinaire et l'union mystique, en ce que tous deux impliquent une forme d'ex-tase au sens littéral d'une sortie de soi, partielle ou totale<sup>136</sup>. Par ailleurs, cette fragilisation de l'ego s'observe d'une autre manière : l'amour est une force qui soulève et qui transporte ; sous son influence, on *se sent mû* plutôt que l'on se meut. Et, du moins lorsque cet amour n'est pas strictement érotique (φιλία, ἀγάπη), il s'agit d'une force qui meut en vue du bien d'autrui. Mais l'amour mystique, par contraste avec l'amour ordinaire, est plus qu'un lien qui nous unit à autrui : *c'est une force qui émane à partir du Bien en vue du Bien*. Comme le dit sublimement le Pseudo-Denys :

En cela l'Amour divin se montre, de manière singulière, sans fin ni principe, comme un cercle perpétuel qui, à cause du Bien, à partir du Bien, dans le Bien et vers le Bien, parcourt une orbite impeccable ; et dans le même et selon le même, il ne cesse de procéder, de demeurer et de revenir au même point<sup>137</sup>.

À travers l'expérience mystique, l'amour humain s'universalise et s'absolutise en ce qu'il s'ancre dorénavant dans l'Un comme tel. Un tel ancrage n'est possible que parce que l'expérience mystique ne révèle pas l'Un comme axiologiquement neutre (et dès lors comme pragmatiquement irrelevant), mais à la fois comme Source et comme Objet ultime d'amour. Métaphysiquement, cette révélation s'énonce par le principe (néo)platonicien de l'identité de l'Un et du Bien<sup>138</sup>. C'est pourquoi l'explication psychologique du lien entre l'amour et l'expérience mystique ne saurait suffire. Il nous faut plutôt ici une explication d'ordre métaphysique. Or, je m'accorde ici avec mon critique pour dire que cette *thèse* de l'identité de l'Un et du Bien ne saurait se démontrer par la simple raison<sup>139</sup>, en dépit de l'héritage considérable de la tradition platonico-chrétienne, c'est-à-dire de la quasi-totalité de la tradition métaphysique antico-médiévale (l'exception notable étant Épicure). Non, son ancrage est plutôt d'ordre phénoménologique : seule l'*expérience* mystique est en mesure d'attester de la véracité de cette thèse. Ou plutôt, cette thèse se comprend mieux comme la tentative d'articuler le sens de cette expérience *postfactum*. On touche ici au nœud de notre désaccord. Encore une fois, on ne voit pas du tout, d'un point de vue purement intellectuel, pourquoi l'Absolu serait plutôt « Bien » ou « Amour » que « Mal » ou « Haine », car l'Absolu transcende par principe toute qualification, *a fortiori* toute qualification admettant un terme contraire, puisque l'Absolu *comprend* en effet tous les contraires. Pourtant, la phénoménologie de l'expérience mystique montre que c'est ainsi que l'Un se révèle positivement à quiconque en fait l'expérience. Or, pour

135. D'après SUZUKI, grâce à « l'éveil de l'amour », qui se produit normalement à l'adolescence et occasionne une rupture partielle de l'ego, « nous avons un bref aperçu de l'infini » (*Essais*..., p. 16).

136. Voir PLOTIN, *Ennéades*, VI, 9, 11, 23.

137. *Les noms divins*, IV, 14, trad. fr. Y. De Andia, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes »), 2016, p. 481.

138. Sur l'histoire et les raisons de cette identité, voir l'article magistral de C. STEELE, « L'Un et le Bien : les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 73, 1 (1989), p. 69-85.

139. Voir l'excellent article de G. ST-LAURENT, « Une théologie naturelle est-elle encore possible ? Essai sur la philosophie de la religion de Charles Taylor », *Laval théologique et philosophique*, 80, 1 (2024), p. 93-120.

quiconque n'a pas fait une telle expérience, un simple témoignage, voire un ensemble de témoignages concordants, devraient-ils emporter l'assentiment ? Le dialogue entre la simple raison et la mystique est-il voué à échouer sur cette question décisive ?

Ici, il me semble qu'il faille retenir la conclusion de James<sup>140</sup> : bien que les expériences mystiques aient une valeur irrécusable pour les sujets de ces expériences (car elles ont le même caractère phénoménologique que la perception directe d'un état de fait, et on ne nierait la véracité de la perception mystique qu'à nier la véracité de la perception en général<sup>141</sup>), elles n'ont cependant aucune autorité sur ceux qui n'ont pas fait de telles expériences. Elles établissent cependant une certaine « présomption », d'après James, et vont même jusqu'à « renverser absolument la prétention des états non mystiques d'être les seuls et ultimes dictateurs de ce que l'on peut croire ». « Cela doit toujours rester une question ouverte, poursuit-il, de savoir si les états mystiques ne seraient pas possiblement [des] points de vue supérieurs, des fenêtres à travers lesquelles l'esprit (*mind*) peut apercevoir un monde plus extensif et inclusif<sup>142</sup>. » On peut ajouter à cela que la force de cette présomption ne provient pas seulement du consensus mystique (qui ne vaut rien de plus qu'un appel à la majorité, comme le remarque James), mais de l'expérience commune elle-même, dans la mesure où elle atteste de quelque chose comme ce que Hartmut Rosa appelle la « résonance ». Ces expériences ordinaires de résonance, comme le note Charles Taylor dans son dernier ouvrage<sup>143</sup>, s'inscrivent sous le signe de la « joie », dont le sens phénoménologique est celui d'une plus grande ouverture à ce qui est, voire d'une réconciliation avec ce qui est, nourrissant ainsi un besoin humain essentiel, par contraste avec le simple plaisir, qui nous « cantonne (*enfold*) encore plus en nous-mêmes<sup>144</sup> » et n'arrive jamais à nous assouvir pour cette raison même. Or, entre l'expérience ordinaire de résonance et l'expérience extraordinaire de la mystique, il y a continuité plutôt que discontinuité. Rosa montre en effet que la résonance revêt une dimension « verticale », « au sens où ce qui nous "fait face" y est éprouvé comme une totalité dépassant l'individu<sup>145</sup>. » Dans un chapitre remarquable, Rosa développe en détail ce point :

*Quelque chose est là, quelque chose est présent* : telle est, nous l'avons vu avec Maurice Merleau-Ponty, la forme fondamentale de toute relation au monde. C'est la forme originelle de toute perception et de toute conscience, à partir desquelles se constituent et se distinguent le sujet et l'objet, les êtres humains, les choses et les actions. C'est la forme première de l'existence. La religion peut se comprendre dès lors comme l'idée — concrétisée en rites et en pratiques, en chants et en récits, en édifices et en œuvres d'art — selon laquelle ce *quelque chose* est une chose qui nous répond, qui nous accueille — et nous comprend. *Dieu*, au fond, ne serait autre que la représentation mentale d'un *monde qui ré-*

140. Voir *Varieties...*, p. 460-468.

141. *Ibid.*, p. 461-462.

142. *Ibid.*, p. 465.

143. *Cosmic Connections. Poetry in the Age of Disenchantment*, Cambridge, Belknap Press, 2024, p. 90-91.

144. *Ibid.*, p. 91. Notons que la « joie » fonctionne ici plutôt comme un mode de perception, comme une intuition, que comme un simple sentiment. Cf. S. WEIL : « le seul organe de contact avec l'existence est l'acceptation, l'amour » ; « la joie et le sentiment de réalité sont identiques » (*La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947, p. 76).

145. *Résonance*, p. 67.

*pond* [...] Dans cette perspective, la religion devient de fait une relation (en latin *religare* signifie relier) ou, plus précisément, une forme spécifique de relation qui, à travers les catégories de l'*amour* et du *sens*, fournit l'assurance que la forme élémentaire de l'existence est une relation de résonance et non d'aliénation<sup>146</sup>.

En ce sens, l'expérience mystique n'est que l'exaucement de cette promesse que recèle implicitement toute expérience de résonance en sa dimension verticale. Cela veut dire qu'ou bien la « présomption » de James s'avère exacte, ou bien il faut renoncer à l'une des dimensions constitutives de la vie bonne ou réussie.

Mais ne peut-on pas, à bien y regarder, faire un pas de plus ici, et tenter de renforcer cette simple « présomption » en *hypothèse la plus vraisemblable* ? Il me semble que oui, en faisant valoir ici un argument (ou double argument) de nature transcendante<sup>147</sup> : de quelle nature la réalité doit-elle être pour qu'il soit possible d'entrer en résonance avec elle, et pour qu'une telle expérience de résonance soit, de surcroît, nécessaire à notre plein épanouissement en tant qu'êtres humains ? Si l'on reconnaît tous en la nature une source essentielle d'épanouissement, un aliment nécessaire pour rassasier notre faim existentielle de sens, qu'est-ce que cela nous dit de la nature comme telle ?

D'une part, il est peu plausible que notre besoin commun de connexion avec la nature, ni l'expérience de connexion comme telle, soient illusoire, de simples projections anthropomorphiques. Car il n'est pas de besoin vital (de « désir naturel » dirait Thomas d'Aquin), qui soit sans objet réel, et qui soit donc contraint de se nourrir d'illusions. Si cela est évidemment vrai de la faim du corps, pourquoi cela ne serait-il pas tout aussi vrai de la faim de l'esprit<sup>148</sup> ? D'autre part, *il n'est pas possible d'entrer*

146. *Ibid.*, p. 400.

147. Bien que je m'inspire ici des travaux de Rosa et de Taylor, ceux-ci ne développent pas, à ma connaissance, cet argument. ROSA, dont la perspective est avant tout sociologique, écarte explicitement la question métaphysique comme irrelevante à son propos (*Résonance*, p. 262). Quant à Taylor, bien que sa perspective soit d'ordre métaphysique, il semble cependant renoncer aux implications les plus importantes de sa propre démarche, comme par excès de tolérance œcuménique. Dans son dernier ouvrage, celui-ci défend la nécessité d'établir une catégorie tierce de « significations humaines (*human meanings*) », à l'encontre de la dichotomie communément admise entre les significations d'ordre purement « ontologique » (ou objectif) et « psychologique » (ou subjectif). La proposition de TAYLOR concerne donc ce qu'il appelle l'« inter-espace » où se jouent des significations « universelles » mais qui n'existeraient pourtant pas si l'homme disparaissait du monde (voir *Cosmic Connections*, chap. 2, notamment p. 55). Il admet pourtant que la poésie romantique implique certains « engagements ontiques (*ontic commitments*) » (*ibid.*, p. 56 et 65), bien que ceux-ci doivent à ses yeux demeurer « indéterminés », « implicites », « partiels », voire « paradoxaux », bref de simples « esquisses » tâtonnantes incapables de se concrétiser en une théorie métaphysique claire et précise. Cette situation tient d'après Taylor au fait que les cadres métaphysiques communs de l'ère antico-médiévale se sont effondrés au tournant de la modernité, et que nous sommes dorénavant contraints à employer des « langages plus subtils » pour réactiver des intuitions de connexion cosmique (voir G. ST-LAURENT, « Charles Taylor et la "thèse des langages plus subtils" », *Les Cahiers d'Ithaque* [2016], p. 85-104). Mais cette proposition de Taylor me semble incapable de rendre compte du phénomène de connexion ou de résonance en tant que tel, car il maintient (en dépit des réserves de Taylor à cet égard) la distinction kantienne du phénoménal et du nouménal, et situe les significations humaines, même celles qui concernent l'« inter-espace », dans la première catégorie (voir *Cosmic Connections*, p. 57-58). Or, toute la force et l'intérêt du phénomène de résonance est précisément de faire éclater ce schème. C'est ce que je veux mettre en lumière ici.

148. Voir THOMAS, *Summa Contra Gentile*, 25 ; 44 ; 50 ; 51 ; 57 ; 62 ; et notamment 48 : « Il est impossible qu'un désir naturel soit vain : la nature ne fait rien en vain. Et ce désir naturel [sc. de félicité dernière] serait vain qui ne pourrait être satisfait ». Sur cet « argument du désir », bien que Thomas n'y soit pas men-

*en résonance avec quelque chose de totalement inerte.* La joie que nous ressentons dans la résonance est une joie prise à un certain état de fait, à quelque chose que nous percevons à même le réel. Et ce quelque chose, sans que nous puissions le définir tout à fait, a trait à la *présence* de la Nature. Taylor suggère à cet effet une expérience de pensée éclairante<sup>149</sup> : imaginons que, dans le futur, nous installions sur nos vaisseaux spatiaux des salles de détente dans lesquelles nous projeterions des images réalistes de paysages naturels. Cela serait-il suffisant pour étancher notre soif de résonance ? Évidemment pas : ce que nous désirerions vraiment, c'est d'y *être*. Nous nous ressourçons, comme le mot l'indique déjà, au contact d'une source *extrahumaine* de sens. Ce dont nous chercherions à nous échapper, dans ce scénario, c'est précisément du sentiment étouffant d'être prisonnier d'un monde complètement artificiel, fabriqué de toutes pièces par l'homme et ne nous reflétant ainsi que notre propre image. Le terme « résonance » de Rosa est d'ailleurs bien choisi : cela suppose une rencontre, une interaction, entre deux partis, telle une danse ou un dialogue<sup>150</sup>. Pour que la résonance soit possible, il faut donc que la nature soit telle qu'elle puisse répondre à notre appel de résonance. Mais après tout, est-il si surprenant qu'il nous soit possible d'entrer en résonance avec la nature, cette Force à l'origine de l'homme comme de toutes choses ? N'est-ce pas le contraire qui serait plutôt étonnant ?

En faisant appel à ces expériences ordinaires de résonance, nous rendons donc plausible à la fois la possibilité de l'union mystique, qui n'est que le *telos* de notre désir naturel d'unisson avec ce qui est, ainsi que son « contenu » métaphysique, qui est l'identité de l'Un et du Bien. Car, comme je le suggérais plus haut, entre l'expérience commune de résonance et l'expérience rarissime d'union mystique, il y a continuité plutôt que césure. L'homme commun « pressent » déjà, à travers la résonance, ce que le mystique réalise pleinement. Tout cela, répétons-le, ne fait que renforcer la « présomption » en faveur de l'expérience mystique. Mais on ne la nie qu'au détriment du besoin qu'elle comble, l'une des conditions fondamentales de la vie bonne.

## V. LA « SCÈNE PRIMITIVE » DE LA MÉTAPHYSIQUE CLASSIQUE

Dans la section finale de sa critique, St-Laurent retrace les premiers jalons posés par la métaphysique occidentale, afin d'en dégager une leçon centrale : « Cette séquence consiste en la transition nécessaire de l'*être pur* qui, parce qu'indiscernable pour l'intelligence du *néant pur* ou d'une réalité indifférenciée, doit céder à une pensée du *devenir en son intelligibilité* : une ontologie de l'*eidōs*<sup>151</sup>. » Ce serait là le « seul véritable point de départ possible pour la philosophie<sup>152</sup> », dont le « découvreur

---

tionné, voir les pages magnifiques que Thomas DE KONINCK consacre à Dieu comme « premier aimable » : Aristote, *l'intelligence et Dieu*, p. 192 sq.

149. *Cosmic Connections*, p. 132 ; cf. p. 130.

150. Voir H. ROSA, *Résonance*, chap. 4, § 3. Cf. C. TAYLOR, *Cosmic Connections*, p. 50-51.

151. *PVA*, p. 469.

152. *Ibid.*

génial et indépassable demeure Platon<sup>153</sup> ». Ce serait surtout dans le *Sophiste* et le *Parménide*, d'après St-Laurent, que Platon accomplirait ce tournant, et ce commencement, décisifs. Plus précisément, ce geste

consiste à dépasser dialectiquement les thèses équivalentes de l'Un et du Multiple, pour entrer dans la sphère noétique de l'*Un multiple*, c'est-à-dire des formes intelligibles ou du « monde », comme totalité organisée et intelligible — le seul « lieu » où l'intelligence peut véritablement se déployer et nous permettre de penser et vivre mieux<sup>154</sup>.

Au regard, donc, de ce geste fondateur de Platon, on comprend mieux l'erreur de la pensée mystique, qui serait comme restée prise à l'étape parméniennienne de la métaphysique classique.

Au fond, [la pensée mystique] choisit de nier — quoique de manière implicite, à titre de conséquence involontaire — la différence ontologique entre l'Être et l'étant, dans la mesure même où il identifie l'Être au « monde de la vie » ou à l'« expérience sensible », dont la « temporalité » absolue ou l'« insubstantialité » paraît n'être en définitive qu'une manière de penser contradictoirement son indifférenciation et son intelligibilité<sup>155</sup>.

À cela je répondrai deux choses : premièrement, cette lecture historico-critique déforme le propos réel de la pensée mystique ; deuxièmement, elle succombe à cela même qu'elle dénonce.

En premier lieu, comme je l'ai déjà indiqué, il est faux que la pensée mystique s'arrête à la contemplation abyssale de l'Un indifférencié. Ce n'est là en vérité que l'un de ses deux moments essentiels. Comme je le notais déjà dans *PMV*<sup>156</sup>, la source de l'étonnement philosophique, qui devient chez le mystique objet de contemplation, n'est pas tant l'Un indifférencié lui-même que la tension productrice entre celui-ci et la diversité du monde sensible. En prenant un peu de recul, on s'aperçoit que cette tension constitue l'un des moteurs, sinon le moteur principal de la métaphysique occidentale, comme l'a montré Arthur Lovejoy, dans la mesure du moins où celle-ci consiste en une « série de notes de bas de page à Platon » (Whitehead). En effet, cette tension est au cœur du platonisme, qui comporte essentiellement deux « mouvements » à sens contraire : le premier, que l'on peut qualifier d'« ascendant », va du multiple vers l'Un, s'élevant progressivement des réalités temporelles vers leur Principe éternel — c'est la voie du *Banquet* ; or, arrivée à ce sommet contemplatif, la pensée ne s'arrête pas là, mais, se retournant vers le monde temporel, elle « redescend » de l'Un vers le multiple — c'est la voie du *Timée*. Ces deux mouvements se rejoignent et se concentrent paradoxalement dans l'Idée du Bien :

153. *Ibid.*, p. 468.

154. *Ibid.*

155. *Ibid.*, p. 470.

156. Voir *ibid.*, p. 335 : « le mystère de l'éclosion gratuite du monde et des choses ne se constate vraiment que par contraste avec la vacuité de l'Ouvert sur le fond duquel ils surgissent. C'est précisément ce contraste qui, en dernière analyse, est à la source de l'étonnement philosophique (θαυμάζειν). » St-Laurent note bien ce passage (*ibid.*, p. 470, n. 78), mais ne semble pas y voir un important contre-point aux analyses axées sur la vacuité (ou l'unité indifférenciée) de toutes choses que je menais dans le premier chapitre. Or c'est l'un des motifs importants qui me faisait adopter un point de vue plus heideggérien qu'husserlien dans le chapitre de conclusion (voir *PMV*, p. 354 sq.).

Ainsi Platon, faisant tacitement l'hypothèse cruciale que l'existence de nombreuses entités non éternelles, non suprasensibles et loin d'être parfaites, était intrinsèquement désirable, trouve dans son Absolu supramondain (*otherworldly*), dans l'Idée même du Bien, la raison pour laquelle cet Absolu ne peut exister seul. Le concept de Perfection Autosuffisante, par une audacieuse inversion logique, a été [...] converti en concept de Fécondité Auto-transcendante. L'Un intemporel et incorporel devient le fondement logique ainsi que la source dynamique de l'existence d'un univers temporel, matériel et extrêmement multiple et varié<sup>157</sup>.

Tous les étants désirent le Bien (*Banquet*), qui désire à son tour (non par manque, mais surabondance) tous les étants (*Timée*). On le voit, le passage cité plus haut du Pseudo-Denys, selon lequel l'amour divin décrit un mouvement circulaire, faisait écho à cette ambivalence de l'Idée du Bien chez Platon, qui doit se comprendre à la fois comme ἀρχή et comme τέλος. Cette ambivalence tient à ce que l'un des visages du Bien est son autosuffisance, sa perfection, sa complétude ; mais son autre visage est celui de sa générosité, son effusion créatrice, son amour gratuit, qui donne sans raison. Lovejoy y voyait le paradoxe central — et à ses yeux funeste<sup>158</sup> — de la métaphysique classique. Au contraire, Stace a bien vu que, quoiqu'il s'agisse effectivement d'un paradoxe, celui-ci est indépassable, car loin d'être la conséquence d'un présupposé erroné, il a trait à la chose même que le métaphysicien (ou le mystique) a en vue, c'est-à-dire la réalité elle-même<sup>159</sup>. Ce paradoxe, encore une fois, consiste en ce que l'Un *est* le multiple, l'Infini *est* le fini. De la perspective du Tout, la Cause et l'Effet ne font qu'un. De sorte que, lorsque St-Laurent cite avec admiration le passage suivant du *Sophiste*, il ne semble pas se douter que, loin d'effectuer un pas en retrait de la pensée mystique, Platon en énonce la réalisation centrale : « [F]aire sien, comme les enfants dans leurs souhaits, tout ce qui est immobile et tout ce qui se meut, et dire que l'être et le Tout est l'un et l'autre à la fois<sup>160</sup>. » Mais puisque l'intelligence ne peut « faire sienne » un paradoxe irréductible, ne pouvant ni le résoudre ni l'éviter, la seule alternative possible afin de l'appivoiser est de l'accueillir à cœur ouvert. C'est ainsi que toute l'entreprise de la métaphysique sert de propédeutique pour nous amener, à son point culminant, à faire le saut mystique.

En deuxième lieu, en se tournant *exclusivement* vers le domaine intelligible de l'étant, c'est St-Laurent, en vérité, qui nie la différence ontologique, faisant fi justement de l'un de ses termes constitutifs. Au contraire, la pensée mystique cherche à *penser ensemble* l'Un et le multiple, l'Être et l'étant. Le rapport qu'elle a en vue et qu'elle ne peut énoncer que paradoxalement en est un d'*identité-dans-la-différence*<sup>161</sup>.

157. *The Great Chain of Being*, Cambridge, HUP, 1933, p. 49.

158. « Mais l'histoire de l'idée de la Chaîne des êtres (*Chain of Being*) — dans la mesure où cette idée présuppose une intelligibilité complète du monde — est l'histoire d'un échec ; plus précisément, et plus justement, c'est le récit d'une expérience de pensée entreprise sur plusieurs siècles par plusieurs grands et moindres esprits, dont on peut maintenant voir qu'elle aura eu un résultat négatif instructif » (*ibid.*, p. 329), à savoir : de démontrer la fausseté du présupposé d'intelligibilité dernière du monde. Je partage l'avis de Lovejoy sur cette conclusion, or celle-ci me paraît probante non pas *en dépit* du paradoxe platonicien, mais *grâce* à lui.

159. Voir STACE, *Mysticism and Philosophy*, p. 212 sq.

160. 249b, cité in *PVA*, p. 469-470.

161. Voir STACE, *Mysticism and Philosophy*, p. 212 sq.

C'est que l'acte originaire de Création en est un, nécessairement, d'Autocréation<sup>162</sup>. L'Un engendre le multiple, qui n'est pas l'Un du fait de sa multiplicité, mais qui pourtant ne peut pas non plus s'en distinguer, dans la mesure où l'Un est (le) tout<sup>163</sup>. Je me rallie donc encore une fois tout entier derrière St-Laurent lorsqu'il s'exclame : « Et pourtant : *“eppur si muove”* ! Miracle des miracles : le monde est là, et non pas seulement l'Être [...]»<sup>164</sup> Je suis tout à fait d'accord, c'est là très exactement le « miracle des miracles ». Mais ce qui fait qu'il y a là justement un *miracle*, et non un fait susceptible d'explication, c'est qu'il y a entre ces deux termes non seulement une *différence* (« l'Être n'est rien d'étant »), mais *aussi* une *identité* : l'Être *est* l'étant. Cette vérité, aussi incontestable soit-elle, est pourtant parfaitement incompréhensible. Comment l'Un peut-il se démultiplier, *tout en préservant son unité* ? Comment l'Éternel peut-il se temporaliser, *tout en demeurant éternel* ? Comment l'Infini peut-il se finitiser, *tout en demeurant infini* ? Etc. Tout se passe ici comme si St-Laurent, ayant aperçu ce Mystère qui dépasse tout entendement, avait finalement choisi de s'en détourner pour se contenter d'apprécier le réel dans ce qu'il a d'intelligible :

Dès lors que l'on pense et que l'on agit, on ne peut en rester au constat muet de l'Être : on doit user de son intelligence, et admettre l'existence du monde et d'autrui, au sein de l'« attitude naturelle ». L'indifférenciation de l'Être n'est pas celle de l'étant, du monde social et naturel, sans quoi l'intelligence ne pourrait pas s'exercer. Cela invite à une nouvelle conversion du regard, indispensable pour « sauver les phénomènes » et seul véritable point de départ possible pour la philosophie : non plus en direction de l'Être lui-même, mais plutôt en direction de l'*eidos*, du « sens des choses » ou de l'ordre intelligible du monde [...]»<sup>165</sup>.

162. Terme qui me paraît préférable à celui d'autocausation (*causa sui*), dans la mesure où l'on se trouve justement ici sur un plan qui défie la loi de la causalité. Car, comme l'avait bien noté THOMAS (*Somme théologique*, quest. 2, art. 3, *secunda via*), la *causa sui* suppose que l'effet précède la cause, ce qui est impossible. Pourtant, l'Absolu ne laissant rien en dehors de lui, il est nécessaire que chaque chose créée fasse partie de la Source incréée — que celle-ci *se crée*, autrement dit, à travers l'acte même de création. Voir *infra*, n. 163.

163. Cf. CONCHE : « [...] l'infini ne peut consentir au fini aucune réalité indépendante de lui [...] L'infini englobe donc le fini. Mais si l'on imagine le fini comme statique au sein de l'infini, la conséquence est qu'il introduit la finité dans l'infini et en brise l'infinité. C'est pourquoi il faut concevoir que l'infini ne laisse pas le fini tel quel, mais le nie. Le nier n'est pas l'annuler, mais le conserver comme moment et ayant part à la vie de l'infini. Or, d'où vient le fini que l'infini ne saurait annuler, qu'il a à nier tout en le gardant et le dépassant, car il s'en nourrit ? Il ne peut venir du dehors de l'infini, car il n'y a pas de dehors de l'infini. Il ne peut venir que de l'infini lui-même » (*Penser encore*, Paris, Les Belles Lettres [coll. « encre marine »], 2016, p. 65). Cf. aussi HEGEL (notes de cours de H.G. Hotho) : « Dieu crée le monde de rien, c'est-à-dire qu'en dehors du monde il n'existe rien de sensible, rien d'extérieur, car il est l'extériorité même. Seul Dieu est ; mais Dieu est seulement par médiation de soi avec soi : Il veut le fini, il se pose comme un autre et devient ce faisant lui-même un autre de lui-même, un fini, car il a un autre en face de lui. Mais cet être-autre est la contradiction de lui-même. Il est de Dieu car il est son autre, et il est cependant dans la détermination de l'autre de Dieu ; il est l'autre et le non-autre, il se dissout lui-même ; il n'est pas lui-même, mais un autre, il va à sa perte. Mais par là l'être-autre par rapport à Dieu a disparu, et Dieu se reconnaît soi-même en cela, ce qui fait qu'il se conserve en tant que résultat de soi par le moyen de soi-même. Dieu est ce mouvement en soi-même, et ce n'est que par là uniquement qu'il est Dieu vivant. Mais c'est pourquoi la substance de la finitude ne doit pas être maintenue, elle doit être pareillement supprimée : Dieu est le mouvement vers le fini, et par là, en tant que suppression de celui-ci, vers soi-même » (*Leçons...*, p. 199). Ces auteurs retrouvent, à leur façon, le paradoxe platonicien.

164. *PVA*, p. 469.

165. *Ibid.*

Le paradoxe de l'Autocréation étant aux yeux de l'intelligence parfaitement indigeste, celle-ci préfère escamoter l'un de ses moments constitutifs (l'Être pur) pour mieux se concentrer sur celui qu'elle peut maîtriser (le monde). C'est le pari, et la voie, de la « simple raison ». Par contraste, la philosophie mystique tente de méditer conjointement l'Être et le monde en leur unité dynamique. Si cette seconde voie prend le risque, en « faisant sienne » le Paradoxe, de sombrer dans l'irrationnel, à l'inverse la première voie n'est pas sans rappeler l'histoire de l'homme qui cherchait ses clés sous un lampadaire, non parce que c'est là qu'il les avait égarées mais parce que c'est là qu'il y avait de la lumière...

\*

En conclusion, il y va dans ce débat de deux conceptions de la philosophie, de sa fin comme de ses moyens. La première cherche à restreindre la philosophie au domaine de la simple raison. Cela a pour mérite d'écarter de la philosophie toute croyance gratuite ou irrationnelle. La seconde au contraire fait valoir qu'il y a entre le rationnel et l'irrationnel une catégorie tierce, dont la philosophie ne saurait se passer, si tant est qu'elle se définit par sa quête de vérité, et de vérité ultime s'il en est une. Or la vérité ultime concerne non seulement le domaine de l'intelligible mais aussi sa Source, qui par principe l'excède, car ce qui se trouve au principe de l'intelligible ne peut pas soi-même être intelligible. Le Principe du monde n'est pas le monde, et pourtant il n'y est pas non plus parfaitement étranger. C'est là, en cette paradoxale identité-dans-la-différence de l'Un et du multiple, de l'Être et de l'étant, de l'Absolu et du contingent, que gît la vérité ultime. La pensée accède à l'état mystique lorsque, ayant aperçu ce Paradoxe originaire et résolu de ne pas le quitter des yeux, sans pourtant se faire d'illusions sur sa capacité à le résoudre, elle s'y ouvre enfin dans un « saint recueillement silencieux<sup>166</sup> ». C'est qu'il ne s'agit pas d'un problème nous faisant face et nous opposant une résistance, mais d'un Mystère au sens de Gabriel Marcel, c'est-à-dire de l'élément même de notre existence, cette présence qui nous enveloppe, dont nous provenons, et finalement que nous sommes. C'est pourquoi, si la vérité ultime doit demeurer inintelligible, elle n'est pas pour autant inexpérimentable<sup>167</sup>. Il n'y a pas, à vrai dire, d'*autre* expérience. C'est ce que révèle l'expérience mystique, qui n'est au fond que l'expérience elle-même cessant momentanément de s'ignorer.

166. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion*, p. 143.

167. « Bref, Dieu reste incompréhensible, mais non pas imperceptible, sans concept adéquat, non pas sans intuition donatrice » (MARION, *De surcroît*, p. 201). Je dis plutôt le « divin », non « Dieu » : voir P.S. BLOUIN, « Ni Dieu ni le Hasard... ».



## ◆ un mot de la direction

---

### 1935-2025 : LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE CÉLÈBRE SES 90 ANS D'EXISTENCE !

**Pierre-Olivier Méthot\***

Doyen de la Faculté de philosophie  
Université Laval, Québec

---

La Faculté de philosophie de l'Université Laval célèbre cette année ses 90 ans d'existence. Alors que la plupart des unités d'enseignement et de recherche en philosophie sont des départements rattachés à d'autres entités administratives, la nôtre est l'une des rares au monde à bénéficier d'un statut « facultaire », qui lui confère une plus grande autonomie. Ce statut, auquel nous sommes profondément attachés, est le résultat d'un long parcours historique et reflète à la fois l'évolution culturelle et intellectuelle de la société québécoise et celle de l'Université Laval.

#### I. LA PHILOSOPHIE AU QUÉBEC, UNE LONGUE HISTOIRE<sup>1</sup>

Les premiers cours de philosophie ont été dispensés au Collège des Jésuites, l'ancêtre des collèges classiques, dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Et quoique l'année 1935

---

\* Ce texte est une version remaniée de l'allocution prononcée à l'occasion du dévoilement de la programmation des activités du 90<sup>e</sup> anniversaire de la Faculté de philosophie le 21 janvier 2025. Je remercie le personnel de la Division de la gestion des documents administratifs et des archives de l'Université Laval pour leur accueil et leur disponibilité.

1. On consultera l'ouvrage d'Yvan LAMONDE, *La Philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, Hurtubise, 1980 ; et l'ouvrage collectif dirigé par Raymond KLIBANSKY et Josiane BOULAD-AYOUB, *La pensée philosophique d'expression française au Canada. Le rayonnement du Québec*, Québec, PUL, 1998.

2. Pour un survol des figures marquantes de la Faculté de philosophie, voir Henri-Paul CUNNINGHAM, *Coup d'œil sur l'histoire de la Faculté de philosophie*, Québec, PUL, 1985.

marque officiellement la naissance de la Faculté de philosophie, l'enseignement de notre discipline avait déjà été introduit à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à l'Université Laval, dont l'octroi d'une charte royale en 1852 officialise la fondation. L'Université est alors une université catholique constituée de quatre facultés : arts, médecine, droit et théologie.

L'enseignement de la philosophie se fait à cette époque sous l'égide de Rome. De fait, c'est en 1879 que l'encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII confère à notre université sa charte pontificale. L'Université Laval peut alors décerner des grades dans les sciences ecclésiastiques : la théologie, le droit canonique et la philosophie<sup>3</sup>. Ainsi, à son retour de Rome, M<sup>gr</sup> Louis-Adolphe Pâquet (1859-1942), futur doyen de la Faculté de théologie (1904-1938) — et décrit comme le « maître le plus autorisé<sup>4</sup> » de la philosophie thomiste — enseigne, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, à raison de quelques heures par mois, des cours préparatoires à la licence en philosophie, surtout aux séminaristes.

Après la guerre de 1914-1918, de plus en plus de laïcs se joignent aux étudiants de théologie afin de préparer la licence de philosophie. Au même moment, la ville de Québec voit sa population bondir de 70000 habitants en 1900 à 100000 en 1921<sup>5</sup>. À cette époque, étudiants et professeurs peuvent déjà venir à l'université en tramway ! Cependant, la capacité d'accueil du Séminaire de Québec est en voie d'être saturée et l'Université, alors située dans le secteur historique de la ville, se porte acquéreuse du terrain sur lequel nous nous trouvons.

En 1920, la souscription publique organisée par le Séminaire connue sous le nom de « L'aide à Laval » récolte plus de deux millions de dollars<sup>6</sup>. Ces fonds permettent d'engager d'importantes réformes et conduisent notamment à la création de l'École normale supérieure, dotée de deux sections, lettres et sciences, rattachées à la Faculté des arts<sup>7</sup>. La plupart des facultés, écoles et départements qui composent la structure actuelle de notre université sont issus de cette réforme.

## II. ÉCOLE, INSTITUT, FACULTÉ

En 1926, le Conseil universitaire consent à la création d'une École supérieure de philosophie qui sera rattachée à la Faculté des arts et placée sous la direction de Louis-Adolphe Pâquet. Le nombre d'heures consacrées à la philosophie est rehaussé (cent heures réparties sur vingt-cinq semaines) tout comme le nombre d'inscriptions

---

3. Emmanuel TRÉPANIÉ, « La Faculté de philosophie », *La Revue de l'Université Laval*, 6, 3 (1951), p. 174-185.

4. *L'Université Laval, 1852-1952*, Québec, Les presses universitaires Laval, 1952, p. 17.

5. Marc VALLIÈRES, « L'enracinement dans la capitale et sa région », *La Revue d'histoire de Québec*, 72 (2003), p. 27-31.

6. *Ibid.*, p. 29.

7. *L'Université Laval, 1852-1952*, p. 16.

(entre vingt-cinq et trente annuellement). On y enseigne alors la logique, la métaphysique, la cosmologie, la psychologie, la morale et l'histoire de la philosophie<sup>8</sup>.

À la suite de la réforme des études ecclésiastiques promulguée en 1931 par le pape Pie XI (« Deus Scientiarum Dominus »), qui impose de nouvelles exigences en matière d'enseignement, l'École devient, le 12 avril 1932, l'Institut supérieur de philosophie, rattaché à la Faculté des arts. L'une des premières tâches est alors de pourvoir ce nouvel institut du personnel nécessaire pour mener à bien sa mission d'enseignement et, dès l'année suivante, l'Institut dispense une dizaine d'heures de cours par semaine.

C'est en 1934-1935 qu'eurent lieu quelques recrutements décisifs, notamment celui de Charles De Koninck (1906-1965), venu de Belgique, qui assurèrent à l'Institut une plus grande stabilité et dont le prestige contribua à attirer de nombreux étudiants<sup>9</sup>. Encore dépendant de la Faculté des arts, l'Institut supérieur de philosophie, qui connaît une forte croissance, est érigé en Faculté le 14 mai 1935 et reçoit de Rome sa reconnaissance comme faculté canonique<sup>10</sup>.

La nouvelle Faculté est d'abord placée sous la responsabilité d'Arthur Robert (1876-1939), futur recteur de l'Université Laval (1938-1939). Mais pendant plus de quinze ans, de 1939 à 1956, c'est Charles De Koninck — qui donnera son nom à l'un des pavillons de l'Université construit en 1963 par l'architecte moderniste Édouard Fiset (1910-1994)<sup>11</sup> — qui assumera la fonction de doyen de la Faculté de philosophie où il enseigne, entre autres, la philosophie des sciences.

### III. L'ENTRÉE DANS LA MODERNITÉ

L'accession à la modernité de la Faculté de philosophie ne s'est pas faite sans heurts. Dans la foulée des travaux de la Commission dirigée par M<sup>gr</sup> Alphonse Marie Parent (1906-1970), ancien recteur de l'Université (1954-1960) et futur doyen de la Faculté de philosophie (1969-1970), la création des Cégeps et du vaste réseau des universités du Québec, de même que les bouleversements qui ont lieu dans la société québécoise durant les années 1960-1970, conduisent à une plus grande démocratisation de l'enseignement et à la déconcessionnalisation de l'Université Laval. À la suite de la promulgation de la nouvelle charte en 1971, elle devient une université laïque<sup>12</sup>.

À compter des années 1970-1980, l'orientation pluraliste et l'ouverture à tous les champs de la philosophie qu'on lui connaît aujourd'hui se mettent peu à peu en place. De même, la structure actuelle des programmes (baccalauréat, maîtrise, doctorat) est

8. TRÉPANIÉ, « La Faculté de philosophie », p. 175.

9. *Ibid.*, p. 178-179.

10. Université Laval. - Division de la gestion des documents administratifs et des archives, Fonds Faculté de philosophie, U537, « Histoire administrative : notice bibliographique ».

11. Marc GRIGNON et Richard BEAUDRY, « Une architecture marquée par le classicisme et la modernité », *La Revue d'histoire du Québec*, 72 (2003), p. 32-38.

12. Nive VOISINE, « À l'ombre du Séminaire de Québec et de l'Église catholique », *La Revue d'histoire du Québec*, 72 (2003), p. 15-19.

instaurée de façon durable. Durant les années 1990, la recherche se développe dans plusieurs secteurs (philosophie allemande, philosophie ancienne et médiévale, éthique appliquée, philosophie du droit, philosophie pour les enfants, philosophie analytique, épistémologie, etc.) et la Faculté étend la place de la philosophie à des programmes de formation extrafacultaires à l'Université Laval.

Au cours du premier quart du XXI<sup>e</sup> siècle, la Faculté réaffirme et consolide l'équilibre entre les approches thématique et historique et investit de nouveaux champs de recherche et d'enseignement : éthique de l'environnement, féminisme, intelligence artificielle, etc.

#### IV. LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE EN 2025

La Faculté de philosophie offre aujourd'hui une formation complète à tous les cycles d'étude, ce qui la démarque des autres unités et constitue l'une des principales forces de ses programmes d'études. Afin de poursuivre sa mission, les membres du corps professoral peuvent compter sur deux chargés d'enseignement ainsi que sur une vingtaine de chargées et chargés de cours et sur une équipe administrative dévouée.

Sur le plan de la recherche, la Faculté n'a jamais été aussi dynamique : en plus d'héberger deux revues scientifiques (le *Laval théologique et philosophique* et *Éthique publique*), elle s'est dotée de quatre chaires (dont deux Chaires de recherche du Canada) et de plusieurs laboratoires et groupes de recherche, actifs dans la plupart des secteurs de la philosophie. L'encadrement de très nombreux mémoires et thèses témoigne lui aussi de cette vitalité. Mais surtout, il convient de signaler que 90 ans après sa fondation officielle, la Faculté de philosophie accueille plus de quatre cents étudiantes et étudiants tous cycles confondus. Que de chemin parcouru !

Comme par le passé, la philosophie continue à répondre aux besoins de notre époque, en s'adaptant. La place de la Faculté de philosophie à l'Université Laval et dans la société n'a peut-être jamais été aussi pertinente et urgente qu'en ce moment, alors que les crises environnementales et politiques, de même que les défis technologiques et scientifiques, se multiplient à travers le monde.

## ◆ ouvrages reçus à la rédaction

---

- AFTANDILIAN, Dave, AMBROS, Barbara R. GROSS, Aaron S., ed., *Animals and Religion*, London, New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2024, XII-302 p.
- ARNOLD, Matthieu, DANA, Gilbert, NOBLESSE-ROCHER, Annie, dir., *Psaume 137 (136). Sur les fleuves de Babylone*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines », « Lectio divina », « Études d'histoire de l'exégèse », 22), 2024, 169 p.
- BOASE, Elizabeth, *Trauma Theories. Refractions in the Book of Jeremiah*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press (coll. « Hebrew Bible Monographs », 110, « Trauma Bible », 3), 2024, XII-222 p.
- BOURDIN, Bernard, dir., *Dieu et dé-coïncidence*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2025, 186 p.
- BOYER, Alain, *La transparence et les entraves. Une lecture critique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval ; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Zétésis », « Textes et essais »), 2024, XVI-151 p.
- CORBIN, Michel, *Questions sur l'Esprit Saint. Lecture de six traités patristiques rédigés entre 350 et 380*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 444 p.
- DOANE, Sébastien, *Reading the Bible amid the Environmental Crisis. Interdisciplinary Insights to Ecological Hermeneutics*, London, The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2024, VII-155 p.
- DUMONS, Bruno, *Un catholicisme en rupture. Sacrements et ministères en France depuis 1950*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 201 p.
- DURAND, Guy, *Jésus de Nazareth, maître de vie spirituelle et éthique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Réécriture et rupture »), 2024, VIII-260 p.
- EL HAGE, Georges, *De la Terre promise au Règne de Dieu. La pensée politique d'Origène*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 379 p.
- EL MOSTAIN, Hicham, *Les croisades de Raymond Lulle. L'apologétique et le dialogue interreligieux au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 285 p.
- ELLUL, Jacques, *Éthique de la sainteté*, avant-propos d'Yves Ellul, Genève, Éditions Labor et Fides ; Lyon, Éditions Olivétan, 2024, 911 p.
- FLEINERT-JENSEN, Flemming, *Les frères de Thessalonique. Essai sur le plus ancien écrit chrétien connu*, Genève, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Au fil des Écritures »), 2024, 190 p.
- GUIBAL, Francis, *Existence, langage(s), sens. Ouvertures contemporaines. Essais*, Clichy, Éditions de Corlevour, 2024, 167 p.
- HAMIDOVIC, David, SERRA, Eleonora, THERRIEN, Philippe, ed., *The Reception of Biblical Figures. Essays in Method*, Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 27), 2024, 312 p.

#### OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- IEZZONI, Emanuele, *Klaus Hemmerle et l'ontologie trinitaire. La dynamique de la distance infinie*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Philosophie & Théologie »), 2024, 256 p.
- KÜHN, Wilfried, *Initiation à la métaphysique. Platon et Aristote*, préface de Jean Greisch, traduit de l'allemand et révisé par l'auteur, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Philosophie & Théologie »), 2024, 366 p.
- LÓPEZ PEÑALBA, Jaime, dir., TORAÑO LÓPEZ, Eduardo, *Marie-Joseph le Guillou. Hacia una teología del Espíritu Santo*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (coll. « Studia Theologica Matritensia », 33, « Series Le Guillou », 23), 2024, 265 p.
- MOHN, Kendra A., *Masculinities in the Gospel of Matthew. Joseph, John, Peter, and Judas*, London, Lexington Books/Fortress Academic, The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2024, IX-231 p.
- MORLET, Sébastien, PARIS, Antoine, dir., *Le lecteur collaboratif dans l'Antiquité tardive. La construction réciproque du texte et du lecteur à la fin de l'Antiquité*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 354 p.
- NODET, Étienne, *Le Fils de Dieu. Procès de Jésus et Évangiles*, nouvelle édition révisée, Paris, Les Éditions du Cerf, 2024, 429 p.
- ROUGEVIN-BAVILLE, Gabriel, *L'apostolicité des Écritures. Au fondement d'une exégèse catholique*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines thomistes »), 2025, 271 p.
- SCHWERHOFF, Gerd, *Dieux maudits. L'histoire du blasphème*, traduit de l'allemand par Anne-Sophie Anglaret, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (coll. « Bibliothèque allemande »), 2024, 443 p.
- TABA, Michele, ed., RICHI ALBERTI, Gabriel, HOGUENHUIS, Catherine, *Marie-Joseph Le Guillou y el Concilio Vaticano II. Vol. I : Lumen Gentium, Unitatis Redintegratio, Orientalium Ecclesiarum, Ad Gentes*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso (coll. « Studia Theologica Matritensia », 34, « Series Le Guillou », 25), 2024, 352 p.
- VACHON, David, *La théurgie et la mystagogie dans la philosophie de Proclus. Statut, rôle, implications*, Québec, Les Presses de l'Université Laval ; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Zétésis », « Textes et essais »), 2024, XIV-356 p.
- VIRI, Federico, *Arts du langage et noétique. La notion d'attentio chez Pierre Abélard*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Études de Philosophie Médiévale », CXVIII), 2024, 176 p.

Les numéros épuisés peuvent être commandés, en tout ou en partie, sous forme de photocopies, de microfilms ou de microfiches, aux endroits suivants :

Bibliothèque nationale du Québec  
1700, rue Saint-Denis  
Montréal (Québec) H2X 3K6

Micromedia Limited  
Box 502, Station S  
Toronto (Ontario) M5M 4L8

ProQuest Information and Learning  
300 North Zeeb Road  
Ann Arbor, Michigan 48103, USA

Maquette de la couverture : Madeleine Richard



