



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

C  
650  
88



3 2044 010 407 609

C 650.88

**HARVARD COLLEGE  
LIBRARY**



**FROM THE BEQUEST OF  
JAMES WALKER  
(Class of 1814)**

*President of Harvard College*

**"Preference being given to works in the Intellectual  
and Moral Sciences"**

\_\_\_\_\_

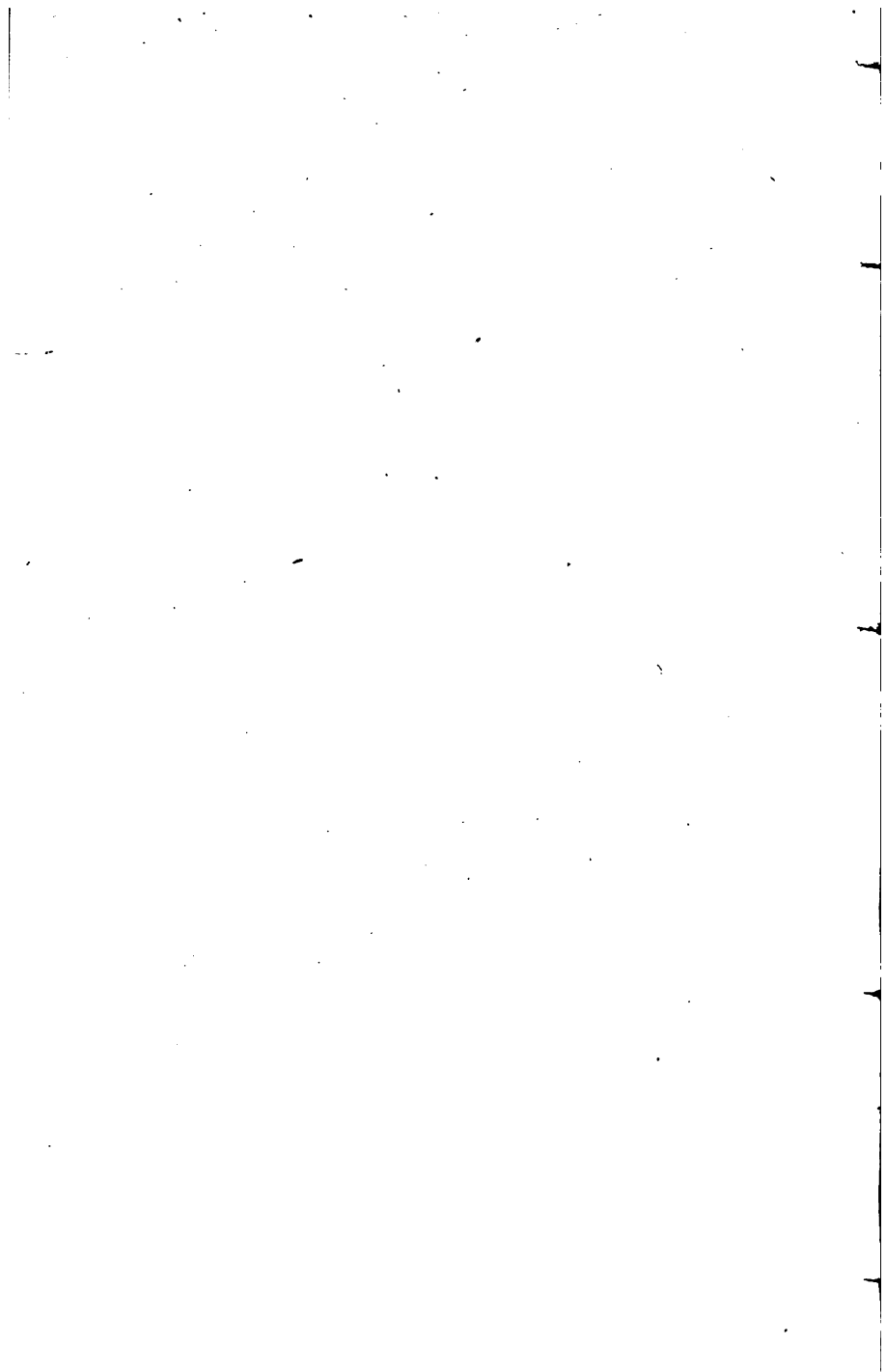
\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

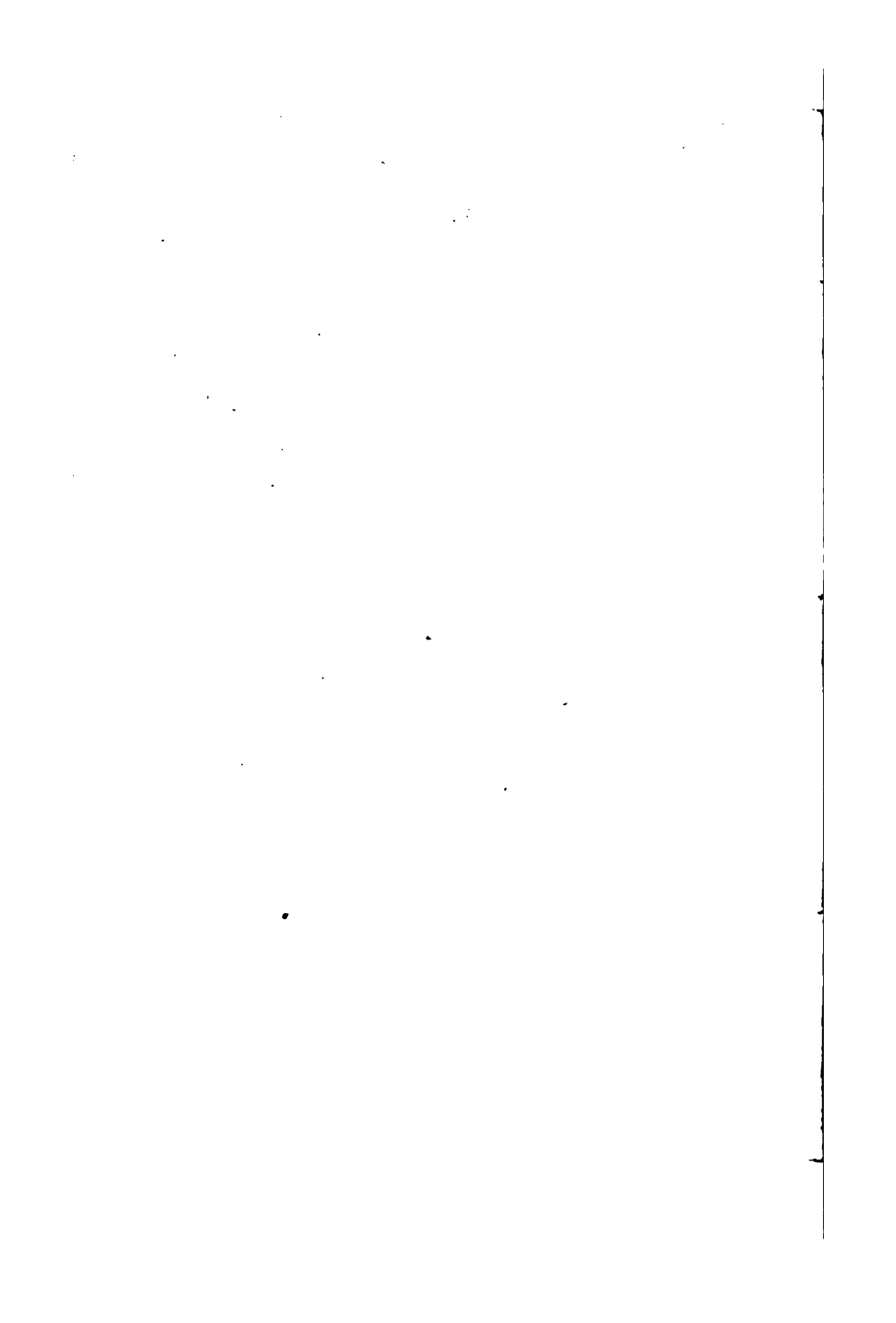
\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_









FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE  
DE STRASBOURG.

ESSAI

SUR LE

MYSTICISME SPÉCULATIF

DE

MAITRE ECKHART.

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG

ET PUBLIQUEMENT SOUTENUE

*le vendredi 4 août 1871, à 4 heures du soir*

**pour obtenir le grade de bachelier en théologie**

PAR

AUGUSTE JUNDT

DE STRASBOURG.

STRASBOURG

IMPRIMERIE DE JEAN-HENRI-EDOUARD HEITZ

RUE DE L'OUTRE, 5

1871.

C 650. 88



*Walker fund*

A LA MÉMOIRE BÉNIE DE MON PÈRE.

A MA MÈRE.

A. JUNDT.

A MONSIEUR SCHMIDT,

Professeur à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg.

*Témoignage d'affection et de reconnaissance.*

A. JUNDT.

A MONSIEUR PHILIPPE BECK,

Professeur au Gymnase protestant de Strasbourg.

*Souvenir d'amitié.*

A. JUNDT.

# FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

---

M. BRUCH \*, doyen,

MM. REUSS \*,  
SCHMIDT \*,  
LICHTENBERGER,  
SABATIER,  
N... } Professeurs.

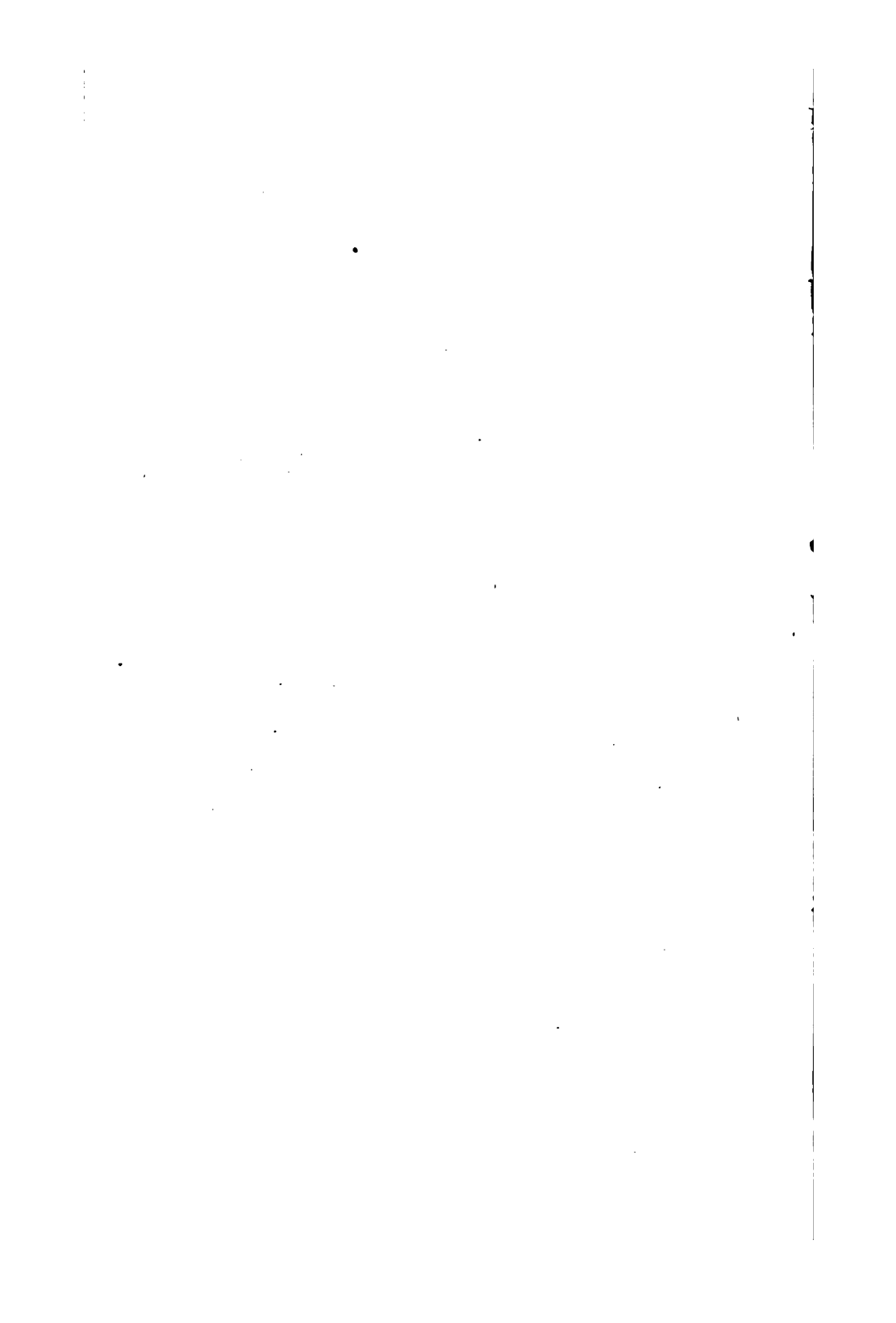
---

M. SCHMIDT, président de la soutenance.

MM. SCHMIDT,  
BRUCH.  
LICHTENBERGER. } Examineurs.

---

*La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.*

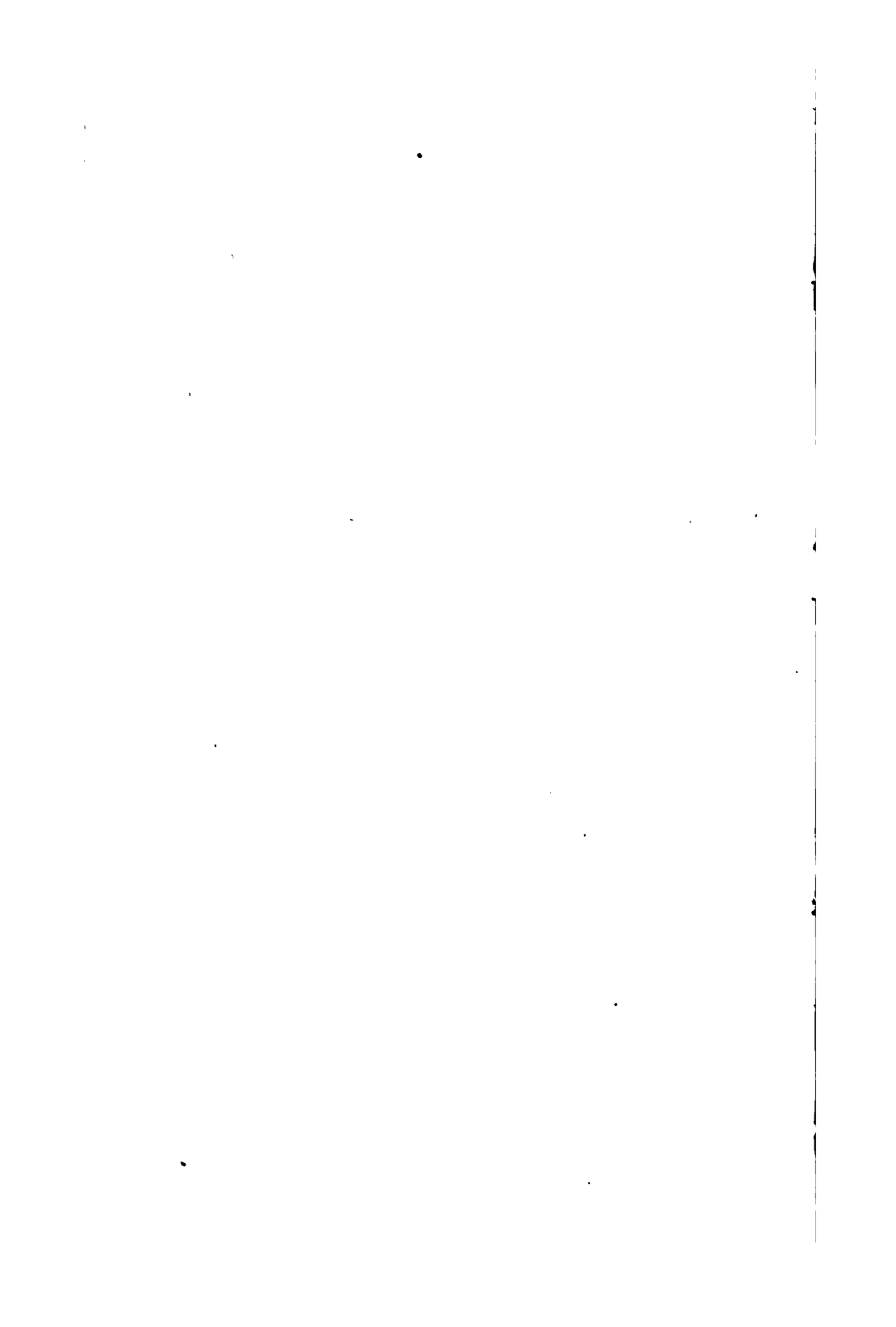


*Note.* — Les citations que nous faisons du texte d'Eckhart dans le courant de ce travail, sont tirées du second volume des « Mystiques allemands du quatorzième siècle » de M. François Pfeiffer, de Vienne (Leipzig, 1857). Ce volume renferme la riche collection des œuvres d'Eckhart que M. Pfeiffer est parvenu à recueillir, et cependant ce n'est encore là qu'une faible partie des écrits qu'a produits, au dire de Trithémus, la plume fertile du maître. Les quatre livres sur les Sentences, ses livres sur la Genèse, sur l'Exode, sur la Sapience, sur le Cantique des Cantiques, etc., n'ont pas été retrouvés; nous ne possédons de lui qu'une centaine de sermons, dix-huit traités, un certain nombre de sentences isolées, conservées dans les ouvrages de ses disciples, et enfin un recueil de courtes expositions philosophiques, sous la forme d'un dialogue entre le maître et le disciple, auquel M. Pfeiffer a cru avec raison pouvoir donner le nom d'un des écrits perdus de maître Eckhart, celui de « *liber positionum* ».

Pour faciliter les recherches, nous indiquerons, dans nos citations, la page et la ligne.

---

*Errata.* — P. 1 : deux termes distincts et un lien entre ces deux termes. — P. 5 : une union du mysticisme. — P. 12 : *auscultu fili*. — P. 14 : furent pour elle époque de grande désolation. — P. 17 : analogue à celle des Beghards. — P. 30 : par le général de l'ordre Hervé. — P. 32 : Nicolas de Strasbourg avait reçu du pape la mission d'inspecter les couvents des Dominicains de la province d'Allemagne; il portait le titre de « *nuntius et minister* » (Pfeiffer, *Myst. allem. du quatorzième s.*, t. I, p. XXV) et non celui de grand-inquisiteur. — P. 38 : exceptés. — P. 45 : la disposition du chapitre général de Besançon. — P. 46 : Nicolas de Cuse. — P. 48 : Quelle que. — P. 53 : (500, 29). — P. 54 : au-dessus de toute manière d'être. — P. 59 : (313, 7). — P. 66 : (681, 32). — P. 67 : (68, 30). — P. 69 : placer la note 5 avant la note 4. — P. 73 : comme nous avons vu que se fait la génération du Fils. — Id. : (254, 12). — P. 78 : (276, 24). — P. 81 : principielle. — P. 87 : l'eau est encore plus lourde. — P. 89 : manières d'agir. — P. 91 : (249, 8). — (Id. : 12, 8). — P. 92 : Dieu se les est réservées.





ESSAI  
SUR LE  
MYSTICISME SPÉCULATIF  
DE  
MAITRE ECKHART.

---

I.

Tout sentiment est la perception immédiate d'un rapport entre le sujet qui perçoit et l'objet qui est perçu. Prenons l'âme humaine comme sujet et la personne de Dieu comme objet. Ces deux termes entreront l'un avec l'autre dans un certain rapport dont la perception immédiate sera le sentiment religieux. Que ce rapport passe de la sphère de la sensibilité dans celle de l'entendement, que la réflexion se mette à en analyser les éléments confusément entrevus jusqu'à présent, la forme sous laquelle il s'exprimera dans l'âme humaine sera celle de la notion, ou plutôt celle d'un ensemble homogène de notions, se rapportant à ces divers éléments renfermés en germe dans le sentiment religieux. Ce sera là le système religieux, la religion, second et dernier degré de la perception de ce rapport, perception médiante, car elle est le produit du travail de la pensée sur les données premières contenues dans le sentiment religieux.

Pour qu'il y ait sentiment religieux ou pour qu'il y ait religion, il faut donc deux termes distincts et un lieu entre ces deux termes, il faut l'existence réelle de l'homme et de

Dieu et une action réciproque de l'un sur l'autre. Il faut que Dieu fasse sentir à l'homme sa dépendance et son imperfection, et que l'homme cherche à se concilier cet être dont il se sent absolument dominé, par ses prières et par ses sacrifices, ou plutôt par des efforts soutenus en vue d'arriver à lui ressembler de plus en plus. Cette action réciproque de l'homme et de Dieu, l'un sur l'autre est la vie religieuse, dont le but final est la conciliation de la grande antithèse de Dieu et de l'homme par l'élévation de l'homme jusqu'à sa ressemblance entière avec Dieu.

Cela établi, il nous sera facile de dire en peu de mots ce qu'est le mysticisme.

Aucun terme n'a jamais donné lieu à des interprétations plus inexactes. Mysticisme est une doctrine occulte, mystérieuse comme son nom l'indique, ont dit les uns. C'est une religiosité vague, mal définie, un sentimentalisme nuageux, ennemi absolu de tout raisonnement et de toute logique, ont dit les autres. Il y a un élément de vérité dans ces deux manières de voir; mais aucune d'elles ne met le doigt sur ce qui constitue l'essence même du mysticisme. Sans doute un certain degré de culture intellectuelle et religieuse est nécessaire pour suivre le mysticisme dans les profondeurs divines où il s'efforce de descendre, et sous ce rapport il est juste de dire que les âmes d'élite seules ont été capables de le comprendre dans toute sa pureté et dans toute sa richesse; mais il n'en est pas moins vrai qu'il a été de tout temps l'adversaire décidé de tout ésotérisme. C'est aux classes pauvres et déshéritées qu'il a toujours adressé de préférence ses consolations, et c'est dans le peuple qu'il a toujours trouvé ses adeptes les plus nombreux et les plus enthousiastes, sinon les plus éclairés. Quant à la seconde opinion que nous avons mentionnée, elle se trouve fondée en ce sens que la nature même de l'idéal auquel le mystique aspire, fait échouer fatalement toute tentative d'extérioriser par la parole ce que son âme ressent. Décrire c'est objectiver. Or, le mystique aussi longtemps qu'il est en possession de son idéal, et qu'il devrait se trouver à même

de le décrire, ne parvient pas à placer par la pensée cet idéal vis-à-vis de lui, condition nécessaire d'une description intelligible. L'idéal le possède et le remplit tout entier, toute réflexion subjective s'efface, l'âme est ravie à elle-même au milieu de cette lumière divine dont les flots la débordent. Lorsqu'elle revient à elle, le ravissement a cessé, le moment de décrire l'idéal est passé; et si cependant elle tente cette description, ce ne peut être que par le souvenir qu'un pareil état aura laissé en elle, souvenir qui ne saurait donner ce que le moment de la possession réelle n'a pu donner, car toute faculté réflexive était abolie. De là ces pénibles efforts, ces luttes avec le langage humain pour exprimer ce qui est au-dessus de toute expression, ce qui n'a laissé dans l'âme que le souvenir d'une félicité ineffable, sans revêtir aucunement la forme positive de l'idée. Le sentiment de l'insuffisance continuelle des termes qu'il emploie pour rendre d'une façon adéquate ce qu'il veut dire, pousse sans cesse le mystique vers de nouvelles formes de langage, impuissantes et inexactes les unes comme les autres. De là une richesse inouïe d'expressions qui toutes approchent de la réalité et dont aucune ne peut l'atteindre, et le résultat en est bien souvent d'obscurcir la pensée au lieu de la faire mieux comprendre. Mais de cette impuissance absolue du mysticisme à décrire son idéal, il ne résulte nullement que ce terme lui-même soit synonyme de confusion intellectuelle ou religieuse. Le mysticisme au contraire est dans l'histoire spirituelle de l'homme une apparition d'un caractère très-précis. C'est une tendance de l'âme humaine à résoudre l'antithèse de Dieu et de l'homme en proclamant l'identité finale de l'esprit humain et de l'esprit divin, l'union substantielle du sujet et de l'objet, l'habitation de Dieu dans l'homme et de l'homme en Dieu. Devenez semblables à Dieu, semblables à Jésus, dit le sentiment religieux sous sa forme ordinaire, tel que, par exemple, dans nos Écritures, il forme le fond de la prédication de Jacques et de Pierre. Efforcez-vous de réaliser en vous la vie du Christ, que ce ne soit plus vous qui viviez, mais Christ qui vive en vous, devenez un

avec le Père comme Jésus était un avec lui, afin que Dieu soit tout en tous, telle est la forme plus élevée sous laquelle le mysticisme chrétien chez Paul et chez Jean conçoit le but de la vie religieuse. Substituer l'unité essentielle, métaphysique à la simple similitude morale, voilà en dernière analyse à quoi tend le mysticisme. On voit sans peine que, pour peu qu'on veuille appuyer sur un pareil résultat, développer logiquement toutes les conséquences qu'il renferme, conclure de cette union substantielle de l'homme dans l'avenir à leur parenté substantielle dans le présent, l'on aboutira infailliblement à une base panthéiste. Aussi croyons-nous pouvoir dire que chez ceux des penseurs dans l'esprit desquels l'élément mystique n'a pas été contrebalancé puissamment par la réalité objective des faits chrétiens ou des doctrines ecclésiastiques, le mysticisme n'a été que la forme religieuse, subjective, quoique très-souvent inconsciente du panthéisme. Et enfin, si nous rapprochons les éléments constitutifs de la religion et du sentiment religieux, tels que nous les avons établis tout à l'heure, de ces conséquences extrêmes auxquelles le mysticisme réduit à lui-même est logiquement amené, nous serons forcés de reconnaître qu'issu du sentiment religieux dont il commence par être l'exagération, le mysticisme arrive finalement à être tout le contraire de ce même sentiment, parce que le panthéisme vers lequel il dévie fatalement, par le fait qu'il supprime l'un des termes de la religion au profit de l'autre et qu'il rend ainsi impossible tout rapport réel entre ces deux termes, est l'anéantissement, la négation même de la religion.

Le mysticisme n'est donc pas tel système philosophique ou religieux plutôt que tel autre. C'est une tendance de l'âme humaine à résoudre le problème posé par la conscience religieuse dans le sens d'une union immédiate, absolue de l'âme et de Dieu. Mais le mysticisme n'en reste pas à l'état de simple tendance. De même que le sentiment religieux, il aspire à s'entourer de formes intellectuelles, à créer un ensemble doctrinal destiné à lui servir de fondement spéculatif. Deux voies sont ouvertes dans ce but au mysticisme.

Ou bien il s'alliera, en y apportant certaines modifications à un système religieux existant déjà, et capable de le recevoir. Ou bien il s'unira d'une manière indissoluble à la pensée même de l'homme et créera ainsi au moyen des catégories de notre entendement un système nouveau par un travail intellectuel dont il sera devenu le facteur unique. On est convenu de donner également le nom de mysticisme au système mystique obtenu par l'un ou l'autre procédé, notre langue réunissant sous un seul terme les deux idées de tendance mystique et de système mystique pour lesquelles la langue allemande se sert de deux termes différents, *der Mysticismus* pour la première, et *die Mystik* (μυστικὸς λόγος, μυστικὴ ἐπιτήμη) pour la seconde.

C'est dans le mysticisme chrétien que se réalise la première de ces méthodes. Le mosaïsme, par son absolue transcendance de Dieu, avait rendu impossible toute union du mysticisme avec lui, si bien que les quelques passages des Psaumes et des Prophètes où se révèlent les traces d'un pareil esprit, doivent par cela même être rangés dans un ordre d'idées supérieur à celui de l'ancienne alliance. Il en est de même pour la religion musulmane. Le christianisme au contraire a ouvert au mysticisme un accès légitime et facile par sa conception nouvelle des rapports de Dieu et du monde, Dieu n'étant plus considéré seulement comme une personnalité éternellement distincte de la créature, mais encore comme un principe de vie et de lumière immanent dans le monde. Une union de mysticisme et de la réalité des faits et des dogmes chrétiens est donc possible. Ce que les apôtres Paul et Jean ont accompli si admirablement pour les faits dont ils ont été les témoins, les mystiques chrétiens du moyen âge et des temps modernes, les docteurs de l'abbaye de Saint-Victor, Saint-Bernard, Saint Bonaventure, les piétistes allemands du dix-septième siècle, essayent de le faire pour les dogmes de leur église, entreprenant de faire vivre leur âme dans une unité supérieure avec les réalités divines qu'enseigne le dogme. Et de même qu'au premier siècle le mysticisme ne s'est pas superposé extérieurement

aux faits, mais s'est efforcé de les pénétrer comme un puissant ferment en y faisant entrer une vie nouvelle qui les transfigure, de même dans les siècles suivants il ne se contente pas de s'adjoindre au système ecclésiastique comme une addition étrangère, mais il entre avec lui dans une union intime, organique, amenant ainsi des modifications importantes dans l'économie de ce système. Pour le dogmatiste et le philosophe, toutes les parties d'un système ont la même valeur; chacune d'elles représente un chaînon également indispensable dans l'ensemble. Pour le mystique au contraire, dont l'intérêt n'est pas purement intellectuel, mais exclusivement religieux, les parties d'un système n'acquièrent d'importance que pour autant qu'elles convergent vers le but suprême, vers l'unité finale. C'est à la lumière de cette unité qu'il juge les éléments de la théologie, accentuant plus fortement, développant de préférence ceux qui se rapportent plus directement à son idéal, et mettant à l'arrière-plan ceux qui ne remplissent pas cette condition. Ainsi les mystiques chrétiens du moyen âge et des temps modernes, trouvant dans la dogmatique de leur église une métaphysique parfaitement définie et sur laquelle il n'y avait pas à revenir, ont accentué plus fortement le côté pratique du christianisme, s'occupant avec prédilection des moyens par lesquels l'homme peut s'unir à Dieu, énumérant soigneusement les degrés que l'âme doit parcourir jusqu'à la félicité parfaite et laissant plus ou moins de côté toutes les questions dont l'examen eût pu détourner leur attention de cet unique but tant désiré. La psychologie est le domaine dans lequel ce mysticisme s'est principalement développé; sa tendance fondamentale lui a fait donner à juste titre le nom de mysticisme pratique.

Mais le mysticisme a encore suivi une autre voie. Au lieu de s'unir à un élément objectif donné, que ce soient des faits ou des dogmes, il peut s'unir à la pensée subjective de l'homme et devenir le principe déterminant de sa spéculation. Au lieu d'éclairer les sommets de la pensée arrivée à son plein épanouissement, il peut s'emparer de la pensée à

sa racine, et créer un système en devenant le facteur et la norme de la réflexion individuelle. Certes c'est une apparition digne d'intérêt que de voir la philosophie et le mysticisme unis au point de ne pouvoir être séparés l'un de l'autre, la pensée philosophique, fécondée sans cesse par les aspirations du mysticisme, lui conquérir sans cesse de nouvelles formes intellectuelles. L'élément intellectuel et l'élément religieux se portent et se développent l'un l'autre, ils se pénètrent si intimement qu'ils se confondent dans cet unique et suprême désir de l'âme : posséder Dieu en le pensant, et qu'ils n'ont qu'un seul terme pour rendre cet idéal commun vers lequel ils tendent : connaître Dieu, terme dont la richesse fait songer au mot *εἰδέναι* dont se sert Jean dans une signification analogue. Le système qu'on obtient ainsi s'élève sans doute d'après les lois les plus rigoureuses de la logique ; mais ce n'est pas le besoin qu'éprouve le philosophe d'un enchaînement exact de ses propositions qui a présidé à sa construction : c'est uniquement le sentiment religieux, parvenu dans l'âme du mystique à sa plus haute intensité. La logique est ici non le but, mais le moyen. C'est là la différence entre la philosophie et ce mysticisme qu'on peut appeler spéculatif à cause de son union intime avec la puissance spéculative de l'âme humaine. Si le domaine préféré du mysticisme empirique, pratique, a été la psychologie au détriment de la métaphysique, celui du mysticisme spéculatif sera tout naturellement la métaphysique au détriment de la psychologie, l'objet essentiel des sciences spéculatives étant non l'homme, mais Dieu. Le mysticisme se traduit ainsi, grâce à la pensée philosophique en un système complet, parfaitement organisé, quant à ses prémisses et quant à ses conséquences, et la conception du monde qu'il produit de la sorte, nous l'avons vu plus haut, est nécessairement le panthéisme. C'est dans la race indo-germanique que le mysticisme a revêtu cette forme chaque fois que, réalisant l'identification de la philosophie et de la religion, il a voulu, par les seules forces de la dialectique, sonder les profondeurs divines. La théosophie indienne, le néoplatonisme en qui cul-

mine toute la philosophie grecque, le mysticisme spéculatif allemand au quatorzième siècle et la philosophie religieuse de l'Allemagne moderne sont les manifestations de ce même esprit arien à travers les siècles.

Nous nous sommes proposé ici d'étudier le mysticisme spéculatif allemand au quatorzième siècle dans son représentant principal, maître Eckhart. La méthode que nous emploierons à cet effet nous paraît toute donnée par le caractère de ce mysticisme. Toute science spéculative, aprioristique, étant une science déductive, c'est la méthode déductive que nous emploierons, faisant dériver, comme l'a fait Eckhart, la notion du monde et de l'âme humaine d'un principe supérieur, primitivement établi, qui, parce qu'il est l'origine éternelle de toutes choses, doit aussi en vertu d'une nécessité naturelle, être le lieu de leur retour final. Un vaste domaine est ainsi ouvert au mysticisme.

## II.

A l'époque où parut maître Eckhart, la théologie scolastique qui s'était si brillamment élevée trois siècles auparavant, entra dans sa période de décadence : sa chute comme puissance intellectuelle fut rapide. La lutte entre le réalisme et le nominalisme, inaugurée par Anselme de Cantorbéry et Roscelin, continuée par Abélard, Guillaume de Champeaux et Saint-Bernard, arrive à son apogée dans l'opposition de Thomas d'Aquin et de Duns Scot : mais à partir de ce moment elle ne présente plus le même intérêt qu'autrefois. Le rationalisme d'Abélard, condamné, extirpé par l'Église, n'avait guère exercé d'influence sur le mouvement philosophique de son époque ; celui de Duns Scot, au contraire, se maintenant victorieusement en face de l'intellectualisme réaliste de Saint-Thomas, grâce au prestige de l'ordre des Franciscains auquel appartenait Duns Scot, apporta dans la théologie scolastique un élément de dissolution qui devait la conduire à sa ruine. Pour le réalisme toute contradiction



entre la philosophie et les doctrines ecclésiastiques, était déclarée d'avance impossible grâce au principe : *fides præcedit intellectum, nisi crederem non intelligerem*. Pour le nominalisme qui renversait précisément le principe du réalisme et qui disait : *intellectus præcedit fidem, nisi intelligerem non crederem, dubium prima clavis sapientiæ*, une telle contradiction non-seulement était possible, mais devait même inévitablement arriver si l'on songe au caractère souvent si antirationnel des vérités de la foi. Le cas devait donc se présenter où sur tel ou tel point le raisonnement philosophique n'aboutirait pas aux vérités de la foi chrétienne; et dans ce cas, si l'on ne voulait pas se mettre en opposition directe avec l'Église, il n'y avait que deux voies à suivre. Ou bien il fallait déclarer qu'il y avait un abîme entre la théologie et la philosophie, qu'une vérité, vraie dans l'une, pouvait être fautive dans l'autre et réciproquement, qu'il ne fallait plus songer à concilier les deux sciences, mais reconnaître leur opposition tout en se soumettant entièrement à l'Église et au pape, seul moyen d'arriver au salut éternel. Ou bien il fallait montrer qu'au moyen d'argumentations subtiles et de distinctions savantes il n'était pas tout à fait impossible d'arriver également par la voie du raisonnement à la formule enseignée par l'Église, que si la philosophie conduisait parfois à des conclusions étrangères à la foi, l'on pouvait aussi sur les mêmes points être amené par elle aux vérités de la religion, que sur les questions les plus difficiles et les plus graves la logique pouvait donc à la fois soutenir le pour et le contre, et qu'il fallait dès lors, pour rester uni à l'Église, choisir toujours celle de ses solutions qui se trouvait être en harmonie avec la doctrine ecclésiastique. Ces deux voies aboutissent nécessairement au même résultat : abaissement de la philosophie comme puissance scientifique, et soumission sans réserve de l'esprit humain à l'autorité de l'Église comme unique refuge contre le scepticisme. C'est cet esprit là qui depuis Duns Scot s'introduisit dans la scolastique par suite de l'opposition systématique et souvent arbitraire que fit Duns Scot au système de Saint-

Thomas, critiquant absolument en lui la méthode de la philosophie réaliste et ne lui permettant pas de conclure de la nécessité logique de ses conceptions métaphysiques à leur existence réelle, l'idée de l'absoluité de Dieu et de son entière liberté condamnant irrémédiablement toute détermination aprioristique de son être et de son activité et ne laissant subsister comme légitime que la méthode expérimentale de l'histoire et de la révélation chrétienne. Ces principes portèrent leurs fruits chez Durand de Saint-Pourçain et surtout chez Guillaume Ockam, le grand disciple de Duns Scot. Ils tirèrent de cette doctrine les conséquences qu'elle renfermait et par leur scepticisme absolu ils arrêtaient jusqu'aux temps modernes le grand mouvement des esprits au moyen âge en prononçant la déchéance de la philosophie. Bientôt la scolastique, au lieu d'être une science sérieuse ne fut plus qu'un vain jeu de l'esprit. Il fut permis à chacun de soulever tels problèmes qu'il lui plaisait, de disserter savamment sur le *sic* et le *non* à propos de chaque question, à condition de soumettre finalement son jugement à l'autorité de l'Église. On se mit à raisonner pour le stérile plaisir d'enchaîner des syllogismes et d'établir de subtiles distinctions; on s'ingéniait à trouver des *questiones curiosæ* et l'on s'arrêtait à les examiner à l'aide de la logique d'Aristote. Après les grands travaux de Saint-Anselme, d'Albert-le-Grand, de Thomas d'Aquin qui développèrent et consolidèrent si puissamment le dogme catholique, la scolastique avait donné tout ce qu'elle était capable de produire. Le nominalisme rationaliste l'emporte dans son sein, et le scepticisme, conséquence inévitable du rationalisme, la fait retomber à son point de départ: autorité absolue de l'Église et valeur purement formelle de la philosophie, avec une espérance de moins, il est vrai: elle avait perdu pour toujours le principe de la rationalité des dogmes qui lui avaient fait accomplir de si grandes choses.

Eckhart fut postérieur d'une génération environ à Saint-Thomas d'Aquin. Peut-être eût-il encore l'occasion d'entendre Duns Scot durant son premier séjour à Paris. Durand

de Saint-Pourçain et Guillaume Ockam furent ses contemporains, et il assista ainsi au commencement de cette décadence intellectuelle des écoles, à ce mouvement général des esprits vers le nominalisme, système pour lequel il se sentait lui-même si peu d'attrait.

Au point de vue politique l'époque où vécut Eckhart ne présente pas un moindre intérêt. Le quatorzième siècle fut pour la France et pour l'Allemagne un temps de douloureuses épreuves. La France allait entrer dans la désastreuse guerre de Cent-Ans, et l'Allemagne à peine sortie des troubles de l'interrègne vit fondre sur elle des malheurs intérieurs plus grands encore. Mais ce qui console de tant de calamités, c'est d'assister à l'éveil de la conscience nationale au sein de ces deux grands peuples et de la voir résister victorieusement aux redoutables attaques de la papauté, la grande puissance du moyen âge. Avec les premières années du quatorzième siècle commence pour la papauté la période de son déclin. La grande lutte du sacerdoce et de l'empire, de l'Église et de l'État, traverse tout le moyen âge, renaissant dans la suite des siècles sous des formes différentes. Au quatorzième siècle elle arrive à son point culminant, non plus comme un débat sur quelque point secondaire tel que l'investiture des évêques, ou la possession de l'Italie, mais comme l'irréconciliable opposition des principes eux-mêmes. L'État n'a pas droit à une existence indépendante vis-à-vis de l'Église : tel est le principe au nom duquel le Saint-Siège attaqua successivement la France et l'Allemagne. Mais les temps de Grégoire VII, d'Innocent III et d'Innocent IV étaient passés. Les souverains de ces deux pays, appuyés par la nation, surent faire justice, non sans luttes douloureuses, des audacieuses demandes de la cour de Rome.

Philippe-le-Bel et Edouard I<sup>er</sup> d'Angleterre se faisaient la guerre (1295). Boniface VIII prétendit s'imposer comme arbitre du conflit, suivant la fameuse maxime d'Innocent III, que, tout conflit provenant d'un péché, il appartenait à l'Église seule de décider de quel côté se trouvait le droit.

Philippe-le-Bel refusa cet arbitrage. Telle fut l'origine du différend entre le roi de France et le pape. Boniface VIII exprima ses ambitieuses prétentions dans trois bulles (*clericis laicos*, 1296; *osculta fili*, 1301; *unam sanctam*, 1302) qu'il publia successivement. Il y parlait avec une violence croissante de la nécessité de soumettre le pouvoir politique au pouvoir de l'Église, défendait aux clercs de payer aucun impôt aux laïques, et déclarait au roi que, toute créature devant être soumise au Siège de Rome, si les princes tenaient de Dieu le glaive du pouvoir temporel ce ne pouvait être que pour s'en servir suivant les volontés du pape. La seconde de ces bulles finissait par la convocation d'un concile général à Rome. A ces menaces le roi répondit en interdisant l'exportation de l'argent du royaume de France ce qui tarissait une des principales sources des revenus du pape, en interdisant aux prélats français de se rendre à Rome, en déclarant que comme prince il ne reconnaissait aucun supérieur en ce monde, et en convoquant à deux reprises les États généraux à une année d'intervalle (1302 et 1303). La noblesse et le tiers-état furent unanimes à se déclarer pour le roi et pour la sauvegarde de l'indépendance nationale et l'immense majorité du clergé prit la même attitude. On alla jusqu'à décider la prochaine réunion d'un concile général afin d'élire un nouveau pape. Cette opposition ne fit qu'aigrir Boniface. En septembre 1303 il lança contre le roi de France une bulle de déposition, mais dont il ne devait plus voir les effets. Saisi dans sa résidence d'Anagny par le chancelier français de Nogaret et par l'un des Colonna, son ennemi personnel, il fut si violemment affecté de cet outrage, bien que les habitants d'Anagny se fussent empressés de le délivrer de la main de ses ennemis, qu'il fut atteint bientôt après d'une maladie qui l'emporta (oct. 1303).

La France venait de faire subir à la papauté un échec important. Mais non contente de l'avoir humiliée, elle voulut encore la faire servir à sa politique en utilisant à son profit ce qui lui restait de prestige. Elle lui persuada de se réfugier à Avignon pour y poursuivre en toute sécurité la

réalisation de ses rêves ambitieux, ou plutôt pour lui faire tourner contre les États voisins les armes dont elle-même venait de repousser si complètement les attaques. L'empire germanique, deux fois vaincu par le Saint-Siège dans les siècles précédents, devint encore une fois l'objet de ses violentes agressions. Une double élection y avait créé deux empereurs opposés l'un à l'autre et se faisant la guerre. Jean XXII se présenta comme arbitre dans la lutte, tout comme Boniface VIII l'avait fait pour Philippe-le-Bel et le roi d'Angleterre. L'empereur Louis de Bavière refusa cet arbitrage, battit son adversaire Frédéric d'Autriche, et, reconnu désormais seul empereur d'Allemagne, commença ce long règne de trente années durant lequel il eut désiré faire tant de bien à son peuple, si les circonstances extérieures lui avaient permis de réaliser ses excellentes intentions. Le pape, exagérant encore, si possible, les audacieuses maximes de Boniface VIII et d'Innocent III, déclara qu'à lui seul il appartenait de rejeter ou de confirmer le choix des électeurs, qu'avant la confirmation papale les empereurs n'avaient aucune autorité, puisque c'était du Saint-Siège et non des électeurs qu'ils tenaient la couronne. Et comme Louis de Bavière refusait de se soumettre à de telles prétentions, comme il protestait au nom des droits de l'empire contre le titre d'usurpateur que le pape lui donnait, et qu'il en appelait à un concile universel des décisions de l'évêque de Rome, Jean XXII l'excommunia (mars 1324) et quelques mois plus tard lança l'interdit sur ses États. L'Allemagne demeura sous le poids de cette condamnation pendant tout le règne de Louis de Bavière, malgré les efforts du malheureux empereur pour se réconcilier avec un ennemi que la froide ambition de Philippe-le-Bel rendait inexorable. Jean XXII, Benoît XII, Clément VI maintinrent la sentence d'excommunication et ce ne fut qu'en 1349, deux ans après la mort de Louis de Bavière que Charles IV de Bohême obtint du pape le pardon du peuple allemand. Mais qu'on ne pense pas que ce pardon ait été le signe de la défaite de l'Allemagne dans cette grande lutte pour l'indépendance de

l'empire. Tout au contraire : si la lutte se prolongea si longtemps, c'est parce que la nation allemande ne voulut renoncer à aucun de ses droits impériaux. Ces droits furent solennellement proclamés à l'assemblée des électeurs à Rhensé en 1338 : l'empereur, y fut-il déclaré, ne tient son pouvoir que des seuls électeurs. Et lorsque Charles IV, après deux ans d'insuccès, parvint enfin à se concilier les sympathies de la nation allemande, ce fut au prix de deux conditions : reconnaître les droits de l'empire proclamés à Rhensé, et délivrer l'Allemagne de l'interdit. La constitution impériale, connue sous le nom de Bulle d'or (1356), termina enfin cette longue et triste lutte : l'Allemagne, comme la France, avait conquis pour toujours sa liberté politique vis-à-vis du Saint-Siège.

Les vingt-cinq années durant lesquelles l'Allemagne demeura sous l'interdit furent pour elle une grande désolation. Dans ces graves circonstances le clergé de ce pays n'imita pas la conduite du clergé français, lors de la lutte de Philippe-le-Bel contre le pape. La grande majorité des prêtres déserta les églises et abandonna le peuple excommunié. Il n'y eut que quelques nobles cœurs qui osèrent protester contre ce châtement infligé aux innocents pour les crimes des grands : çà et là on entendit la voix des prédicateurs mystiques, consolant le pauvre peuple dans ses afflictions. Et comme si d'aussi cruelles épreuves n'avaient pas été jugées suffisantes par Dieu, des malheurs physiques vinrent encore aggraver les souffrances de la nation allemande. Des tremblements de terre, se succédant avec rapidité, frappèrent de terreur l'esprit superstitieux des populations. En 1348, et surtout en 1356 et en 1357, les villes de la haute Allemagne furent frappées de cette nouvelle calamité. Une partie de la ville de Bâle fut renversée, de nombreux châteaux seigneuriaux s'écroulèrent, et Strasbourg ressentit à plusieurs reprises les effets du même fléau. Clo-sener nous raconte qu'à Strasbourg comme à Bâle, les habitants consternés campaient dans les plaines, n'osant rentrer dans leurs murs. Mais ce qui mit le comble aux maux du

peuple allemand, ce fut une épidémie terrible venue des plateaux de l'Asie centrale, qui traversa toute l'Europe dans l'espace de trois ans (1347 à 1350) et enleva à l'Allemagne près du tiers de sa population. Les contemporains Fritsche Closener, Boccaccio, l'écrivain Florentin et les chroniqueurs suisses ne parlent qu'avec terreur de ce qu'ils appellent la grande mortalité ou la mort noire. Qu'on se représente l'effet que devaient produire ces morts nombreuses et rapides et devant lesquelles la science humaine restait impuissante, sur ce peuple auquel l'Église refusait ses consolations et ses sacrements, et l'on comprendra combien durent être ardents à cette époque les besoins religieux des populations et combien durent être faciles les succès des prédicateurs mystiques et les progrès de ces nombreuses associations dans le sein desquelles les âmes pouvaient trouver l'objet de leurs plus profondes aspirations, la paix avec Dieu. Les malheurs publics dont fut frappée l'Allemagne à cette époque, nous expliquent cette recrudescence de vie religieuse et, nous dirons plus, cette naissance d'une vie religieuse indépendante du culte officiel de l'Église, qui se manifeste dans ces années de deuil.

Il est un point sur lequel les auteurs du quatorzième siècle sont unanimes, c'est la dégradation du clergé à leur époque. En haut la cupidité, la simonie, la dépravation morale, en bas l'ignorance, le désir du gain et les mauvaises mœurs. Dante dans sa *Divine Comédie*, Pétrarque dans les lettres qu'il écrivit d'Avignon, tableau fidèle de la cour papale, un laïque strasbourgeois, Rulman Merswin, dans maints passages de son livre : *Von den neun Felsen*, et même Alvarus Pélagius, le fougueux défenseur de la suprématie du Saint-Siège dans son livre : *De planctu Ecclesiæ*<sup>1</sup>, font entendre à ce sujet les mêmes plaintes. Le clergé inférieur, tant régulier que séculier, ne suivait qu'avec trop d'empressement l'exemple funeste que lui donnaient les papes et les

<sup>1</sup> Voyez surtout Alvarus, *de planctu Ecclesiæ*, II, c. 15, f. 46 ; Pétrarque, ép. 8, sur la simonie ; Dante, *l'Enfer*, XIX, v. 90. Cf. Bach, *Meister Eckhart*, p. 17-21.

prélats de la cour de Rome ou d'Avignon. Les deux ordres monastiques eux-mêmes qui seuls exerçaient encore une certaine influence sur le peuple, les Dominicains et les Franciscains, avaient beaucoup perdu de leur autorité primitive par suite de la distinction illusoire qu'ils établissaient, les premiers entre la propriété commune et la propriété personnelle qui seule leur paraissait interdite par la règle de leur fondateur, les seconds entre la possession des biens qu'ils attribuaient au Saint-Siège et l'usage de ces mêmes biens qu'ils croyaient pouvoir se permettre. Les Dominicains enrichissaient leur ordre tout en ne possédant rien individuellement, les Franciscains donnaient au pape le titre fictif de propriétaire de leurs biens, mais s'en réservaient la jouissance : et les deux ordres pensaient fidèlement remplir leur vœu de pauvreté. A l'époque dont nous parlons ils jouissent encore d'une certaine autorité morale, grâce à leurs prédications et à leurs études scientifiques ; mais laissons passer un siècle, et la même corruption qui déjà maintenant s'est emparée des autres ordres, les aura atteints à leur tour par suite de l'augmentation de leurs richesses. Un pareil clergé dont la grande majorité des éléments était si profondément viciée, ne pouvait guère inspirer de respect au peuple, ni exercer sur lui une influence salutaire ; et de plus, dans la plupart des localités, l'interdit priva encore les populations de ces seules ressources spirituelles. Aussi voyons-nous à cette époque naître un grand nombre d'associations religieuses, indépendantes de l'Église, et celles qui existaient déjà, prendre un développement important.

Le treizième siècle avait vu se former les réunions pieuses des Beghards et des Béguines. Ils vivaient en commun, séparés du reste du monde pour mieux se vouer aux exercices religieux, mais ne prononçaient pas de vœux perpétuels. Le nombre de ces maisons conventuelles s'augmenta encore au quatorzième siècle malgré les soupçons d'hérésie et les condamnations sévères que ces associations s'attirèrent par suite de leurs rapports avec les partisans de la secte du Libre Esprit. Cette secte funeste du Libre Esprit, issue, également au



treizième siècle, des doctrines panthéistes d'Amaury de Bène dont un certain Ortlieb de Strasbourg déduisit des conséquences qui renversaient toute morale, fut pendant le treizième et toute la durée du quatorzième siècle un véritable danger non-seulement pour l'Église, mais encore et surtout pour les âmes d'une piété naïve qu'elle pouvait attirer dans son sein par les dehors trompeurs d'une profonde religiosité. Ce furent ces frères du Libre Esprit, ainsi que les Beghards et les Béguines, avec lesquels Eckhart dût se trouver maintes fois en rapport dans les villes du Rhin où il enseigna. Vers la fin du treizième siècle s'est aussi fait jour dans l'ordre des Franciscains une tendance réformatrice demandant l'observation stricte de la règle de saint François et la pauvreté absolue de l'ordre et des membres. Approuvée par Célestin V (1294), combattue par Boniface VIII, la secte des Franciscains spirituels ou des Fratricelles se maintint à travers le quatorzième siècle comme une protestation permanente contre la décadence de l'ordre dont elle s'était détachée. Une association analogue à celle Beghards naquit dans les Pays-Bas vers l'an 1300 sous le nom de Lollards. Le but en était la pratique assidue des œuvres de charité : soigner les malades et ensevelir les morts ; elle se répandit rapidement en Angleterre et en Allemagne. Une apparition encore plus intéressante vers le milieu de ce siècle fut la société secrète des Amis de Dieu, récemment mise en lumière par les travaux de M. Ch. Schmidt de Strasbourg. Elle fut créée par la vaste influence d'un simple laïque, Nicolas de Bâle, dont la piété profonde, éveillée par la vue des maux dont souffrait la chrétienté, sut faire naître dans beaucoup d'âmes le besoin d'une communion plus intime avec Dieu, par l'acceptation joyeuse des souffrances et le renoncement à soi-même. De nombreuses réunions d'Amis de Dieu se formèrent dans les villes le long du Rhin, en Bavière et jusqu'en Hongrie ; et autour de Nicolas lui-même se groupa un cercle plus restreint d'amis dont l'unique préoccupation, entretenue par des visions et des révélations célestes, fut le relèvement des âmes et la réformation de l'Église. Nicolas de Bâle et les

Amis de Dieu occupent une place marquante dans la liste des pieux témoins qui ont préparé les voies au seizième siècle. Un des efforts non moins importants de ce réveil général de la conscience religieuse fut vers la fin du quatorzième siècle l'association des Frères de la vie commune, fondée dans les Pays-Bas par Gerhard Groot et par son disciple Florent Radewin, sous l'influence du mysticisme de Jean Ruysbrock. Cette association se composait de clercs et de laïques, réunis par le désir d'une commune édification au moyen d'une étude sérieuse des Saintes-Écritures et des Pères, et s'efforçant de réaliser entre eux et au dehors le principe de l'amour chrétien sans se soumettre à aucun vœu monastique. Le travail des laïques suffisait à l'entretien de la maison, les clercs instruisaient les laïques, on lisait la Bible dans des réunions pieuses auxquelles le peuple pouvait prendre part, et l'on travaillait activement à l'édification et à l'amélioration des classes inférieures par la composition et la diffusion de traités religieux. Une institution aussi bienfaisante, et qui répondait si parfaitement aux besoins du peuple se répandit vite en Allemagne. Mais la manifestation la plus caractéristique et la plus saisissante du sentiment religieux des populations dans ce siècle si tourmenté, se produisit durant ces années de deuil où la mort noire traversa l'Europe. D'aussi grandes calamités ne pouvaient être qu'un châtement du ciel pour les péchés des hommes. Ce fut la seule explication qui se présenta aux esprits. Ces péchés, il fallait les expier pour apaiser Dieu et écarter le fléau. Et ce que Dieu demande, n'est pas quelque expiation commode au moyen d'indulgences vénielles : c'est une expiation personnelle au moyen de la souffrance, de même que Christ a dû souffrir pour effacer nos transgressions. Le pèlerinage douloureux du Seigneur sur la terre a duré trente-quatre années ; les hommes, pour détourner la colère divine, iront en pèlerinage pendant trente-quatre jours, ils se flagelleront comme Jésus a été flagellé, et adresseront à Dieu des paroles de supplication. Imiter par son côté le plus tragique la vie pauvre de Jésus, afin de racheter les péchés de l'humanité et de faire

cesser ainsi la grande mortalité, telle est l'œuvre que les Flagellants s'efforcèrent d'accomplir par leur longue et lugubre pérégrination depuis le fond de la Hongrie, à travers les villes allemandes, jusqu'en France, en Italie et dans les Pays-Bas. Closener, le chroniqueur strasbourgeois, nous a conservé le tableau de leur entrée dans notre ville, et le texte de leurs cantiques et du sermon qu'ils adressaient au peuple pour l'exhorter à la pénitence,

Nous aurons terminé cet aperçu de la situation religieuse de l'Allemagne au quatorzième siècle quand nous aurons cité les noms des prédicateurs mystiques qui en ces temps de désolation adressèrent au peuple leurs éloquents avertissements et leurs pieuses consolations, et placé à la tête de tout ce mouvement mystique la figure de maître Eckhart. L'enseignement du maître avait laissé de profondes traces chez plusieurs de ceux qui avaient écouté sa parole ou étudié ses livres. Ses disciples s'assimilèrent sa pensée, et après sa mort, nous les voyons se lever dans les contrées du Rhin et répandre par la prédication et par leurs écrits ces trésors de vie religieuse et de haute spéculation qu'ils avaient reçus de lui. A Strasbourg c'est Jean Tauler, le grand prédicateur qui, malgré l'interdit, continue pour le peuple le service religieux dans l'église de son couvent. En Suisse, c'est Henri Suso, le disciple enthousiaste de maître Eckhart, que son amour idéal et chevaleresque pour la sagesse éternelle, représentée par la reine des cieux, égare pendant vingt ans dans un sombre ascétisme avant de le porter sur la scène du monde et de lui faire entreprendre la lutte contre les péchés des hommes par des prédications de repentance et des homélies sur les jouissances ineffables de l'union avec Dieu. Dans les Pays-Bas, c'est Jean Ruysbrock qui, moins illustre que Tauler et que Suso, sut cependant, dans une position plus modeste, exercer par ses livres une influence notable, surtout par le traité des *Noces spirituelles* qui se répandit rapidement en Allemagne et en France : il y expose avec quelques changements les idées de maître Eckhart. Nous avons vu qu'après sa mort il se forma dans les Pays-

Bas l'association des Frères de la vie commune ; nous devons certainement la considérer comme un des fruits de son activité spirituelle dans ces contrées.

Tous ces hommes d'une piété si profonde, Tauler, Suso, Ruysbrock ont fait partie de la société secrète quoique si généralement répandue des Amis de Dieu. Ils se sont trouvés en relations très-intimes avec Nicolas de Bâle, et l'un d'eux, Tauler, le savant dominicain, subit si puissamment l'influence de ce simple laïque, que sa vie en prit une direction toute nouvelle.

Telles sont, en quelques traits généraux, les manifestations de la vie religieuse au quatorzième siècle. Nous avons constaté que dans le domaine politique cette période nous présente les premiers symptômes du réveil de la conscience nationale. Dans le domaine religieux, nous assistons à la première affirmation, bien timide encore, de la conscience religieuse indépendante de l'Église. Les âmes, il est vrai, n'entrent pas en conflit avec la hiérarchie : les temps du seizième siècle ne sont pas encore arrivés. Mais le fait même qu'elles ne se croient point perdues parce que l'Église leur refuse ses sacrements, mais qu'elles cherchent par une initiative religieuse encore inconnue, la satisfaction de leurs besoins les plus profonds, soit dans une expiation personnelle des péchés, soit dans des associations pieuses qu'elles font naître et au sein desquelles elles s'efforcent de réaliser leur union avec Dieu par l'amour, réconciliation plus parfaite que celle que sait opérer le prêtre, ce fait seul montre suffisamment qu'une nouvelle ère se prépare. La scolastique entre dans sa période de déclin, la puissance politique des papes éprouve son premier échec, le sentiment national se réveille, le besoin religieux des populations, privé de l'appui de l'Église, trouve pour s'exprimer des formes nouvelles pleines de vie : avec le quatorzième siècle commence la période de transition entre le moyen âge et les temps modernes, où s'accomplit dans le domaine religieux et politique la réformation dont les premières lueurs s'annoncent à l'époque dont nous parlons.

La théologie des écoles, en dérivant de plus en plus vers un aride scolasticisme, la papauté, en provoquant contre elle l'opposition nationale par ses audacieuses prétentions, le clergé en se déconsidérant aux yeux du peuple par une conduite peu digne de respect, et les malheurs du temps en portant avec force l'esprit des populations vers les choses religieuses, ont tout naturellement frayé les voies au mysticisme et admirablement préparé le terrain aux doctrines de maître Eckhart.

### III.

Il n'est pas possible encore d'écrire d'une manière suivie la biographie de maître Eckhart, vu le peu de données positives que nous avons sur les circonstances de sa vie. A peine quelques renseignements certains sur les faits qui ont marqué le milieu et la fin de sa longue carrière ; pour tout le reste, nous en sommes réduits, soit à des suppositions basées sur certaines traditions locales, soit à la discussion des témoignages contradictoires des anciens historio-graphes. Notre tâche sera de fixer les quelques points de sa vie qui nous sont connus, et d'essayer d'en faire un ensemble continu.

La première mention du nom de maître Eckhart, nous la trouvons dans un catalogue de professeurs en théologie de l'université de Paris, dû à la plume de Bernardus Guidonis : *fr. Echardus, Teutonicus, licentiatuſ per Bonifacium a. d. 1302.* Un exemplaire de ce catalogue trouvé par M. Preger à Francfort ne porte pas les mots *per Bonifacium*, comme celui de la bibliothèque de Paris.

Se fondant sur cette donnée, Quéatif et Echard, dans leur histoire des « écrivains de l'ordre des Dominicains », racontent ce qui suit : *exorto tum graviſſimo illo inter Bonifacium VIII et Philippum IV, Franciæ regem diſſidio, Aicardum, ut ſupra dictum eſt de Remigio Florentino, Romam evocavit Bonifaciuſ et doctorem ipſe inauguraſſet. Sic enim*

*a Bernardo Guidonis post Remigium laudatum recensetur : fr. Haycardus, teutonicus, licentiatuſ per Bonifacium a. d. MCCCII*<sup>1</sup>.

Dès nos premiers pas dans cette étude, les difficultés nous arrêtent, et les controverses surgissent. La question en elle-même ne présenterait que peu d'intérêt si le fait dont il est question ne s'était point passé à l'origine du conflit de Philippe-le-Bel et de Boniface VIII, et si, par conséquent il ne s'agissait pas ici indirectement de la position que prit Eckhart dans cette circonstance. M. Preger affirme avoir de bonnes raisons pour préférer le texte du manuscrit de Francfort à celui du manuscrit de Paris<sup>2</sup>; nous regrettons qu'il ne nous les ait pas communiquées. Le témoignage de Quétif qui déclare n'avoir reçu dans sa narration l'addition en question que sur l'autorité de Bernardus Guidonis, et la citation qu'il emprunte au texte du catalogue tel qu'il l'avait sous les yeux, nous paraissent décisifs sur cette question, et nous nous étonnons vraiment que M. Preger se mette en opposition avec un témoignage aussi formel, en prétendant que Quétif n'a pas reçu cette indication historique de Bernardus Guidonis, que ce n'est là qu'une addition faite par Quétif, de sa propre autorité, par la seule raison qu'il a trouvé une addition semblable au nom de Remigius Florentinus qui précède immédiatement celui d'Eckhart sur le catalogue<sup>3</sup>.

Si donc le fait de la nomination de maître Eckhart au grade de licencié par le pape Boniface VIII ne peut pas être mis en doute au nom des témoignages historiques, il ne convient cependant pas d'ajouter foi à tout ce que Quétif nous raconte à ce sujet. Une première correction à faire se rapporte au grade que Boniface VIII doit avoir conféré à Eckhart : ce n'est pas celui de docteur, mais seulement celui

<sup>1</sup> Quétif et Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 507.

<sup>2</sup> Preger, *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1. Heft, Jahrgang 1869, p. 5.

<sup>3</sup> Preger, *ibid.*, p. 56.

de licencié. Ensuite, quant au voyage de maître Eckhart à Rome sur l'invitation du pape, nous ne pensons pas qu'il soit permis d'interpréter dans ce sens les termes du catalogue de Bernardus Guidonis, car, quiconque observera la manière dont Quétif relie sa propre narration à la citation qu'il emprunte à ce catalogue, verra bien que Quétif appuie sur cette citation tout ce qu'il raconte des rapports de Boniface VIII et d'Eckhart. En réalité, cette citation ne renferme que la simple énonciation du fait de l'élévation d'Eckhart au grade de licencié par le pape, et nous sommes très-disposés à croire que cette promotion a eu lieu à Paris et non à Rome, sans pour cela faire intervenir ici un passage du traité de maître Eckhart, intitulé : *Meister Echehartes Wirtschaft*, qui ne nous paraît pas renfermer ce que M. Preger a cru y trouver<sup>1</sup>.

Pour expliquer le fait qu'en 1302 Boniface VIII accorda de sa propre autorité le grade de licencié à Remigius Florentinus, M. Preger établit une construction historique d'apparence assez ingénieuse, mais qui se heurte à des difficultés auxquelles certainement son auteur n'a pas songé. « Parmi les bacheliers qui se préparaient à devenir licenciés en faisant pendant une année un cours sur les sentences, la règle était que l'université accordât d'abord ce grade à celui qui se trouvait le plus longtemps en fonctions. L'université a dû fréquemment manquer à cet usage, car en 1301, 1302, 1303, le chapitre général trouve nécessaire de recommander en termes très-sévères aux maîtres de Paris d'exécuter sur ce point la règle de l'ordre<sup>2</sup>. » M. Preger trouve toute naturelle l'hypothèse que Remigius Florentinus est un de ces bacheliers

<sup>1</sup> « Ir seid ein meister zu Paris bewëret drei stund ». Ce passage ne se trouve pas dans l'édition de M. Pfeiffer. Il a été découvert par M. Preger dans un manuscrit (C. gm. 365) de la bibliothèque du Munich et interprété par lui comme s'il y avait : « ir seid ein meister bewëret drei stund zu Paris ». La place qu'occupent les mots « zu Paris » ne permettent que l'interprétation suivante : Vous êtes un maître de Paris dont trois grades successivement accordés ont confirmé la haute science. Eckhart est très-souvent appelé *docteur de Paris*, *Eckhart von Paris* (Preger, *ibid.*, p. 58).

<sup>2</sup> Preger, *ibid.*, p. 56.

que l'université écartait pour élever à leur place au grade de licencié, tel autre bachelier pour lequel elle avait des préférences. Or, nous ne trouvons pas parmi les prédécesseurs de Remigius Florentinus, parmi les licenciés nommés en 1300 et 1301, de nom à l'occasion duquel il soit fait mention d'une intervention immédiate du pape dans les affaires de l'ordre et de l'université. Le pape n'avait donc pas l'habitude de réparer les injustices commises par l'université dans le choix de ses licenciés; et le fait qu'en 1302 le pape conféra directement à un bachelier le grade de licencié est un fait unique à cette époque et qui a dû avoir une raison spéciale. C'est ainsi que l'entend aussi M. Preger lorsqu'il dit «qu'il faut peut-être chercher dans l'opposition de l'université contre le pape la raison qui a déterminé celle-ci à écarter les droits de Remigius<sup>1</sup>».

Si donc c'est dans la politique qu'il faut chercher le secret de la conduite, tant du pape que de l'université, les préférences de l'université pour Eckhart et Romani de Maro Logio nommés par elle, dans l'hypothèse de M. Preger, au détriment de Remigius qui tient pour le pape, doivent avoir la même explication; et c'est là ce qu'il est impossible d'admettre. Comment en effet nous représenter Eckhart, que ses tendances mystiques élèvent bien au-dessus de tous les intérêts terrestres, se passionnant pour une question politique au point de mériter une pareille distinction de la part de l'université qui tient pour le roi? L'attitude d'Eckhart vis-à-vis de l'Église et du pape, est, il est vrai, empreinte d'une grande et noble liberté spirituelle; mais elle a toujours été telle que les dernières circonstances de sa vie nous la montrent, pleine de soumission et de respect. Et ce serait pour sa position hostile envers Rome que l'université l'aurait préféré à tel de ses collègues, lorsqu'après tout la question purement nationale qui se débattait entre la France et le Saint-Siège ne devait guère le toucher en sa qualité d'étranger? Les Dominicains de la province de France, avec leur prieur

<sup>1</sup> Preger, *ibid.*, p. 57.



provincial et leurs docteurs, se rangent, il est vrai, du côté de l'université lorsqu'elle promet à Philippe IV de travailler à la réunion d'un concile national; mais l'immense majorité de l'ordre, toutes les autres provinces, le grand maître en tête, tiennent pour le pape. Comment admettre que l'année suivante le chapitre provincial de la province de Saxe ait élevé Eckhart à l'une des plus hautes dignités de l'ordre, alors que la préférence dont l'avait honoré l'université de Paris devait nécessairement être pour lui une recommandation fort douteuse aux yeux de cette partie de l'ordre demeurée fidèle au pape? C'est à cette impossibilité historique que nous conduit l'hypothèse de M. Preger.

S'il nous est permis de croire qu'Eckhart s'est prononcé dans la querelle politique de Philippe-le-Bel et de Boniface VIII, il nous paraît beaucoup plus vraisemblable d'admettre d'après tout ce qui précède, que son jugement s'est prononcé en faveur du pape contre le roi de France, la subordination des intérêts terrestres aux intérêts spirituels devant on ne peut mieux convenir à la tendance de son esprit; et dès lors tout s'explique parfaitement, et son élévation au grade de licencié par le pape, et sa nomination à la dignité de prieur provincial de Saxe.

En 1303 le chapitre général, réuni à Besançon, décida la division de la province Teutonia en deux provinces distinctes, Teutonia et Saxonia. Le chapitre provincial de la province nouvellement créée, réuni à Erfurt, désigna Eckhart pour son prieur provincial. Ce choix fut ratifié au printemps de l'année suivante (1304) au chapitre général de Toulouse, par Americus de Placentia, le grand maître nouvellement élu.

En 1288 le chapitre général de Metz avait décidé la division de la province de Bohême, devenue trop vaste, en deux provinces séparées, celles de Bohême et de Pologne. Cette résolution fut confirmée par le chapitre général de Marseille (1300)<sup>1</sup>. Mais il paraît que l'administration de la nouvelle

<sup>1</sup> Ambrosius Perretius, *Monumenta conventuum prov. Bohemæ frat. ord. præd. Prague*, bibl. de l'Univ., XI, A, introd.

province de Bohême laissa beaucoup à désirer, car en l'an 1307 le chapitre général réuni à Strasbourg, après avoir constaté l'existence de nombreux abus et l'urgence d'une réforme, chargea le provincial de Saxe, Eckhart, du soin de rétablir l'ordre en Bohême en lui conférant avec le titre de vicaire général un pouvoir illimité, s'étendant indistinctement sur tous les membres de l'ordre.

Eckhart exerça pendant plusieurs années simultanément les fonctions de prieur provincial de Saxe et de vicaire général de Bohême<sup>1</sup>.

Si grands furent à cette époque la réputation d'administrateur d'Eckhart et l'estime publique dont il jouissait dans l'ordre, qu'en 1310, à l'expiration du priorat de Jean de Lichtenberg, le chapitre provincial de la province Teutonia le choisit comme prieur<sup>2</sup>; mais cette élection ne fut pas confirmée; le grand maître de l'ordre ne pouvait détruire ce qu'avait établi le chapitre général de Besançon; il ne pouvait permettre que l'administration de la province Teutonia et celle de la province Saxoniam fussent réunies de nouveau dans une seule main. Une seconde élection eut lieu en 1310, à Zurich ou à Spire; Henri de Groningue fut élu à la place d'Eckhart comme successeur de Jean de Lichtenberg.

Le chapitre général de Naples (1311) releva Eckhart de ses fonctions de provincial de Saxe et l'envoya comme lecteur à Paris<sup>3</sup>. Il avait administré la province de Saxe pendant huit années, le double de la durée ordinaire du priorat. Avant de quitter Paris en 1303, Eckhart avait très-probablement encore obtenu le grade de docteur: son nom est, depuis 1303 toujours accompagné du titre de maître. Mais il n'avait sans doute pu remplir à cette époque une condition qui accompagnait toujours l'obtention du grade de docteur, celle de lire pendant une année les sentences. C'est dans le but de s'acquitter de cette dette envers l'université, qu'Eckhart prit en 1311 une seconde fois la route de Paris.

<sup>1</sup> Preger, *ibid.*, p. 67.

<sup>2</sup> Voir ci-après les catalogues des prieurs de la province d'Allemagne.

<sup>3</sup> Preger, *ibid.*, p. 54.

Eckhart quitta au plus tôt Paris en 1312, peut-être y séjourna-t-il plus longtemps.

Cette période de l'existence de maître Eckhart qui s'étend de 1302 à 1312, est à peu près la seule qui nous soit vraiment connue. La donnée positive la plus proche sur sa vie nous fait descendre jusqu'en 1320. Heureusement que nous possédons certains indices historiques qui nous permettent d'établir, sinon avec une rigueur parfaite, du moins avec une certitude suffisante ce qu'il a fait durant cet espace de temps.

Selon toutes les probabilités, Eckhart, après son second séjour à Paris, vint à Strasbourg, et il y fut sans doute lecteur à l'école de son couvent<sup>1</sup>. M. Preger nous paraît avoir suffisamment démontré la grande vraisemblance de cette hypothèse. Les sermons que M. Pfeiffer a trouvés dans un manuscrit de la bibliothèque de Strasbourg et dans lesquels se trahit avec une entière évidence la main d'un disciple de maître Eckhart (Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, t. II, p. 77, l. 22), et dans lesquels aussi les exemples qui se présentent à l'esprit du prédicateur<sup>2</sup> paraissent se rapporter à notre ville ; le traité d'Eckhart intitulé : «*Das ist swester katrei, meister Echehartes tochter von strasburc*», démontrent qu'Eckhart a été à Strasbourg, vers l'époque indiquée.

«Swester Katrei» est une de ces sœurs (swestrones) ou nonnes qui, tout en faisant partie d'un ordre monastique, tout en demeurant dans un couvent dont elles suivent la règle, ont accepté certaines idées mystiques communes aux Béghars panthéistes et aux Frères du Libre Esprit, et se livrent dans les rues à des pratiques fort singulières. C'est la fille spirituelle de maître Eckhart ; cela nous prouve qu'Eckhart allait aussi prêcher dans des couvents de femmes. Le traité n'a nullement pour but de nous raconter les rapports de maître Eckhart et de «Swester Katrei», la manière dont elle a été amenée par lui à la véritable union avec Dieu.

<sup>1</sup> Preger, *ibid.*, p. 72.

<sup>2</sup> Hête ich ein münster vol golde... (128, 12). — Ich sehe dax münster an (150, 24).

C'est une histoire purement idéale, destinée à nous présenter l'impuissance des formes de la discipline ecclésiastique à satisfaire une âme altérée des vérités du mysticisme (457,31). Le confesseur dont il est question dans ce traité, n'est nullement maître Eckhart : c'est un prêtre, qui connaît, il est vrai, par ses livres les jouissances de l'union avec Dieu (464,33), mais qui n'en a pas fait l'expérience personnelle, sa nature trop grossière ne le lui permet pas (475,18). «Swester Katrei» se soumet d'abord aux pénitences qu'il lui impose ; puis, comme portée par l'Esprit, elle s'avance de ses propres forces dans la voie de l'imitation de Jésus-Christ, et elle adresse à son confesseur qui essaye en vain de la retenir, ces paroles pleines d'un douloureux reproche et qui caractérisent si bien la tendance du traité : «vous m'avez été un obstacle sur le chemin de mon salut... j'ai cru que tout ce que disaient les prêtres était parole d'Évangile!» (457,16, 22). Vaincu finalement par la vue des œuvres que produit sa pénitente et de la félicité dont elle jouit, le confesseur la prie de l'aider à acquérir le même bonheur. Alors les rôles changent, et la pénitente enseigne à son tour à son confesseur comment il doit préparer son âme à l'entrée de la lumière divine (475,20). Les détails que «Swester Katrei» nous raconte sur son existence, nous présentent un tableau fort instructif de ce qu'a dû être le genre de vie de ces nombreuses personnes que les doctrines mystiques sont venues trouver au fond de leur béguinage ou de leur couvent. Renoncer à toutes les jouissances qu'offrent les créatures (458,21), trouver son bonheur à être pour le monde extérieur un objet d'aversion et de mépris (462,10), se laisser accuser et calomnier sans se défendre (467,32), oublier entièrement tout ce qui est terrestre et humain, ne plus savoir le nom ni de son père ni de sa mère (462,24), passer des journées entières dans le coin obscur de quelque église à jouir de l'anéantissement du moi en Dieu (465,4), puis encore : quitter la vie régulière et assurée du couvent pour l'existence incertaine et pleine de périls des pèlerinages vers des contrées inconnues, ne pas se soucier de l'excommuni-

cation (462,25) et appeler le bûcher de ses vœux (462,7 à 11), c'est là un tableau qui nous remplit à la fois de terreur et de miséricorde. Les deux derniers points que nous venons de mentionner, renferment évidemment une allusion à la persécution que l'évêque de Strasbourg, Jean d'Ochsenstein, dirigea en 1317 contre les Béghards et les Béguines hérétiques et contre ces «*swestrones, quæ in singularitate quâdam reprobra pallium replicant supra caput et, dum petunt elemosynam «brot dur got» clamitant in plateis*»<sup>1</sup>. S'il en est ainsi, Eckhart aura été à Strasbourg jusqu'en l'année 1317, époque à laquelle il est probable qu'il se rendit de Strasbourg à Francfort ; car nous verrons qu'il y exerça les fonctions de prieur en 1320, et, d'après les règlements de l'ordre, nul ne devenait prieur d'un couvent, s'il n'y avait été lecteur pendant trois années<sup>2</sup>.

Enfin la présence d'une pièce fort curieuse se rapportant à Eckhart, au milieu d'un mémorial du couvent de Saint-Jean à Strasbourg, et que le fondateur de ce couvent Rulman Merswin a copiée lui-même pour l'usage des moines de cette maison, et dont l'origine doit remonter par conséquent aux années 1340 à 1360, c'est-à-dire à la fin de la première génération après Eckhart, nous montre aussi qu'Eckhart a laissé à Strasbourg de durables souvenirs. La critique si judicieuse des doctrines d'Eckhart qu'elle renferme ne peut être que l'œuvre d'un écrivain qui a possédé la tradition vivante des prédications du maître.

Nous avons admis comme très-probable qu'en sa qualité de maître, Eckhart a été lecteur au couvent des Dominicains de Strasbourg, et qu'il a prêché encore dans divers couvents de la ville, surtout dans des couvents de femmes, ainsi que le prouve, outre l'histoire de la «*Swester Katrei*», un passage d'un de ses sermons où il parle d'une prédication faite au couvent de Sainte-Marguerite<sup>3</sup>. De plus, il est allé faire des tournées de prédication dans

<sup>1</sup> Preger, *ibid.*, p. 70.

<sup>2</sup> Preger, *ibid.*, p. 5.

<sup>3</sup> Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au quatorzième siècle*, 1847, p. 14.

les contrées avoisinantes, parfois en compagnie de tel autre prédicateur mystique, comme cela résulte d'une poésie composée par une nonne d'un des couvents d'Alsace ou de Souabe sur les réjouissances spirituelles qu'elle attend de l'arrivée de maître Eckhart et de maître Dietrich dans le couvent qu'elle habite<sup>1</sup>. A-t-il eu des rapports avec les Béghards panthéistes et avec les Frères du Libre Esprit? Nous ne le savons pas; mais la parenté intime de sa doctrine avec celle de ces hérétiques et le fait que dès maintenant les soupçons d'hérésie commenceront à peser sur lui, nous permettent jusqu'à un certain point de supposer qu'il en a eus. Les occasions d'entrer en relation avec eux dans ces contrées où ils étaient si nombreux, n'ont pas dû lui manquer, et sans doute il les a évitées alors tout aussi peu qu'il les a évitées dans la suite.

Nous ignorons si c'est à cause de l'édit de 1317 qu'il a quitté Strasbourg, ou si c'est de son plein gré qu'il s'est rendu à Francfort.

En 1320 Eckhart exerce à Francfort les fonctions de prieur. Une lettre écrite en cette année par le grand-maître de l'ordre Herveus aux prieurs de Worms et de Mayence<sup>2</sup> constate que de graves accusations se sont élevées contre le prieur de Francfort Eckhart, et contre le frère Théodore de Saint-Martin, le même sans doute que nous avons déjà rencontré dans la compagnie de maître Eckhart. A ces deux hommes la lettre reproche des « *familiaritates malas et suspectas* », c'est-à-dire des relations avec des personnes d'une orthodoxie très-douteuse, sans doute des rapports avec les membres des sectes panthéistes de l'époque. L'enquête que les prieurs de Worms et de Mayence étaient chargés d'ouvrir

<sup>1</sup> Trouvée par M. Pfeiffer dans un manuscrit, sans numéro d'ordre, parch. de la bibl. du comte de Thun-Hohnstein à Tetschen. Ce manuscrit a appartenu vraisemblablement à un couvent de Souabe, mais comme la forme dans laquelle cette poésie se trouve consignée dans ce manuscrit (rimes incorrectes) fait reconnaître avec évidence que nous n'avons qu'une copie sous les yeux et non l'original, nous sommes réduits à fixer l'Allemagne du Sud en général comme le lieu de son origine. Nous la publions plus loin.

<sup>2</sup> Schmidt, *ibid.*, p. 14. — Preger, *ibid.*, p. 72.

sur ces faits, se termina très-certainement d'une manière favorable à maître Eckhart ; son attitude dans la suite n'est pas celle d'un homme sur qui pèse déjà une condamnation ecclésiastique. Vouloir déduire du simple fait que la loi sur la « *mala familiaritas* » fut renforcée l'année suivante au chapitre général, qu'Eckhart a été reconnu coupable, et destitué de ses fonctions de prieur, c'est pousser un peu loin la liberté dans ses déductions <sup>1</sup>.

De Francfort maître Eckhart se rendit à Cologne, nous ne savons pas en quelle année, mais certainement avant 1325, puisqu'en cette année une seconde accusation fut lancée contre lui, et que les événements qui suivirent ce second procès démontrent que c'est à Cologne qu'il fut vidé.

A Cologne, maître Eckhart fut à la fois professeur à l'école de son ordre et prédicateur populaire.

Ce fut la dernière période de sa vie, période environnée d'un éclat tout particulier. Un grand nombre de disciples se groupent autour de sa chaire. Non content de partager avec eux les richesses de sa spéculation, il fut pour eux ce qu'il était pour toutes les âmes qu'il rencontrait, un père spirituel, engendrant en eux une nouvelle vie, les redressant dans leurs défaillances, témoin ce jour où il calma les angoisses de Suso au sujet de son admission trop précoce dans l'ordre, obtenue par ses parents grâce à de riches cadeaux, et à propos de laquelle sa conscience l'accusait du péché de simonie <sup>2</sup>. Si Tauler l'appelle « ce grand et remarquable théologien, maître Eckhart », si Henri Suso le qualifie de « saint » et voit son image bienheureuse lui apparaître dans des visions, c'est certainement le résultat de la puissance avec laquelle maître Eckhart savait s'attacher les âmes. Les tourmentes qui ont assailli Eckhart pendant ces mêmes années, la bulle de Jean XXII qui l'a condamné, n'ont pu effacer de l'esprit de ses disciples cette impression de grandeur spirituelle que sa personne y avait faite.

<sup>1</sup> Preger, *Meister Eckhart und die Inquisition*, p. 11.

<sup>2</sup> Preger, *Zeitschrift für die histor. Theol.*, 1869. *Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutschen Mystik*, p. 130.

Eckhart aimait à exposer sa doctrine aux classes ignorantes du peuple, suivant la parole de l'Écriture : ce sont les malades et non les gens bien portants qui ont besoin du médecin. Aussi longtemps qu'il s'était borné à développer les résultats de sa spéculation dans les écoles, devant un auditoire instruit, l'Église n'y avait vu aucun danger. Le réalisme grec pouvait s'étaler à son aise dans les chaires des universités sous des formes très-diverses, pourvu que l'influence de ces doctrines ne se fit pas sentir dans le peuple. Eckhart devait nécessairement porter ombrage à l'Église quand il fit sortir ces questions des hauteurs académiques pour les jeter dans la masse ignorante des fidèles. Ses prédications passèrent inaperçues jusqu'en l'année 1325, époque à laquelle des plaintes s'élevèrent au chapitre général de Venise<sup>1</sup>, de ce qu'en Allemagne des frères prêchaient en langue vulgaire aux classes inférieures du peuple, des doctrines dangereuses. Gervais, prieur d'Angers, fut chargé de faire une enquête. Mais il paraît qu'il fut empêché d'accomplir ce mandat par suite de l'intervention du pape lui-même dans cette affaire<sup>2</sup>. Nous voyons en effet peu de temps après, le grand-inquisiteur d'Allemagne, Nicolas de Strasbourg, résidant à Cologne, être chargé spécialement de cette enquête par Jean XXII. Nicolas de Strasbourg, sans atteindre à la hauteur spéculative de maître Eckhart, partageait cependant ses tendances religieuses. Il ne trouva rien à reprocher à l'enseignement de maître Eckhart.

Les choses en fussent restées là, si sur le siège épiscopal de Cologne ne s'était trouvé Henri de Virnebourg, le persécuteur acharné des hérétiques de son diocèse et en même temps l'ennemi irréconciliable du pape dans la grande lutte qui venait de s'ouvrir entre Louis de Bavière et le Saint-Siège. Une partie de cette haine qu'il portait à Jean XXII devait naturellement retomber sur celui des ordres monastiques qui était demeuré l'allié fidèle du pape ; et si, parmi

<sup>1</sup> Schmidt, *ibid.*, p. 15.

<sup>2</sup> Preger, *Meister Eckhart und die Inquisition*, p. 12.



les Dominicains il se trouvait quelqu'un que l'on pût aisément charger d'une accusation d'hérésie, l'archevêque de Cologne ne devait pas laisser échapper une si belle occasion d'assouvir sur une même tête sa double animosité. Ces deux faits nous expliquent la reprise du procès de maître Eckhart par les inquisiteurs de l'archevêque; ils nous expliquent aussi la haine aveugle que les partisans de l'archevêque manifestèrent bientôt contre Nicolas de Strasbourg: il avait le double tort de défendre maître Eckhart, et d'exercer des fonctions dans lesquelles il relevait directement du pape.

Il régnait encore il y a quelque temps assez d'obscurité sur cette dernière phase du procès de maître Eckhart; mais depuis que M. Preger a publié dans sa monographie : *Maître Eckhart et l'Inquisition*, les pièces de ce procès, ensevelies jusqu'à présent dans les archives du Vatican et recueillies par M. Pfeiffer, un jour complet s'est fait sur ce point. Nous empruntons au travail de M. Preger les principaux de ses résultats, et nous y ajoutons quelques détails historiques que nous avons trouvés dans une autre pièce extraite également des archives du Vatican, et que n'a pas connue M. Preger<sup>1</sup>.

L'action judiciaire dirigée contre Eckhart par le chapitre général de Venise avait abouti à son acquittement. L'inquisiteur délégué par le pape, avait rendu son jugement: l'archevêque de Cologne n'avait plus le droit de citer Eckhart pour le même motif devant son tribunal. La juridiction épiscopale devait tout naturellement cesser partout où avait fonctionné la juridiction papale. Malgré cela, l'archevêque reprit le procès. Mais, avant de s'attaquer à Eckhart même, il tenta un effort auprès du pape dans le but d'enlever à Eckhart l'homme qui était son soutien. Des émissaires épiscopaux allèrent exposer à Jean XXII et à ses conseillers les hérésies dont Eckhart s'était rendu coupable, et lui raconter l'appui que Nicolas de Strasbourg avait prêté à Eckhart et à ses hérésies. Le succès de cette campagne fut tel qu'on

<sup>1</sup> Elle se trouve à la bibliothèque impér. de Vienne, parmi les papiers inédits de M. Pfeiffer. Nous la publions plus loin.

devait s'y attendre : les émissaires de l'archevêque revinrent sans avoir rien obtenu. Alors Henri de Virnebourg institua une commission inquisitoriale composée du lecteur des Franciscains Albert de Milan, et du docteur Reyner ; et comme il fallait, pour condamner Eckhart, des preuves positives, cette commission se chargea d'en recueillir. Eckhart fut entouré d'un système complet d'espionnage et d'interrogations fallacieuses ; l'on épiait et l'on pesait ses moindres paroles, tant celles qu'il prononçait dans ses entretiens privés que celles qu'il disait en public ; des moines convaincus de vices grossiers obtenaient l'immunité quand ils fournissaient de semblables chefs d'accusation. Lorsque tout fut prêt, les inquisiteurs épiscopaux citèrent Nicolas de Strasbourg à comparaître devant eux le 14 janvier 1327 ; le tour de maître Eckhart devait venir deux semaines plus tard, le 31 janvier. Nicolas de Strasbourg se présenta devant les inquisiteurs, mais non pas avec l'attitude d'un accusé : dix membres de son ordre l'accompagnaient. Dans une protestation solennelle il releva tout ce qu'il y avait d'inique dans le procédé de la commission épiscopale, et il termina par un appel au pape. Les inquisiteurs avaient à répondre dans l'espace d'un mois, par conséquent le 14 février, s'ils acceptaient ou non cet appel.

Les commissaires épiscopaux n'en continuèrent pas moins contre Nicolas de Strasbourg la procédure commencée. Mais ils avaient compté sans l'énergie de l'inquisiteur du pape. Apprenant qu'ils venaient d'avoir une nouvelle séance et que son procès y avait été continué malgré son appel à une juridiction supérieure, Nicolas de Strasbourg se rendit dès le soir même (15 janvier) successivement au domicile de chacun des inquisiteurs épiscopaux, déclara hérétique leur manière d'agir, puisqu'ils méconnaissaient la souveraineté de la juridiction du pape, et, sans renouveler son appel de la veille, il leur signifia directement que sa cause comparaitrait à Avignon le 4 mai de la même année.

Eckhart, de son côté, n'attendit pas jusqu'au 31 janvier : dès le 24 de ce mois il se rendit à la séance de la commission

épiscopale, accompagné de plusieurs membres de son ordre, et fit donner lecture d'une protestation analogue à celle de son ami; il y relevait dans un langage plein d'indignation les honteuses menées dont il était l'objet depuis quelque temps, et l'opprobre qu'un pareil procédé faisait rejaillir non-seulement sur sa personne, mais sur son ordre entier. Il se déclara prêt à rétracter ses erreurs, si on lui démontrait qu'il était effectivement hérétique. Son discours se terminait par un appel au pape; et pour ne laisser à ses adversaires aucun moyen d'é luder cet appel, il fixa lui-même au 4 mai la comparition de sa cause devant le siège pontifical, comme l'avait fait Nicolas de Strasbourg.

Néanmoins les commissaires épiscopaux terminèrent leur procédure contre les deux hommes, et ils la terminèrent par une condamnation. Pour se préparer le terrain à la cour d'Avignon en vue de l'épreuve du 4 mai, ils envoyèrent un émissaire auprès du pape dans le but de lui signifier la sentence qu'ils venaient de rendre, et de soutenir devant lui l'accusation d'hérésie portée contre Eckhart et son ami. Le pape fit arrêter et jeter en prison cet émissaire de l'archevêque, et maintint ses faveurs à Nicolas de Strasbourg, si bien qu'il put assister en qualité de définiteur au chapitre général de Perpignan au printemps de la même année<sup>1</sup>, et que, tout condamné qu'il était pour avoir favorisé et défendu des hérésies, il put conserver ses fonctions de vicaire.

Quant à maître Eckhart, nous le trouvons deux semaines après son appel au pape, le 13 février, un vendredi, sur l'heure de midi, dans l'église de son couvent, en compagnie d'une dizaine de frères, de plusieurs bourgeois et d'un notaire. Le peuple s'assemble comme de coutume; Eckhart lui adresse un discours; puis, quand le sermon est achevé, il prie l'un de ses compagnons de lire à l'assemblée une déclaration latine, qu'il traduit et explique au fur et à mesure en langue vulgaire. La lecture finie, le notaire dresse un acte de ce qui vient de se passer, les témoins qu'Eckhart a amenés avec

<sup>1</sup> Acta capitulorum generalium ord. præd. collegit Bernardus Guidonis. Bibl. de Francfort s. M. Le chapitre général se réunit à Perpignan en 1327.

lui, le signent, et quand le peuple s'est écoulé, Eckhart et ses amis quittent l'église.

Quelle est cette déclaration qui vient d'être lue ?

« Moi, maître Eckhart, docteur en théologie, j'atteste en présence de Dieu, que j'ai toujours évité avec horreur tout errement en matière de foi et toute déviation dans mes mœurs, autant que cela me fut possible. De telles erreurs répugnent à ma dignité de docteur et de membre de l'ordre. C'est pourquoi, si l'on découvre que j'ai écrit, dit ou prêché quelque erreur en matière de foi ou de discipline, que ce soit ouvertement ou en secret, à tel endroit ou en tel temps que l'on voudra, directement ou indirectement, par suite d'un trouble ou d'une disposition coupable de mon intelligence, je la rétracte ici publiquement, en présence de vous tous, et je veux qu'on la considère comme non dite ou non écrite, surtout parce que j'apprends qu'on a mal compris mes paroles, lorsque j'ai dit dans un de mes sermons que mon petit doigt avait créé toutes choses : ce n'est pas dans leur sens littéral que je me suis servi de ces termes ; j'ai voulu parler du doigt de l'enfant Jésus. J'ai dit un autre jour qu'il y avait dans l'âme quelque chose dont la nature était telle que si toute l'âme était comme cette chose, elle serait elle-même incréée. J'ai pensé que cela était vrai et je le pense encore maintenant, et les docteurs mes collègues partagent mon avis : l'âme serait incréée si elle était intelligence d'une manière substantielle. Je ne crois pas avoir jamais dit, et je n'ai jamais pensé qu'il y eût quelque chose dans l'âme qui fût une partie de l'âme, et qui n'ait pas été créé : car alors l'âme serait composée d'un élément créé et d'un élément incréé, ce dont j'ai écrit et enseigné le contraire, à moins que quelqu'un ne veuille dire que le terme d'incréé ou de non-créé ne signifie pas « ce qui n'a pas été créé », mais ce que le Créateur a ajouté à ce qui était déjà créé (*concreatum*). Tout en faisant ces réserves, je corrige et je rétracte, je corrigerai et je rétracterai dans tous les lieux où ce sera opportun, tout ce que, dans mes écrits, l'on pourra trouver avoir un sens moins conforme à la saine vérité. »

Le but que maître Eckhart a poursuivi par cette déclaration nous paraît avoir été double : affirmer catégoriquement et en présence de nombreux témoins qu'il n'était pas hérétique, afin d'éloigner de sa propre personne et de l'ordre entier le mauvais jour que les menées perfides et la sentence des commissaires épiscopaux pouvaient avoir jeté sur lui et sur son ordre dans l'opinion générale. Ensuite et surtout nous croyons qu'Eckhart a été poussé à cet acte par sa conscience : ceux de ses auditeurs qui pouvaient avoir mal compris telle ou telle de ses propositions et l'avoir interprété dans un sens étranger à l'enseignement officiel, devaient apprendre par là quelle était la vraie signification de ses paroles, car la conviction de l'identité fondamentale de sa propre doctrine et de la doctrine ecclésiastique ne l'a jamais quitté. Eckhart ne se sent pas coupable d'hérésie ; il n'a rien à rétracter. Des deux propositions qu'il cite, et qui pouvaient paraître suspectes, il explique l'une comme orthodoxe, et il maintient l'autre comme vraie. L'acte public, qu'il fait dresser par le notaire, doit le précéder à Avignon et montrer à ses juges que sa conscience ne lui fait aucun reproche quant à la pureté de son enseignement et de ses mœurs. Nous sommes bien loin d'une rétractation ordinaire, de la part d'un homme qui s'avoue coupable, au milieu de l'appareil théâtral dont on faisait parade en pareille circonstance.

C'est là le dernier fait qui nous soit connu de l'existence de maître Eckhart. Dès maintenant il disparaît de la scène. Les derniers temps de sa vie furent tristes et tourmentés ; mais loin de diminuer la grandeur de son image, ils nous la présentent au contraire anoblie par l'infortune, digne d'elle-même jusqu'au bout. Cette image glorifiée par l'épreuve, la postérité la conservera de lui.

Le procès d'Eckhart traîna en longueur. Deux années seulement après son appel au pape, le 27 mars 1329, fut publiée une bulle de Jean XXII (*in cœna Domini*) condamnant 17 de ses propositions comme hérétiques, et 11 autres comme suspectes d'hérésie. « Eckhart, y est-il dit, a rétracté « vers la fin de sa vie ces vingt-six articles, et tout ce qui

« dans ses écrits ou dans son enseignement pouvait engendrer dans l'âme des fidèles un sens hérétique et erroné, « pour autant que les passages en question avaient ce sens ». Il a voulu que ces propositions fussent considérées comme entièrement rétractées « comme s'il les avait rétractées l'une après l'autre, chacune en particulier, alors qu'il s'est soumis à la détermination du siège apostolique, lui, ses écrits et tout ce qu'il avait dit. » Qu'est-ce d'autre sinon l'application effective à l'ensemble des propositions condamnées par la bulle des termes de la précédente déclaration de maître Eckhart prononcés par lui dans un sens purement hypothétique, c'est-à-dire ne contenant dans sa bouche la promesse d'une rétractation de sa doctrine qu'à la condition expresse qu'on lui démontrât qu'il était hérétique ? Le fait que la bulle condamne en réalité 28 articles, et qu'elle ne parle que de 26 articles qu'Eckhart aurait rétractés nous fait involontairement songer à ces deux articles que dans sa déclaration publique, Eckhart a exceptés de sa rétractation sommaire.

Eckhart était mort quand parut la bulle qui le condamnait. D'après certains témoignages dignes de foi, il est mort en l'année 1327. Nous ignorons le lieu de sa mort. C'est peut-être Cologne, peut-être Avignon, peut-être encore une localité quelconque sise entre ces deux villes. Il était parvenu à un âge très-avancé. D'après un passage de son écrit intitulé « *meister Eckhartes wirtschafft* », composé pendant son séjour à Cologne, son âge à ce moment, lui donne droit au repos. Nous serons sans doute dans le vrai en disant que vers les années 1325 à 1327 il pouvait environ avoir 70 ans.

Nous aurions ainsi établi aussi rigoureusement que possible la suite des événements de la vie d'Eckhart qui sont compris entre les années 1302 et 1327. Mais que s'est-il passé avant 1302 ? Nous avons à ce sujet pour tout renseignement, le titre d'un des traités d'Eckhart : « *daz sint die rede der underscheidung, die der vicarius von Düringen, der prior von Erfurt, bruder Eckhart predier ordens mit solichen kinden hete...* » D'après ce titre, Eckhart aurait été

vicair de Thüringe et prieur d'Erfurt, et la manière dont ces deux dignités sont juxtaposées dans ce titre, fait voir clairement qu'il en a été revêtu simultanément. Or, il n'y a pas de place pour ce fait dans la période de la vie d'Eckhart qui va de 1302 à 1327 ; rien ne nous autorise à admettre un second séjour d'Eckhart en Saxe après 1312. D'ailleurs l'absence du titre de « maître » près du nom d'Eckhart, nous force à remonter à une époque où le « maître » n'était encore qu'un simple « frère », c'est-à-dire au-delà de l'année 1302. En supposant qu'Eckhart a suivi régulièrement la carrière académique, nous arrivons à la conclusion qu'il a dû arriver à Paris en l'an 1300, afin d'obtenir en 1301 le grade de bachelier après avoir été lecteur biblique pendant une année, et en 1302 celui de licencié après un cours d'une année sur les sentences. Nous pourrions donc placer son vicariat de Thüringe et son priorat d'Erfurt dans les années 1295 à 1299.

Il nous reste encore à examiner la question de l'origine de maître Eckhart.

Bernardus Guidonis, Trithemius et d'autres indiquent en général l'Allemagne pour sa patrie. Pierre de Nimègue, Quétif et Echard, et Steill le font naître dans trois contrées différentes de l'Allemagne. L'opinion de Steill, suivant laquelle il serait originaire d'Autriche, n'a été acceptée par aucun des historiens qui, dans ces derniers temps se sont occupés d'Eckhart : elle repose évidemment sur une fausse intelligence d'un passage de Trithémus dans lequel il est question de la renommée qu'Eckhart s'est acquise en Bohême par ses talents d'administrateur<sup>1</sup>. Celle de Quétif, qui fait d'Eckhart un Saxon, a trouvé tout récemment un défenseur décidé dans la personne de M. Preger. « De tous les écrivains qui ont parlé des hommes éminents de l'ordre des Dominicains, Quétif et Echard, à peu près seuls, ont travaillé avec une méthode de critique rigoureuse<sup>2</sup>. » M. Preger oublie apparemment qu'à propos du même passage de Quétif et

<sup>1</sup> « Claruit suo tempore in Austria maxime » (Trithemius, de scriptor. eccles., § 537).

<sup>2</sup> Preger, *ibid.*, p. 63.

Echard sur la vie d'Eckhart, il a reproché à ces auteurs d'avoir ajouté la désignation (*licentiatus*) « *per Bonifacium* » au nom de maître Eckhart, sans autre raison que parce qu'ils ont trouvé cette désignation accompagnant le nom de Remigius Florentinus. Quant à nous qui avons vu tantôt que Quétif interprète les paroles de Bernardus Guidonis « *licentiatus per Bonifacium* » en y lisant un voyage d'Eckhart à Rome, nous avons également le droit de nous défier de la manière dont il interprète dans le même passage de Guidonis l'indication générale de « *teutonicus* ». Par contre l'affirmation de Pierre de Nimègue<sup>1</sup> nous paraît plus digne de foi, d'abord parce qu'elle est la plus ancienne, et puis parce que le genre de matière, dont cet auteur s'occupe dans l'ouvrage auquel nous empruntons cette donnée historique, nous permet de supposer chez lui une certaine connaissance des traditions ecclésiastiques de Strasbourg de l'époque de maître Eckhart. Les auteurs postérieurs à Pierre de Nimègue ne connaissent plus rien d'un rapport quelconque entre l'existence d'Eckhart et la ville de Strasbourg; pour eux la biographie d'Eckhart ne va que de 1302 à 1310. Qu'y a-t-il d'étonnant dès lors à ce que leurs avis se soient exprimés ainsi que nous venons de le voir relativement à la patrie d'Eckhart, et qu'ils lui assignent comme lieu de naissance soit la Saxe, soit la Bohême, surtout s'il est vrai d'admettre que la question d'origine, sans être le moins du monde d'une importance décisive lors des élections conventuelles ou provinciales, comme le prouve l'histoire même de maître Eckhart, était cependant prise en considération<sup>2</sup>. L'affirmation de Pierre de Nimègue ne prouve pas le moins du monde qu'il a seulement eu connaissance d'un séjour d'Eckhart à Strasbourg après 1312, mais qu'il a dû posséder des données certaines sur la naissance d'Eckhart dans cette ville, le simple fait d'une activité pastorale d'Eckhart à Strasbourg, vu l'extrême fréquence de pareils séjours de prédicateurs

<sup>1</sup> *Dr Eckhardt de Strasbourg*. (Préface de l'édition des sermons de Tauler, Cologne, 1542).

<sup>2</sup> Preger, *ibid.*, p. 63.



itinérants dans les villes qu'ils trouvaient sur leur chemin, n'ayant pu suffire, s'il a été seul, pour contrebalancer dans son esprit le fait de sa nomination aux premières dignités de l'ordre dans d'autres provinces.

Deux faits viennent confirmer l'affirmation de Pierre de Nimègue et le doute que nous avons exprimé sur l'opinion de Quétif.

C'est d'abord la langue de maître Eckhart. Tous ses écrits, depuis le traité : *daz sint die rede der underscheidungge...* composé avant l'an 1300, jusqu'à la pièce intitulée : *meister Eckhartes wirtschaft*, qui nous parle de son séjour de Cologne, sont rédigés dans la langue répandue dans l'ouest de l'Allemagne méridionale, dans la langue de Tauler, de Rulman Merswin, de Nicolas de Bâle. «Si même, dit M. Preger, nous trouvions dans les écrits d'Eckhart le langage de la haute Allemagne dans toute sa pureté, ce ne serait pas encore une preuve de la naissance d'Eckhart dans ces contrées, car la majeure partie de ces écrits provient des vingt dernières années de sa vie, passées dans les pays du Rhin, et les copistes se seront déjà appliqués à rendre son langage intelligible, si Eckhart ne s'est pas chargé lui-même de ce soin<sup>1</sup>.» Cette explication inspirée par une méthode de critique absolument arbitraire, et qui consiste à supprimer tout simplement le problème dès que les données en deviennent défavorables, et à se réfugier, grâce à l'intervention des copistes, dans un scepticisme littéraire complet, n'est heureusement pas nécessaire à M. Preger. La langue d'Eckhart est une langue composite dont l'idiôme de la haute Allemagne forme, il est vrai, le fond, mais dans lequel on rencontre aussi des termes appartenant au langage de la basse Allemagne : telle est l'opinion des philologues Wakernagel et Mone à laquelle M. Preger se range. Wakernagel admet l'hypothèse de l'origine saxonne de maître Eckhart, mais, ainsi que cela résulte du passage cité par M. Preger, pour des motifs étrangers à la critique littéraire.

<sup>1</sup> Preger, *ibid.*, p. 62.

Quoi qu'en dise M. Preger, les déclarations de ces deux savants ne renferment aucune preuve contre l'origine strasbourgeoise d'Eckhart; au contraire, elles ne font que confirmer indirectement cette hypothèse, puisque la question qui se présente désormais est la suivante : Est-il plus naturel d'admettre qu'Eckhart, parvenu à l'âge de cinquante ans environ, à une époque de sa vie où les formes de sa pensée et de son langage étaient déjà absolument arrêtées, ait encore si bien modifié son langage, qu'on ne rencontre plus chez lui, comme le veut Mone, que quelques termes d'un usage constant, appartenant au langage de la Saxe (et d'admettre en outre l'hypothèse des copistes pour le traité : *daz sint die rede der underscheidung*... qui date d'une époque où Eckhart n'aurait encore eu aucun contact avec le langage de la haute Allemagne) — ou bien vaut-il mieux admettre que la langue de l'Allemagne supérieure, qui forme le fond de sa langue, soit sa langue naturelle, et que les quelques termes du langage de l'Allemagne moyenne qu'on rencontre chez lui, lui soient venus et restés de son long séjour en Saxe? Cette question nous paraît sitôt résolue que posée. Et ce qui nous confirme encore dans cette manière de voir, c'est le jugement que M. Pfeiffer a porté sur la langue de maître Eckhart. Après avoir passé de longues années à recueillir les écrits de maître Eckhart épars dans les bibliothèques d'Allemagne et de Suisse, connaissant à fond cette langue par ses longues études littéraires qui ont abouti à la publication de ces écrits, il se prononce en faveur de l'opinion de Pierre de Nimègue sans invoquer d'autre argument que le langage d'Eckhart.

Le second de ces points se rapporte à une décision prise au chapitre général de l'an 1274, suivant laquelle les prieurs provinciaux, lorsqu'ils sortaient de fonctions, retournaient, sauf décision contraire du maître de l'ordre, au couvent dans lequel ils avaient prononcé leurs vœux, et qui restait, durant toute leur vie, leur patrie spirituelle<sup>1</sup>. Après son second séjour

<sup>1</sup> Preger, *ibid.*, p. 6.

à Paris, Eckhart, devenu complètement libre, sans fonctions administratives ni académiques, doit, suivant la décision de 1274, revenir dans le couvent dans lequel s'est faite son admission dans l'ordre. Et où le trouvons-nous à cette époque? Nullement en Saxe, mais dans les provinces du Rhin, ou pour mieux dire, au couvent des Dominicains de Strasbourg, comme M. Preger l'a reconnu lui-même.

Enfin, il est une objection que M. Preger a élevée contre cette hypothèse de la naissance d'Eckhart à Strasbourg, et qui est d'apparence assez grave. En l'an 1303, le chapitre général de Besançon qui divisa la province d'Allemagne en deux provinces distinctes, enjoignit à ceux des frères qui se trouveraient, par suite de la nouvelle division des provinces, dans un couvent appartenant à une province étrangère, de revenir dans la province d'où ils étaient originaires, dussent-ils même exercer dans ce couvent les fonctions de prieur ou de lecteur. «Le but de cette mesure, observe fort judicieusement M. Preger, a évidemment été de donner à chacune des provinces nouvellement créées, une notion exacte des ressources dont elle disposait<sup>1</sup>.» Comment dès lors, continue-t-il, dans l'hypothèse de l'origine strasbourgeoise d'Eckhart, le chapitre provincial d'Erfurt a-t-il pu choisir maître Eckhart pour son prieur général en le retirant de la province à laquelle il appartenait? C'eût été agir d'une manière absolument contraire à la décision prise à Besançon. Et puis, ne faut-il pas admettre que dans une province nouvellement créée, où tout était à organiser, l'on n'ait pas choisi un étranger, mais un homme familiarisé avec les intérêts de la province, et dont les capacités étaient connues de tous? Voici ce que nous répondrons à cette objection : Il ne faut pas s'exagérer les différences produites dans l'administration de l'ordre par la situation locale, de province à province. C'était partout la même discipline, la même règle, la même organisation. Les variétés de la vie populaire et nationale ne franchissaient pas le seuil des couvents. Certes il pouvait y avoir

<sup>1</sup> Preger, *ibid.*, p. 55.

quelques différences bien réelles ; mais elles n'allaient pas jusqu'à opposer des difficultés sérieuses à l'élection de provinciaux appartenant à des provinces étrangères (comme le prouvent l'élection de maître Eckhart aux fonctions de provincial de Saxe et de provincial d'Allemagne, et, quelques années après, celle de Tarrerii, originaire du midi de la France, aux fonctions de provincial d'Allemagne, et cela sur la présentation même de Jean XXII). D'ailleurs, en 1303 la position de maître Eckhart vis-à-vis de la province de Saxe n'était rien moins que celle d'un étranger. Après avoir exercé les fonctions de prieur d'Erfurt et celles de vicaire de Thuringe, il devait, mieux que personne, être au fait de la situation en Saxe, et cette double nomination au priorat d'un des premiers couvents de Saxe, et à la dignité de vicaire, une des plus hautes avant l'érection de la Saxe en une province distincte, est un témoignage assez éclatant de l'estime dont il jouissait pour que l'on comprenne qu'on lui ait confié un troisième poste plus élevé encore. Enfin, quiconque lira la décision du chapitre de Besançon dans le manuscrit d'où elle est tirée, verra bien qu'elle ne s'applique pas seulement aux frères des provinces de Saxe et d'Allemagne, mais aux frères de toutes les provinces dont la constitution fut décidée ou confirmée à cette occasion, par conséquent aussi aux provinces de Bohême et de Pologne. Chacune des nouvelles provinces devait voir quelles étaient ses ressources intellectuelles et religieuses. Mais si par malheur l'une d'elles devait ne pas trouver dans son sein d'homme capable de prendre en main la direction des affaires générales, ni les traditions de l'ordre ni les dispositions du chapitre de Besançon ne l'empêchaient d'appeler à la régir un frère d'une autre province. Ce fut le cas pour la Bohême : le prieur qu'elle se donna ne sût pas l'administrer, des plaintes s'élevèrent, et, vu sans doute le peu de ressources dont disposait cette province, le chapitre général de Strasbourg n'hésita pas à choisir au dehors d'elle celui qui devait la régir, dût même le vicaire de Bohême cumuler ses nouvelles fonctions avec celles de provincial d'une autre province, ce que l'on

voyait en général d'assez mauvais œil. Qu'y a-t-il après cela d'étonnant à ce que la province de Saxe ait choisi pour son prieur général l'homme en qui elle avait confiance, à une époque où les bons administrateurs étaient rares (comme le démontre l'histoire même d'Eckhart), surtout si cet homme n'était dans le moment même d'aucune utilité pour sa propre province<sup>1</sup>? La disposition du chapitre général de Vesontio n'était pas une loi de fer, excluant toute prise en considération des nécessités du moment : et d'ailleurs le chapitre général fit lui-même une exception à sa nouvelle décision, en faveur des frères que leurs études à l'un des *studia generalia* de l'ordre retenaient loin de la province à laquelle ils appartenaient<sup>2</sup>. Jugée à la vraie lumière des circonstances dans lesquelles elle s'est produite, la mesure du chapitre général de Besançon n'est donc pas une objection sérieuse contre l'origine strasbourgeoise de maître Eckhart.

Né à Strasbourg vers l'an 1260 à 1265, Eckhart aura séjourné quelque temps au couvent de cette ville. Puis vers l'an 1290, c'est-à-dire vers l'âge de trente ans, il se sera rendu en Saxe alors qu'elle ne formait encore qu'une seule et même province avec l'Alsace et les contrées du Rhin<sup>3</sup>. Dans les dernières années du siècle, il y sera devenu prieur du couvent d'Erfurt et vicaire de Thuringe après avoir exercé à Erfurt pendant trois années les fonctions de lecteur ; et dès lors les faits de sa vie s'enchaînent et se succèdent comme nous avons essayé de le raconter.

<sup>1</sup> A ce moment la province Teutonia n'avait pas de prieur provincial à élire. Antoine de Coblenz l'administrait depuis le commencement de la même année 1303. (« Sub isto dividitur.... » Voyez le catalogue latin des provinciaux d'Allemagne). Il était donc déjà provincial d'Allemagne quand le partage eut lieu. Eckhart pouvait, sans préjudice pour la province Teutonia, aller administrer la province de Saxe.

<sup>2</sup> Acta capit. gener. ord. præd. collegit Bernardus Guidonis. Francfort.

<sup>3</sup> Eckhart aura suivi la coutume généralement usitée des moines, de voyager à l'intérieur de la province à laquelle ils appartenaient. Après la séparation de la province de Saxe de la province d'Allemagne, Eckhart ne voyage plus qu'à l'intérieur de cette dernière province. C'est là encore un indice qu'il n'est pas originaire de Saxe.

## IV.

La condamnation de maître Eckhart fut renouvelée en 1430 par l'école de théologie de Heidelberg. Depuis ce moment le jugement de la postérité lui devint plus favorable. Déjà son disciple, Henri Suso, l'avait défendu dans un de ses écrits contre l'accusation d'hérésie panthéiste ; peu après la sentence de l'université de Heidelberg, Nicolas de Cuze, qui dût posséder un grand nombre des écrits de maître Eckhart, entreprend une semblable défense. Au dix-huitième siècle, Quétif et Echard émettent également à son sujet un jugement très-modéré : « Comme les esprits supérieurs ne se surveillent pas assez eux-mêmes, Eckhart laissa tomber de sa plume quelques propositions ayant rapport avec la théologie mystique.... », et ils reprochent à leur contemporain Raynald de n'avoir pas imité en parlant d'Eckhart la modération de Jean XXII. Depuis lors, le souvenir de maître Eckhart disparaît à peu près de l'histoire : ses écrits, que la condamnation de l'Église empêchait de paraître sous son nom, se confondent de plus en plus avec ceux de Tauler et des autres mystiques ; sa réputation se reporte également sur son disciple Tauler ; son nom tombe pour quelque temps dans l'oubli.

C'est M. Schmidt qui remet en lumière la personne de maître Eckhart. Rendu attentif à la grandeur spéculative de cet homme, que Gørres appelait encore en 1829 « une figure chrétienne presque mythique »<sup>1</sup>, par quelques sermons contenus dans l'édition des œuvres de Tauler (Bâle 1521), et qu'il n'hésita pas à attribuer à Eckhart, il en exposa pour la première fois la doctrine d'une manière systématique, et réussit à tirer de l'obscurité la presque totalité de sa biographie, pour autant qu'elle nous est encore connue aujourd'hui<sup>2</sup>. A ce premier et important travail se rattache

<sup>1</sup> Gørres, Introduction à l'édition des œuvres de Suso, de Diepenbrock, 1829.

<sup>2</sup> Schmidt, *Meister Eckhart, Stud. u. Krit.*, 1829. *Études sur le mysticisme allemand au quatorzième siècle*, 1847. *Meister Eckhart Real-Encycl. Hersog*, 1855.

l'ouvrage de Martensen, à qui la doctrine de maître Eckhart, enrichie et complétée par la doctrine des autres mystiques du quatorzième siècle, servit d'occasion et de base pour une étude philosophique approfondie du mysticisme en général<sup>1</sup>.

La publication des écrits de maître Eckhart, pour autant que nous les possédons encore, dans le second volume des «mystiques allemands du quatorzième siècle» de M. Pfeiffer, sans amener de modifications importantes dans la conception du système d'Eckhart, fit cependant reprendre cette étude en fournissant l'occasion de suivre la pensée du maître dans toutes ses ramifications et de traiter la même question avec une plus grande richesse de détails. Cette circonstance fit paraître successivement les ouvrages de M. Bach<sup>2</sup> et de M. Lasson<sup>3</sup>, dont le premier s'applique à nous donner au point de vue historique ce que M. Martensen nous avait donné au point de vue philosophique, un tableau d'ensemble du mysticisme au quatorzième siècle, ce qu'avait déjà fait M. Schmidt dans le second de ses ouvrages; tandis que M. Lasson borne ses recherches au système de maître Eckhart, qu'il développe avec une abondance extraordinaire de détails, perdant ainsi quant à la méthode systématique de son exposition, ce qu'il gagne en développements minutieux. M. Lasson place d'une manière très-malheureuse une étude de l'âme humaine en tête du système de maître Eckhart, au lieu de le commencer par l'étude de l'être divin, sans la connaissance duquel l'âme humaine ne se peut comprendre; de plus, il ne réussit pas, à cause des distinctions multiples qui encombrent son exposition, à nous faire sentir l'existence d'un développement continu dans le système de maître Eckhart.

Tous ses ouvrages aboutissent à peu près à la même conclusion quant à la manière dont il faut juger la doctrine d'Eckhart: maître Eckhart est panthéiste, mais les restric-

<sup>1</sup> Martensen, *Meister Eckart, eine theologische Studie*. 1842.

<sup>2</sup> Bach, *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation*. 1864.

<sup>3</sup> Lasson, *Meister Eckhart der Mystiker*. 1868.

tions par lesquelles il émousse les conséquences extrêmes de sa spéculation, montrent qu'il n'a pas eu conscience de l'être, et qu'il a toujours voulu demeurer dans les limites de la vérité ecclésiastique. Quelque puisse être la valeur de ces ouvrages, ils ne nous semblent cependant pas avoir mis suffisamment en lumière l'enchaînement intérieur de ce système, en rattachant à l'être divin l'existence du monde et la tendance naturelle des créatures à rentrer dans l'unité. Nous essaierons de les compléter sous ce rapport.

M. Preger, dont les publications sur maître Eckhart ont suivi l'ouvrage de M. Lasson, occupe dans cette question une place toute particulière. Il est le seul qui depuis M. Schmidt se soit occupé d'une manière approfondie de la vie d'Eckhart ; il est arrivé à refondre à peu près entièrement cette biographie. Si aussi nous n'avons pas cru pouvoir accepter une grande partie de ses conclusions historiques, il nous faut cependant reconnaître le zèle infatigable avec lequel il s'est acquitté de sa tâche, qui comprenait outre les faits relatifs à l'existence de maître Eckhart, les institutions de l'ordre des Dominicains, et une introduction historique au mysticisme entier du quatorzième siècle. Nous aurons l'occasion de parler plus tard de sa conception de la doctrine de maître Eckhart. Selon lui, Eckhart n'est pas panthéiste : la seule union de l'homme et de Dieu qu'Eckhart ait enseignée, est une union purement spirituelle, l'union de l'intelligence de Dieu et de l'intelligence de l'homme, et non une identité métaphysique de l'être de Dieu et de l'être de l'homme. Cette manière de voir absout entièrement Eckhart des hérésies dont la bulle de Jean XXII l'accuse ; nous ne pensons pas qu'on la puisse justifier.

Les écrits de maître Eckhart et les témoignages de ses biographes nous le représentent comme un homme d'une science profonde et d'une grande élévation morale. Suivant Trithemius, il était « l'homme le plus versé de son temps dans la philosophie aristotélicienne, il possédait à fond les Saintes-Écritures, et il jouissait d'une remarquable puissance intellectuelle et d'une grande réputation d'ora-



teur<sup>1</sup>. Ailleurs il est appelé : « un homme érudit et saint »<sup>2</sup>. Quétif et Echart citent le témoignage d'un auteur du quinzième siècle du nom de Gregorius Eppius, d'après lequel Eckhart était « un homme d'une grande pureté de vie, un docteur de l'Église, supérieur par sa science à tous ses contemporains, et remarquable par l'érudition de sa foi, son affabilité et ses bonnes mœurs »<sup>3</sup>. Eckhart possédait parfaitement les Pères de l'Église et les scolastiques; il cite parfois Aristote, le « maître naturel » du moyen âge; le plus souvent il rattache sa spéculation soit à saint Augustin, soit à Denys de l'Aréopage. La littérature issue du néoplatonisme jouissait d'une grande autorité auprès des scolastiques; on la considérait comme orthodoxe. Ces lectures ont dû puissamment favoriser le développement de sa pensée, et contribuer pour beaucoup à le maintenir dans la conviction de la parfaite orthodoxie de sa propre doctrine. Mais la pensée de maître Eckhart est absolument originale; il ne se sent le disciple de personne. On reconnaît au ton de sa prédication son entière indépendance vis-à-vis de tout ce qui l'a précédé : les citations dont il émaille son discours ne servent qu'à confirmer les résultats de sa propre spéculation. Il sait au besoin s'élever contre tous les maîtres de son époque (71, 16), et critiquer les paroles de Denys de l'Aréopage lorsqu'elles ne lui paraissent pas assez élevées (539, 16). Il est très-probable qu'il n'a pas connu Scot Erigène; il ne le cite jamais.

Maître Eckhart est un esprit absolu. Il a parcouru jusqu'au bout la carrière qui s'ouvrait devant sa pensée : ses disciples n'ont rien trouvé à ajouter à l'édifice de sa spéculation. Son système est de ceux que l'on crée en une fois, tout d'une pièce. Les circonstances de sa vie ont pu donner à sa pensée une étendue qu'elle n'avait pas au commencement; elles n'y ont amené aucune modification essentielle : la profondeur en est originelle. Le seul traité de maître Eck-

<sup>1</sup> Trithemius, *ibid.*, § 537.

<sup>2</sup> Mone, *Quellensammlung*, II, 157 : *Johannis liber de illust. viris ord. præd. Bale, Mss. D. IV, 9.*

<sup>3</sup> Quétif et Echart. *Scriptores ord. præd.*, t. I, 507.

hart que nous puissions faire remonter avec certitude à une époque relativement jeune de son développement, contient à côté de prescriptions morales assez ordinaires des propositions de la plus grande hardiesse<sup>1</sup>, qui nous démontrent qu'il a dû posséder l'ensemble de ses conceptions métaphysiques longtemps avant l'époque à laquelle remontent la plupart de ses autres écrits.

Eckhart est le fondateur de la langue philosophique de l'Allemagne. Il abandonne le vocabulaire latin de la scolastique, et il s'efforce de faire vivre sa pensée dans les formes du langage populaire qu'il transfigure. Il transplante ainsi dans la vie intellectuelle de la nation allemande les conceptions de la philosophie antique, et il dote sa patrie de formes littéraires capables d'exprimer nettement ces conceptions.

Ses sermons ne sont nullement des homélies pieuses, qui suivent de près les détails de la vie réelle et qui se bornent à présenter aux âmes les consolations de la religion ou des exhortations pratiques. Ce sont des discours tout remplis des spéculations métaphysiques les plus élevées, qui parfois ne dépassent pas le ton sec et les lourdes allures d'une discussion d'école, et qui s'élèvent le plus souvent jusqu'aux accents inspirés d'une parole prophétique. Eckhart se plait parfois à discuter à propos d'une question les avis différents de plusieurs docteurs célèbres du passé ; il établit d'ingénieuses distinctions sur lesquelles il argumente ensuite d'après les méthodes de la scolastique. Parfois aussi il s'élève d'un coup d'aile vers les hauteurs célestes qu'il contemple en lui-même ; une nécessité supérieure le force à parler (181, 20), et ce qu'il dit alors, c'est une révélation

<sup>1</sup> Der mensche sol niht haben noch im lazen genügen mit einem gedähten gote, wenne der gedanke vergât so vergât ouch der got ; mër : man sol haben einen gewesenenden got (548, 31). Allez unser wesen lit an rihte denne au einem nihtwerden (574, 33). Cf. 546, 22 ; 558, 8 ; 547, 3. La méthode historique ne saurait donc être employée dans l'exposition du système de maître Eckhart, car 1° les circonstances intérieures de sa vie nous sont à peu près inconnues ; 2° nous n'avons aucun moyen certain de classer historiquement ses écrits. Si même il existait un développement sensible dans la pensée d'Eckhart, ce que nous ne croyons pas, les moyens de l'étudier nous échapperaient donc complètement.

immédiate qui le lui suggère (284, 30). Dans ce cas, son langage ressemble fort souvent aux plus beaux passages de l'apôtre Paul. Les idées se pressent avec impétuosité sur ses lèvres ; les constructions grammaticales sont rompues, des termes d'une richesse et d'une profondeur inouïes se rangent sur une longueur de plusieurs lignes, et forment un ensemble vraiment intraduisible dans notre langue. Il arrive aussi, qu'après de pareils discours *ἐν πνεύματι*, Eckhart s'arrête subitement, ses forces le trahissent, il ne peut plus parler (163, 39). En d'autres circonstances son langage inspiré affecte des allures plus calmes et se rapproche davantage du discours de Saint-Jean. Il produit alors des pages d'une sérénité admirable (152-154), des comparaisons touchantes (184, 12) des passages empreints de la plus haute poésie religieuse (263, 22). La parole extérieure de maître Eckhart a toujours suivi les variations de sa vie religieuse intérieure.

Quelque riche que paraisse au premier abord le vocabulaire de maître Eckhart, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il ne se compose en réalité que d'un nombre de termes assez restreint, répondant au cercle d'idées peu large et peu varié dans lequel se meut Eckhart. C'est toujours le même thème de l'union de l'âme et de Dieu, du mépris des créatures visibles ; sa méthode de l'interprétation allégorique des textes le prive même du seul principe de variété que sa pensée pouvait trouver au dehors d'elle ; il retombe toujours, grâce à d'ingénieux rapprochements construits sur tel mot isolé du texte, dans la série invariable de ses propres idées. Eckhart, semblable en ceci à tous les mystiques, se répète très-fréquemment. Son discours étant le plus souvent le résultat non d'une activité discursive, mais d'un état purement intuitif, d'un *ἐν πνεύματι εἶναι*, sa pensée suit tout naturellement le cours qu'elle a déjà suivi précédemment, et rentre identiquement dans les mêmes formes de langage au moyen desquelles elle s'est déjà exprimée une fois, et qui finissent par lui devenir habituelles. Ce serait donc méconnaître entièrement ce caractère de la pensée de maître Eckhart, que de

vouloir faire de la ressemblance formelle de ses discours le principe d'une division historique de ses écrits.

Eckhart parlait au peuple, et pour mieux frapper l'esprit de ses auditeurs, il ne craignait pas de condenser parfois sa pensée en quelques termes saisissants, faciles à retenir à cause de leur forme paradoxale. Sa prédication était très-diversément appréciée. Les uns acceptaient sa parole avec empressement et se réjouissaient de pouvoir l'entendre. Les autres trouvaient qu'ils n'éprouvaient rien en eux des félicités spirituelles dont Eckhart leur parlait (233, 5). D'autres enfin, en première ligne les docteurs de l'Église, contre lesquels Eckhart ne cesse de polémiquer, ne comprenaient rien à son enseignement, ou, s'ils le saisissaient, ils le qualifiaient, non sans raison, de doctrine subtile et dangereuse, qu'il ne fallait pas prêcher au peuple ignorant, et vis-à-vis de laquelle il valait mieux en revenir aux vérités simples de l'Évangile. Ce dernier jugement fort sage, se trouve exprimé dans la pièce que nous avons rencontrée insérée dans un mémorial du couvent de Saint-Jean, et dont il a déjà été question <sup>1</sup>. « Pourquoi, s'écrie douloureusement maître Eckhart, ne me comprend-on pas ? » et il attribue cette disposition de l'intelligence de ses auditeurs à l'état moral dans lequel ils se trouvent : ils n'ont pas assez renoncé au monde pour pouvoir comprendre ses enseignements. Parfois aussi l'on dirait qu'il sent combien il est difficile aux gens du peuple de saisir sa doctrine : « si quelqu'un a compris mon discours, je m'en réjouis avec lui » ; et ailleurs : « voilà ce que les gens éclairés doivent comprendre et ce que les ignorants doivent croire ».

Cette difficulté qu'éprouvaient les contemporains du maître à comprendre sa parole, ne nous étonne pas : elle existe en-

<sup>1</sup> Cette pièce nous paraît avoir été rédigée à Strasbourg sous l'impression à moitié effacée de la bulle de Jean XXII, et peut-être aussi sur des réminiscences de l'histoire de rapports de Nicolas de Bâle et de Tauler, car elle nous introduit dans un milieu religieux tout à fait semblable à celui des Amis de Dieu. Elle contient le récit, évidemment fictif, d'une conversion de maître Eckhart aux vérités simples de l'Évangile, à la voix d'un prêtre qui l'a entendu prêcher et qui critique fort bien ses sermons.

core toute entière pour ceux qui de nos jours veulent suivre cette pensée dans son vol audacieux. Mais l'incomparable beauté du langage et la profondeur des conceptions dédommagent amplement des efforts que demande cette étude. Il arrive des moments où l'on écarte le livre comme pris de vertige à la vue des profondeurs spirituelles qu'une phrase entr'ouvre, où l'on suspend la lecture, content si l'on parvient à pénétrer les quelques vérités divines que l'on vient de rencontrer. Une étude qui présente de pareilles jouissances n'est rien moins que pénible ou aride, et ce n'est pas sans regret que l'on s'en sépare.

## V.

Dieu est *non-être*<sup>1</sup>. Eckhart entend exprimer par ce terme l'idée de l'absoluité divine poursuivie jusqu'en ses limites extrêmes. Dieu, pour lui, est élevé si haut au-dessus de la sphère de la modalité, qu'aucune des notions de l'intelligence humaine, pas même la notion la plus vaste et la plus élevée de toutes, celle de substance, d'être, ne saurait lui être appliquée<sup>2</sup>. Pour arriver, non pas à lui donner un nom, car il est au-dessus de tous les noms autant que l'infini dépasse le fini, mais à entrevoir de loin son essence, il faut abstraire de lui jusqu'à son existence même<sup>3</sup>, affirmer qu'il est un « pur néant », pour être sûr d'écarter absolument toute idée relative à son sujet. Penser quelque chose de Dieu, c'est le ternir, c'est le limiter. Dieu est la négation même de la

<sup>1</sup> Got ist ein niht (82, 28). — Got ist niht (493, 29), ein niht sînde (536, 33). — Got bekennet man niht baz denne mit niht (182, 31). — Got ist eine überwesende nihtheit (319, 5), ein blozes niht (508, 32).

<sup>2</sup> Spriche ich : Got ist ein wesen, ez ist niht wâr (319, 4). — Swer sprêche daz got iht wêre ; daz wêre mê gelogen dan wâr (500, 27). — Groze meister sprechent : got si ein lûter wesen ; er ist hoch über wesen als der oberste engel ist über eine mûggen. Und ich spriche : es ist als unrecht daz ich got heize ein wesen, als ob ich die sunne hieze bleich oder swarz. Got enist weder diz noch daz (368, 35).

<sup>3</sup> Got ist namelos, über alle namen (82, 14). Sprêche man : er ist, daz wêre zuo geleit (659, 17).

limitation, de la négativité; et par conséquent la seule manière de parler dignement de lui, c'est de garder le silence, car tout ce qu'on pourrait dire sur son compte n'est que mensonge, que péché et qu'idolâtrie<sup>1</sup>. Dieu est un néant sans commencement, au-dessus de toute matière d'être, de toute substance, de tout entendement, si bien que les docteurs de Paris ne savent pas ce qu'il est pour autant qu'il est dans une mouche<sup>2</sup>.

A ces propositions, si voisines de l'athéisme dont elles empruntent le langage, Eckhart en ajoute d'autres qui les expliquent. S'il appelle Dieu un non-être, ce n'est pas le moins du monde parce qu'il lui refuse l'existence; au contraire, c'est parce qu'il veut anoblir, exalter cette idée de l'existence divine, et l'exprimer dans toute son absoluité<sup>3</sup>. Le Dieu d'Eckhart est une réalité, à laquelle les noms de substance et d'être ne conviennent qu'à la condition qu'on les dépouille de tout caractère relatif, de toute pensée concrète qui pourrait encore s'y attacher. Si ces termes doivent être des noms donnés à Dieu, des formes sous lesquelles on se représente son essence intime, Eckhart préférera renoncer à définir Dieu d'une façon positive; il s'en tiendra à la définition toute négative qu'il vient d'en donner, et qui peut se comprendre ainsi: vis-à-vis de tout ce qui existe et de tout ce que l'on peut penser, Dieu est comme s'il n'était pas, car rien de ce qui existe et de ce que l'on peut penser ne saurait lui être appliqué. Mais si l'on s'engage à ne voir dans ces mots que précisément la négation même de toute contingence, si l'on veut entendre par là une essence éternelle et infinie, l'être

<sup>1</sup> Ein einic zu bedenken hedeket wesen (160, 32). Got ist ein versagen des versagennes (322, 29). Swig und klaffe nicht von gote, wande so du von ime klaffest, so lügest du, so tuostu sünde (319, 7): was ich zu got setzen wil, da setze ich zu got einen abgot (591, 11).

<sup>2</sup> Niht ist äne begin (509, 21); got ist sunder weise, überwesentlich, unverstanden (313, 22). Alle die von Paris mügent niht begrifen mit allen iren künsten waz got si in einer müggen (169, 31).

<sup>3</sup> Daz ich aber gesprochen habe got si niht ein wesen unde si über wesen, hie mit en habe ich im niht wesen abe gesprochen, sunderlich habe es in ime gewirdiget und gehöhet (269, 1).

sans limites et sans nom, tellement incompréhensible que l'idée même de son existence est trop étroite pour le contenir, Eckhart ne refusera pas d'appeler son Dieu une substance, un *être*<sup>1</sup>. Et pour bien montrer que par ce mot être il ne parle pas d'une catégorie métaphysique quelque élevée qu'elle soit mais qui ne serait après tout qu'une catégorie, il ajoute à ce terme un prédicat dont l'effet est précisément d'en élever la notion au-dessus d'elle-même, de détruire en elle toute ombre de contingence en l'identifiant avec son contraire : essence au-delà de toute essence, essence sans essence<sup>2</sup>. De cette juxtaposition des contraires jaillit pour lui une notion supérieure à la fois aux deux termes, une notion qui emprunte à l'un l'affirmation catégorique de la réalité de l'existence, et à l'autre la négation absolue de tout élément de limitation dans cette existence, à quelque degré que ce soit ; je dis notion, quoique l'esprit se refuse à gravir ses hauteurs, et qu'il soit obligé, ainsi que le langage humain, de s'en tenir à cette simple juxtaposition des termes, puisqu'il est impuissant à les fondre en un seul. Ceci nous explique comment Eckhart peut parler à la fois de non-être et d'être. Ces deux notions existent pour lui dans une unité idéale, supérieure à tout entendement. Cette unité, le langage n'a pas de nom pour la désigner ; et quand il veut en parler, il est réduit ou bien à employer les deux termes conjointement l'un avec l'autre, ou bien à se servir indistinctement de l'un des deux, non dans sa signification restreinte et unilatérale, mais précisément dans le sens de cette unité inexprimable. C'est ainsi que chez lui le non-être loin d'exclure l'être, ne signifie pas autre chose que l'être porté à son plus haut degré de pureté et d'absoluité, et que la notion de l'être est si parfaitement dépouillée de toute restriction et de toute limitation, grâce à une abstraction poussée jusqu'au-

<sup>1</sup> Diu substancie ist diu ursprunglicheit der drier personen (79, 25). Got ist ein wesen (144, 4). Gotes eigenschaft ist wesen (263, 7); wesen ist ein erster name (263, 10).

<sup>2</sup> Ueberwesentlich wesen (313, 22), überwesende wesen (318, 15); unwesentlich wesen (283, 38), (got) von wesen weselôs (497, 35).

delà des limites du possible, qu'elle ne se distingue de celle du non-être, conçue en elle-même, qu'en tant qu'elle affirme la réalité de son objet.

Le dernier mot sur ces rapports du non-être et de l'être, tels qu'Eckart a dû se les représenter, quoiqu'il ne les ait formulés nulle part de la sorte, nous croyons l'énoncer en disant : le non-être est la forme de l'être, le seul attribut de l'être, c'est de n'en avoir aucun.

Cette idée de l'être ainsi comprise, forme le point de départ de la spéculation de maître Eckhart. Outre le terme de « *wesen* » par lequel il la désigne habituellement, nous trouvons encore chez lui d'autres expressions, telles que « *die isteheit* » (163, 2; 319, 21), « *das isse* » (121, 14), « *das icht* »<sup>1</sup>, qui, cette dernière surtout, expriment fort bien cette notion de l'être en soi. Il l'appelle encore l'unité de la substance divine, l'unité simple et pure, l'être sans formes de l'unité divine<sup>2</sup>. Mais à côté de ces noms empruntés au langage de la métaphysique, il en est un autre, d'une importance plus grande, dont Eckhart se sert avec prédilection et qui assigne à cet être sa place dans la théologie proprement dite de notre auteur : c'est le nom de *divinité* (*die Gotheit*), terme abstrait et générique qui convient on ne peut mieux à cette idée d'un être sans qualités, destinée, nous le verrons bientôt, à servir de fondement spéculatif à la doctrine ecclésiastique de Dieu, et en général de base métaphysique à tout l'ensemble des existences contingentes. « Dans la divinité, Dieu est une substance sans fonds, dont personne ne peut parler, si ce n'est pour dire qu'elle est néant (500, 27); entre divinité et Dieu il y a une différence aussi grande qu'entre ciel et terre (180, 15) : divinité et Dieu sont opposés en ce sens que Dieu agit tandis que la divinité n'agit pas (181,

<sup>1</sup> Alles daz *wesen* hat das hanget in dem niht, unt dazselbe niht ist ein also unbegrifflich iht daz alle die geiste im himel und uf erde niht ergründen mögen (493, 30). *Nicht* signifiant non-être, *icht* signifiera le non-être sans la négation, l'être dans toute son absoluité.

<sup>2</sup> Die einikeit götliches wesens (387, 7). Got ist ein lauter ein (232, 18). Daz bloze formlose *wesen* götlicher einikeit (318, 14).



12); elle est passive (*leidend*, 318, 15). La divinité est incréée, immuable, étrangère à la sphère du devenir, ne reposant que sur elle-même, jaillissant comme un fleuve de ses propres profondeurs, au milieu d'un silence qu'aucune activité n'a jamais troublé, et dans un présent éternel<sup>1</sup>. La divinité n'éprouve aucun désir; elle se suffit à elle-même; elle ne veut point, n'aime point, ne connaît point<sup>2</sup>. Dans les ténèbres mystérieuses de la divinité éternelle, l'être demeure inconnu; jamais intelligence ne l'a compris, jamais intelligence ne le comprendra; Dieu s'y ignore lui-même<sup>3</sup>.»

Cette divinité inconsciente et infinie, Eckhart se plaît à se la représenter sous certaines images capables d'en rendre d'une manière frappante le caractère insondable. Il l'appelle un abîme sans fond (258, 31), un abîme sans matière et sans formes (515, 33), un océan sans fond (227, 28), un puits d'une profondeur infinie (510, 7), un désert (232, 18; 502, 35), un tourbillon (232, 12), images identiques à celles dont se sert Denys de l'Aréopage pour dépeindre son θεός ἀνόνημος, ce Dieu, semblable à celui d'Eckhart, dont on ne peut parler qu'en accumulant négation sur négation.

La divinité ne se manifeste point<sup>4</sup>. Elle demeure immobile dans les profondeurs silencieuses de son unité, où n'a jamais pénétré ni division, ni distinction, où le monde invisible et visible sommeille dans sa pureté et sa simplicité ori-

<sup>1</sup> Das ungeborene wesen (499, 16). Got ist unwandelhaftig (313, 38), unbeweglich (194, 6), werdelôs (497, 35). Daz überwesende wesen ist ligende in ime selben (318, 15), in sich selber quellend (232, 18), in einer stillen stilheit daran er unbeweglich ist (389, 3). Daz ewige nû oben zit und stat und forme und materie (75, 24).

<sup>2</sup> Daz einige ein ist durftlos (516, 18). Das undurftige niht (510, 24). Daz niht daz wir waren & daz wir wurden, bedurfte nihtes niht (509, 29). Die gotheit âne werk und âne materie (501, 27) entspricht niht, und minnet niht noch natuoret niht (389, 3); willelôs, kennelôs (509, 14), minnelôs (504, 37).

<sup>3</sup> Diu verborgenheit der tûnsternisse der ewigen gotheit ist unbekant, und wart nie bekant, und wirt niemer bekant. Got blibet dar inne ime selber unbekant (288, 27).

<sup>4</sup> Daz wesen enmac sich selber niht offenbaren nach weselicheit (681, 32). Daz einic ein ist in einer tiefe und in einer stilheit daz es von ime selber niht geoffenbâren mac (390, 9).

ginelles, sans matière et sans formes<sup>1</sup>. Elle y demeure absolument étrangère à ces formes concrètes et vivantes qu'on est convenu d'appeler la nature d'un être. Cependant Eckhart lui applique plusieurs fois ce nom de nature. Mais un instant d'examen nous persuadera qu'il n'en reste pas moins fidèle à sa conception primitive. Quand il appelle la Divinité une nature, il ne manque pas d'ajouter à ce terme un prédicat, qui en modifie si complètement le sens, que l'élément de détermination inhérent à la notion de nature, se trouve entièrement annulé<sup>2</sup>; il emploie donc pour le cas présent la même méthode dont il a fait usage tantôt lorsqu'il a donné à la divinité le nom de substance et d'être; c'est ainsi que pour désigner cette divinité, il peut parler de la «nature dans sa simplicité primitive», de la «nature étrangère à la sphère du devenir», de la «nature sans nature» ou «au-dessus des formes de la nature», sans crainte d'être mal compris. Quant au terme seul de nature, sans ce prédicat qui le corrige, il le réserve, sauf de rares exceptions pour désigner l'essence divine, alors que, manifestée à elle-même, elle a revêtu les formes concrètes de la Trinité.

Mais la divinité n'en doit pas rester là. Pour Eckhart, elle n'est pas seulement l'être infini, absolument renfermé en lui-même, elle est encore le principe d'un mouvement éternel, d'un devenir sans fin, la cause première de toute la série des existences contingentes<sup>3</sup>. Ce principe, cette cause première, elle l'est en tant qu'elle possède, comme nous allons le voir, une mystérieuse virtualité, celle de se manifester à elle-même, et de faire surgir, en se pensant, de ses obscures profondeurs, le monde visible et invisible. Le prin-

<sup>1</sup> Ein einveltiger grunt, eine stille wüeste, da nie underscheit in geluogete weder vater noch sun, noch heiligeist (194, 2). Under diser weselicher forme sint bilde aller dinge formelos (682, 4).

<sup>2</sup> Die einvältige nature (497, 34), die unwerdenliche nature (497, 22), die ungenaturte nature (537, 29), opposée à : die genaturte nature (537, 31), dont il sera question plus tard. Spinoza retrouvera la même idée et les mêmes termes quand il établira la distinction entre la *natura naturans* et la *natura naturata*.

<sup>3</sup> (Die gottheit ist) eine erstekeit (332, 35, etc.), eine erste sache (313, 40; 318, 34), ein ursprung (232, 12). Gotes wesen ist ein unzliessendes wesen (514, 39).

cipe de la connaissance, de la conscience du moi, qu'elle porte virtuellement en elle, et qu'elle tend éternellement à réaliser, fait de la divinité la cause principielle de tout ce qui est<sup>1</sup>.

Cette proposition rompt définitivement le cercle infranchissable de l'être en soi, hors duquel il nous semblait impossible, à première vue, que la substance divine pût se frayer une issue.

## VI.

«Si le jeu des forces de votre âme était régulier et normal,» dit la sœur Catherine de Strasbourg à son confesseur (475, 18), «si leur activité était aussi bien ordonnée que l'est celle des serviteurs dans une ferme, qui sortent et entrent sans causer aucun trouble, vous comprendriez la différence qu'il y a entre Dieu et la divinité; vous comprendriez aussi la différence qu'il y a entre l'Esprit et la spiritualité.» Le problème métaphysique renfermé dans ces paroles forme le point capital, le nœud du système de maître Eckhart.

Il y a dans la divinité une force latente qui l'oblige à se manifester<sup>2</sup>; il est une force divine qui fait sortir le néant de son immobilité<sup>3</sup>. L'unité inaccessible repose en elle-même libre de toute distinction intérieure; et cependant elle porte en elle un principe de division, c'est la *personnalité*<sup>4</sup>. Voilà le nom de cette puissance mystérieuse qui crée le mouvement au sein de l'immuable unité.

<sup>1</sup> An verstantnisse ist got ime selben offenbar; wêre an got niht verstantniss, so enmôhte diu drivalikeit niht gesin; an verstantniss fluzet got ûz in alliu dinc (315, 7).

<sup>2</sup> Swaz in gote ist, daz beweget in ze geberende; ja von sime grunde, von sinre wesunge und von sime wesenne wirt der vater beweget zuo geberende (191, 7).

<sup>3</sup> Daz niht bedorfte nihtes niht. Es vermohte ouch von ime selben nihtes niht, und niht widerstuont allen creaturen dan alleine götlicher kraft: diu mahte daz niht bewegelich (509, 32).

<sup>4</sup> (Diu hohe einekeit) liuhtet in ir selbes wesen gar âne underscheit. Da hat sie beslozen al ir einekeit und doch mit underscheide der hôhen personlichkeit (516, 21).

C'est vers la connaissance d'elle-même que cette force intérieure pousse la divinité. Or, s'il est vrai que toute connaissance a pour condition indispensable l'opposition de deux termes dont l'un perçoit l'autre, la conscience du moi consistera précisément à faire surgir vis-à-vis du sujet pensant, seul à l'origine et renfermé en lui-même une image adéquate à lui, issue de lui, dans laquelle il exprimera son essence ; elle consistera dans l'activité du moi sujet, s'extériorisant, s'objectivant dans un moi objet, qui n'est autre chose qu'une image identique au moi sujet, l'idée parfaitement exacte qu'il a de lui-même. La naissance de cette image, de cette idée, et la production du fait de la connaissance de soi sont ainsi deux moments absolument unis et qui se couvrent entièrement. Pour que l'être arrive donc à la conscience de lui-même, il faut que, sortant de son unité primitive, il se dédouble en deux termes identiques l'un à l'autre, avec la seule différence que l'un sera le sujet actif, c'est-à-dire engendrant l'autre, le second l'objet passif, c'est-à-dire engendré par le premier, et de ce dédoublement indispensable naîtra, simultanément avec lui, le fait de la conscience du moi.

La personnalité est la possibilité inhérente à l'être infini et inconscient de se révéler à lui-même sous une forme personnelle. D'après ce que nous venons de voir, cette virtualité, une en elle-même, se subdivise nécessairement en deux virtualités différentes, celle de devenir le sujet de cet acte de connaissance et celle d'en devenir l'objet. De plus, comme dans la pensée d'Eckhart, ces virtualités, en se réalisant, doivent donner naissance aux deux personnes divines que l'Église appelle le Père et le Fils, et que, d'après la doctrine ecclésiastique, ces deux personnes distinctes l'une de l'autre sont unies par une troisième personne divine, le Saint-Esprit, dont la présence médiatrice, en tant qu'il est issu à la fois du Père et du Fils, peut seule réconcilier la division que la génération du Fils avait mise dans l'unité divine, aux deux virtualités que nous connaissons déjà, il s'en ajoute forcément une troisième, celle dont la réalisation doit pro-

duire cette réconciliation future, celle qui donnera naissance au Saint-Esprit.

Et ce n'est pas seulement pour se conformer au dogme ecclésiastique, qui veut en Dieu une trinité et non une dualité, qu'aux deux virtualités précédemment indiquées, Eckhart en ajoute une troisième; c'est beaucoup plutôt par une nécessité inhérente à son propre système, et qui lui défend de penser que l'être tel qu'il le conçoit sous le nom de divinité puisse s'arrêter à cette dualité, demeurer enfermé dans cette opposition de sujet et d'objet qui se déterminent réciproquement, sans espoir de revenir à l'unité première. Si la logique lui permet d'admettre le passage de l'infini dans la sphère du fini, à plus forte raison le forcera-t-elle d'établir le retour du fini dans la sphère de l'infini. Nous verrons plus tard ce qu'il faut penser de cette révélation de l'absolu à lui-même dans les limites de la modalité : mais dire qu'une fois entré dans cette sphère, il peut y séjourner à tout jamais comme dans un domaine qui lui serait approprié, dans les formes de l'existence qui lui seraient adéquates et dont il n'aspirerait pas à s'affranchir parce qu'il les dépasse infiniment, ce serait renier absolument toute la conception de la divinité telle qu'elle a été proclamée tantôt avec énergie, et telle qu'elle sera maintenue avec fidélité à travers tout le système. Cette dualité doit donc être réconciliée pour que l'unité soit rétablie, et dès lors les catégories du virtuel et du réel pouvant être appliquées à cette idée de la réconciliation du sujet et de l'objet aussi bien qu'aux idées de sujet et d'objet elles-mêmes, c'est dans les profondeurs de la divinité qu'il faudra chercher la virtualité de cette réconciliation, à côté des deux autres virtualités.

Eckhart reconnaît ainsi une triple virtualité dans l'être absolu, un en lui-même. La réalisation des deux premières virtualités apportera la désunion dans l'unité primitive en amenant la manifestation du sujet dans l'objet; la réalisation de la troisième de ces puissances rétablira l'unité un instant compromise. Docteur fidèlement attaché à la doctrine de son église, il considère ces virtualités comme se

réalisant dans les trois personnes de la Trinité, et c'est pourquoi il leur donne un nom emprunté à ce but final vers lequel elles tendent. Mais, comme nous allons le voir, il se substitue insensiblement dans son esprit une autre doctrine de la Trinité à la doctrine ecclésiastique, quoiqu'il n'en continue pas moins à maintenir rigoureusement les formules de cette dernière vis-à-vis de ses propres conceptions. Il considère les trois personnes de la Trinité comme trois moments distincts de la manifestation de l'être divin à lui-même, et en suite de cette doctrine nouvelle, les trois virtualités, changeant forcément de nature, ne représenteront plus l'existence future, latente encore dans le sein de la divinité des trois personnes, mais le germe de la réalisation de ces trois moments. Et comme il n'en donne pas moins à ces trois moments les noms des personnes de la Trinité, les trois virtualités qui y correspondent, continuent à porter les mêmes noms qu'elles portaient, alors qu'elles représentaient la forme virtuelle des trois personnes ; et, prises dans leur unité, considérée comme une puissance une à l'origine et qui s'ébranche en trois puissances coordonnées, elles ne s'en appelleront pas moins la personnalité, si aussi l'idée de personne ne trouve plus aussi bien son compte dans cette nouvelle doctrine que dans le dogme ecclésiastique.

La virtualité de l'être infini de devenir le sujet d'un acte de connaissance de lui-même, s'appelle la *paternité* ; celle de devenir l'objet de ce même acte de connaissance, la *filialité* ; celle enfin de rétablir l'unité dans l'essence divine alors que l'opposition du sujet et de l'objet l'aura profondément divisée, la *spiritualité*.

On entend par paternité la puissance naturelle du Père <sup>1</sup>. De même que la femme porte en elle la maternité, le pouvoir de devenir mère, et n'est appelée mère que lorsqu'elle a enfanté, ainsi Dieu possède la paternité dans la puissance qu'il a d'engendrer, et n'est appelé Père que lorsqu'il

<sup>1</sup> Nû prûevet, wie man vaterlicheit verstân sol. Daz tuot man in der maht der art des vater (175, 7).

a engendré. Telle est la différence entre paternité et Père<sup>1</sup>.

Pour comprendre ce qu'est la filialité, il faut en revenir à la puissance naturelle du Père, à la paternité<sup>2</sup>. La filialité et la paternité sont étroitement unies ; elles sont comme les deux faces d'une même virtualité. En effet, la puissance intérieure qui fait que Dieu devient Père est nécessairement la même que celle qui fait naître le Fils : Dieu ne devient Père qu'en même temps et par le fait même qu'il engendre le Fils. En d'autres termes, si l'être a le pouvoir de se poser comme sujet conscient, ce ne peut être que parce qu'il a le pouvoir de se poser vis-à-vis de lui l'objet de sa connaissance, une image, une idée identique à lui-même, car nous avons vu que le moment de l'apparition de la conscience du moi dans le sujet, se confond absolument avec celui de la naissance de l'objet vis-à-vis de lui. La virtualité de l'être de devenir sujet conscient. Père, se confond donc entièrement avec la virtualité qu'il a de devenir objet de sa propre connaissance, Fils, et la distinction entre paternité et filialité ne peut être maintenue que si l'on se place au point de vue du double résultat de cette même virtualité, et si, suivant comme du regard les racines que projettent le Père et le Fils en des directions convergentes, vers l'unité absolue d'où ils sont issus l'un et l'autre, l'on constate qu'à leur point de jonction elles se confondent, il est vrai, en une virtualité unique, mais en une virtualité qu'on peut considérer sous deux aspects différents, et appeler de deux noms différents, parce qu'elle s'ébranche vers deux extrémités différentes. Si ce rapport intime entre les deux virtualités n'existait pas, ajoute fort judicieusement maître Eckhart, si la filialité ne se laissait pas ramener à la paternité, et si elle

<sup>1</sup> Man merket vater dâ, dâ er birt ; aber vaterlicheit merket man in der maht der art des vater. Des habent ein gleichnisse bi einer juncfrowen, diu ein maget ist. Diu ist an ir wesennes art wol muoterlich, und enist doch niht muoter. Alsô verstant umbe den vater : an der maht, daz er bern mac, dâ ist er veterlich, aber an dem daz er birt ist er vater. Seht, alsus verstant underscheit vater und vaterlicheit (175, 8).

<sup>2</sup> Die sunlicheit ist ze verstende in der art der veterlicheit (176, 19). Sunlicheit nimet man in der maht der art des vater ungeborn (175, 24).

n'y prenait pas son origine, nous aurions dans la Trinité deux personnes absolument indépendantes l'une de l'autre, étant l'une comme l'autre sans commencement. Chacune d'elles resterait enfermée en elle-même, dans les limites infranchissables de son unité et de son autonomie, et il n'y aurait pas de rapport possible entre elles, et partant pas d'union à réaliser entre elles au moyen d'une troisième personne<sup>1</sup>. Il résulte de ces paroles que la filialité se trouve vis-à-vis de la paternité dans un rapport de génération et de dépendance, en ce sens que la faculté de l'être de donner naissance à l'objet de sa connaissance, n'existerait pas si l'être ne se sentait pas le besoin et le pouvoir de se connaître, de se poser comme sujet. Mais, par contre, l'on peut dire avec tout autant de vérité que la paternité se trouve vis-à-vis de la filialité exactement dans le même rapport, le pouvoir de l'être de devenir sujet, Père, étant entièrement dépendant de son pouvoir de devenir objet, Fils, et ne pouvant se réaliser que par la naissance de ce Fils. Le sujet et l'objet se posent réciproquement : voilà, d'après Eckhart, le vrai rapport du Père et du Fils, et des virtualités dont ils tirent leur origine. Sans le Fils, le Père ne pourrait pas se connaître ; le Fils est donc la connaissance que le Père a de lui-même. Sans le Père, sans la faculté que l'être possède de se connaître, le Fils n'aurait jamais vu le jour ; le Père est donc la cause originelle du Fils. Et le rapport des virtualités est nécessairement le même que celui des personnes : elles aussi se déterminent l'une l'autre, elles forment, comme nous le disions tout à l'heure, les deux faces indispensables l'une à l'autre d'une seule virtualité primitive, la tendance vers la conscience du moi qui réside dans l'être divin, se décomposant par une nécessité naturelle inhérente à tout acte de connaissance, en deux termes virtuels qui se posent l'un l'autre.

<sup>1</sup> Enwêre er (der sun) niht in der maht der art ungeboren, so ênmôhte in der vater niht gebern, wan swaz ûz ganc haben sol, daz muoz ê inne wesen (175, 24). Wêre er (der sun) got von ime selben (und niht vom vater) so enmôhte er niht ein mit dem vater gesîn, so müesten zwei âne beginn sin (175, 30).



Si la filialité peut ainsi être ramenée et rattachée à la puissance naturelle du Père, il n'en est pas de même de la spiritualité<sup>1</sup>. L'aspiration vers la connaissance d'elle-même a été dans le sein de la divinité un principe de division qui a donné naissance à l'opposition du Père et du Fils, grâce à la paternité et à la filialité sous forme desquelles cette tendance s'est manifestée. Si donc la spiritualité trouvait, comme la filialité, son origine dans la paternité, elle se confonderait absolument avec la filialité, et la dualité de Père et de Fils ne serait jamais réconciliée. Elle naît à la fois de la paternité et de la filialité, comme l'Esprit naît à la fois du Père et du Fils, avec cette différence toutefois que l'Esprit est une personne, une forme positive et concrète de l'existence divine, tandis que la spiritualité n'est que la simple tendance vers cette union future, comme le lointain pressentiment de cette réconciliation, une pure virtualité dépouillée de toute forme concrète<sup>2</sup>.

Tels sont les différents éléments dont se compose le principe de la personnalité ; et tels sont les rapports d'origine suivant lesquels ce principe renferme ces éléments en lui.

Eckhart ne parle que très-rarement de la spiritualité. Il ne lui accorde de longtemps pas la même importance qu'aux deux puissances desquelles elle dérive : il réserve toute son attention à la réalisation future de cette virtualité sous la forme positive de l'Esprit. Par contre il parle assez souvent de la virtualité du Père et du Fils, et il s'exprime à leur sujet en termes très-élevés.

« Dans la retraite silencieuse de l'éternelle paternité, Dieu a sommeillé éternellement. Il s'est manifesté hors de lui-

<sup>1</sup> Man vindet wol daz die sunlicheit ist ze verstende in der art der veterlicheit. Diz ist widersatz, daz man niht wol sprechen mac von geiste und geistekeit (176, 18).

<sup>2</sup> Hie merket underscheit : geist unde geistekeit. Dies verstan wir : da zwei mit einem. Da man spricht : da zwei, da ver tet man sun und vater. Aber da man spricht : mit einem, da verstan wir geistekeit. Daz selbe « mit einem » ist bloz aller formen : daz bewiset geistekeit. Aber da man spricht : mit ein ander, da bewiset man geist, der ein ander ist denne vater unde sun an siner eigenschaft (176, 23).

même, tout en demeurant en lui-même, dans ce premier devenir de l'unité première, dans ce commencement sans commencement, où sa connaissance de lui-même était encore inconsciente et voilée<sup>1</sup>. »

« Au fonds de l'être incréé, le Père repose comme l'être sans personnalité; mais dans l'acte de sa connaissance de lui-même il fait monter cet être incréé jusqu'à sa divine lumière par le canal, par la noble racine de sa personnalité<sup>2</sup>. »

« Au commencement était le Verbe. C'était une puissance non encore réalisée, une parole non encore parlée, un Verbe renfermé dans les profondeurs de la divinité (λόγος ἐνδιάθετος de Philon). Le Verbe ne se comprenait pas encore lui-même, il demeurait là où la paternité prend son origine, différant cependant de la paternité suivant sa personnalité<sup>3</sup>. » Ces derniers mots expriment fort bien les rapports de la paternité et de la filialité ainsi que nous venons de les établir.

La réalisation de ces virtualités donne naissance à la *Trinité*. « L'être, en tant qu'être ne peut pas se manifester, il se manifeste par les personnes<sup>4</sup>. »

Eckhart s'efforce de rester fidèlement attaché à la doctrine ecclésiastique sur ce point important. Le *Père*, le *Fils*, le *Saint-Esprit* sont trois personnes unies sur le fonds commun d'une seule nature. Le Père engendre le Fils, le Fils est la

<sup>1</sup> ... Die heimliche triskamer der ewigen veterlicheit, in der er (got) ewicliche geslāfen hāt und ūz gesprochen inne blibende in dem ersten beginne der ersten lüterkeit (288, 8). Der unanvencliche anevanc (578,30). Daz verborgen verstantnisse der ewigen verborgenheit; die verborgene bekentnis des ewigen vaters (286, 28, 31).

<sup>2</sup> In dem ungeborenen wesen ist der vater weselich, als das wesen āne personlicheit. Da sich der vater ime selben liuhtet weselich und persōnlich, da zūcket er von sime ungeborenen wesenne in sich dur die edele wurzel siner personlicheit (499, 16, 20).

<sup>3</sup> In dem anevange was daz wort in sinem wortlōsen vermūgen, unde daz wortlōse wort was bi gote (578, 34): Got was daz ungewortet wort in der gruntlōsen tiefe götlicher nātūre, dā sich daz wort in im selber nie ze grunde verstuont (579, 10). Daz wort was alle stunt inne blibende in dem anevange der veterlicheit (579, 17). Daz wort was in dem anevange des veterlicheit bi gote unterschieden mit personlicheit (580, 31).

<sup>4</sup> Daz wesen enmac sich selber nicht offenbāren nach weselicheit, mēr: ez wirt geoffenbāret von den personen (581, 32).

manifestation personnelle du Père à lui-même, le Saint-Esprit est l'union du Père et du Fils, la forme personnelle de leur amour réciproque. « Le Père ne peut qu'engendrer, le Fils ne peut qu'être engendré. L'acte par lequel le Père engendre est un acte de connaissance; le Verbe est l'objet de la connaissance du Père. Le Fils est issu de la puissance naturelle du Père; c'est une image que l'être divin a projetée immédiatement hors de lui-même, sans l'intervention de la volonté ou de l'intelligence; le Fils est cette intelligence du Père elle-même. Dieu porte son regard sur lui-même; le Père connaît ses profondeurs intimes; c'est ainsi qu'il engendre le Fils. Cette génération du Fils va d'éternité en éternité; elle se compose de trois moments éternellement coexistants: le Fils avant, pendant et après sa naissance: ces trois moments ont même coexisté sans le moindre trouble lorsque le Fils s'est incarné. Le Père donne au Fils la somme de ce qu'il possède, il éprouve une si grande félicité à l'engendrer, qu'il se consume tout entier dans cette activité unique<sup>1</sup>. »

« L'Esprit n'émane pas du Père seul, comme quelques docteurs le prétendent; il procède à la fois du Père et du

<sup>1</sup> Der vater kan niht dan gebern, der sun kan niht dan geboren werden (233, 40). Der vater hat allen sinen lust in dem vernünftigen werke daz die geburt ist des sunes (166, 29). Der fürwurf, daz gehügnisse ist daz ewige wort (335, 30); der fürwurf des verstantnisses ist daz ewige wort (336, 6). Daz werc der ewigen geburt muoz vollbracht werden von der natürlichen kraft, und sprünge daz wort in dem personlichen verstantnisse des vater, so wære daz ewige wort ein ursprunc sin selbes, wan daz verstantnisse ist daz wort (336, 19). Der sun hat den ersten üzbruch üz der nâtûre: darumb heizet er eigentlich ein bilde des vater.. unt der wille enist niht ein mitel zwischen dem bilde und der nâtûre, ja noch bekennen noch wizzzen, noch wisheit mac hie niht ein mitel gesin, wan daz gotlich bilde brichet üz der fruchtbarkeit âne mitel der nâtûre. Ist aber hie ein mitel der wisheit, daz ist daz bilde selber (60, 30). Got der vater hat ein vollekomen insehen in sich selber und ein abgründig durchkennen sich selber mit ime selbst, niht mit dekeinem bilde. Und also gebirt got der vater sinen sun in wârer einunge götlicher nâtûre (6, 8). Got sprach nie kein wort mê danne einz, unt dazselbe ist noch ungesprochen... daz wort ist noch ungeborn wand ez üz dem vater nie enkam (76, 25). Der vater hat geborn den sun, und gebirt in, und sol in noch gebern âne underlaz. Darumb, do der sun menschliche nâtûre an sich nam, in demselben puncte gebar der vater sinen sun (391, 19). Allez, daz der vater hat und daz er ist... daz gebirt er zemâle in sine eingebornen sune (234, 1). In dem geberende nimet der vater so grosse lust, daz er alle sin nâtûre dar inne verzert (191, 5; 166, 30).

Fils, et cela non par voie de génération (comment deux personnes de la Trinité en engendreraient-elles simultanément une troisième, et comment le Père, ayant donné au Fils la plénitude de sa perfection, pourrait-il encore engendrer le Saint-Esprit?); il procède des deux sous forme d'amour : le Père et le Fils s'aiment en lui ; il est l'unité dans laquelle s'évanouit la distinction entre le Père et le Fils<sup>1</sup>. »

Les trois personnes de la Trinité possèdent en commun une même *nature*<sup>2</sup>. Eckhart appelle de ce nom la substance divine en tant que révélée à elle-même. La divinité obscure et inconsciente s'est pensée elle-même ; ses profondeurs se sont éclairées de la lumière de la connaissance ; et comme la divinité, dans le sens de l'être absolu qui s'ignore, est éternelle et immuable, il est résulté de ce fait de la connaissance comme une seconde divinité, une seconde essence divine, différente de la première, et cependant issue de la première, où ne règne plus l'unité absolue, mais la distinction entre les personnes trinitaires, condition indispensable de la production de la conscience du moi. Si Eckhart donne parfois à la substance infinie, une en elle-même, le nom d'être incréé, il appelle cette seconde essence l'être créé<sup>3</sup>, pour la distinguer de la première, et pour marquer en même temps le rapport d'origine qui l'unit à celle-ci. Cette unité consciente des trois personnes, il l'appelle aussi tout simplement Dieu<sup>4</sup>, voulant certainement nous apprendre par là que désormais l'être

<sup>1</sup> Dez heiligen geistes üzgang enist niht als geburte, mër : als minne. Want zwei diu gesuendert sint an den persönen, diu enmügent ein niht geyern ; mër : sie geyernt mit einander einiez üz als minne. Hie von ist der heilige geist niht geborn, want er von zwein üz gët, und niht von dem vater alleine, als etliche meister sprechent... Want, da der vater den sun gebirt, da gemeinet er ime allez sin wesen und alle die volkomenheit... (175, 37). Alsus get üz der heiliger geist von in zwein unde niht von eime ; aber niht als sie zwêne sint, mære : als sie eines sint (176, 13).

<sup>2</sup> Zwei dinc sprichet man von gote : man sprichet wesen und nâtûre. Daz wesen zihet in sich, und nâtûre ist gemeinlich den persönen : ez ist ein (388, 37).

<sup>3</sup> La divinité est « ungeborenes wesen » (499, 16). Daz geborene wesen, daz ist got berhaftic, also vil als ez in die persönen vliuzet und als vil ez mit den personen üz liuzet (499, 30).

<sup>4</sup> Die genaturte nature.. ist niht denne ein got und dries personen (538, 1).

divin peut à juste titre porter le nom sous lequel on le désigne habituellement, qu'il a cessé d'être au-dessus de tous les noms, comme il l'était avant de s'être révélé à lui-même. « Ce nom, dit fort bien M. Lasson<sup>1</sup>, nous présente la Trinité comme une personne unique, douée d'une seule intelligence et d'une seule volonté. » Quelquefois Eckhart se sert de ce terme pour exprimer cette opposition de la divinité absolue et de la nature divine sous une forme paradoxale, comme quand il dit : « Avant que les créatures ne fussent, Dieu n'était pas Dieu, il était : c'est tout ce qu'on peut dire de lui<sup>2</sup>. » Le plus généralement il désigne cette essence divine manifestée à elle-même par le seul terme de nature, quelquefois aussi il appuie encore sur l'idée de contingence contenue dans le mot de nature, « la nature dans les formes de la nature<sup>3</sup> », opposée à « la nature sans nature », nom sous lequel nous avons vu qu'il désigne la divinité absolue. Chaque personne divine reçoit cette nature dans son unité et dans son intégrité ; chacune cependant la reçoit suivant sa propriété particulière<sup>4</sup>. Les personnes, unies aux virtualités qui leur ont donné naissance, sont les hypostases de la nature<sup>5</sup>.

Eckhart reproduit ainsi la doctrine officielle de Dieu. Le

<sup>1</sup> Lasson, Meister Eckhart, p. 123.

<sup>2</sup> E die creaturen wären, do was got niht got : er was daz er was (281, 27). C'est en prenant le mot Dieu dans ce sens qu'il peut aussi parler d'une différence entre la divinité et Dieu (475, 23 et autres).

<sup>3</sup> Der vater natüret sinen sun in der genaturten nâtüre; die ungenâtürte nâtüre natiüret niht (537, 29 cf. 538, 1). Eckhart se sert aussi quelquefois du nom de divinité (diu gotheit) pour désigner la nature divine; c'est au contexte à nous en avertir quand le cas se présente. Cette identité de dénominations montre bien que la divinité et la nature divine ne sont au fond qu'une seule et même substance, conçue dans deux états, dans deux moments différents (388, 37 il est dit : daz wesen...., die nâtüre.... ez ist ein....) L'être éternellement infini devient éternellement l'être fini : l'abîme infranchissable qui dans notre pensée sépare les catégories du fini et de l'infini, n'existe pas pour maître Eckhart.

<sup>4</sup> Die personen sind ein understöz der nâtüre (337, 8). Vater und veterlicheit 175, 5), sun und sunlicheit dise zwei sint niht unterscheiden an zwen understözen, mër : es ist ein understöz (175, 23).

<sup>5</sup> Ein ieclich persone enphêhet die einekeit der nâtüre, und doch nach unterscheide; der vater nach veterlicheit, der sun nach sunlicheit, der heilige geist nach einem gemeinen ursprunc ir beider (337, 5).

terme de Trinité figure toujours chez lui dans sa signification ecclésiastique ; la tendance de son esprit n'est rien moins qu'une tendance critique vis-à-vis des dogmes de son église. Les propositions qu'il formule sur les rapports des personnes divines et sur leur commune nature, sont parfaitement orthodoxes ; mais il est un point dans cette doctrine sur lequel il entre en opposition ouverte avec la conception ecclésiastique : la Trinité, telle qu'il se la représente, a une origine. Pour le dogmatiste orthodoxe, l'idée de la Trinité est la notion la plus élevée qu'il soit possible d'avoir de Dieu ; en elle réside la plénitude de la perfection et de l'être. Pour Eckhart au contraire la conception la plus haute de la divinité, c'est l'être absolu et sans nom, inconnu à lui-même : la Trinité est cette essence déchue de sa grandeur et de son unité premières et descendue au moyen du devenir dans le domaine de la contingence et de la division. Vis-à-vis de cette divinité absolue et primitive, la nature divine n'est qu'une substance créée (*geborenes Wesen*). Loin d'être le principe premier absolument indépendant, et le degré le plus élevé de l'existence divine, cette nature trinitaire n'est qu'une essence dérivée d'une essence supérieure et infiniment plus parfaite qu'elle ; elle n'est qu'un degré inférieur de la vie de Dieu. « Il y a deux choses en Dieu : l'être absolu, renfermé dans son unité, et la modalité dans laquelle Dieu s'objective dans le Fils. Les personnes ne sont là que pour manifester l'être absolu ; elles ne sont que les formes de cet être, car tout ce qui manifeste l'essence d'un objet, est la forme de cet objet. Dieu créa un Dieu : le Père est une créature en tant qu'il tire son origine de ses propres profondeurs. Dieu en tant que Dieu n'est pas le but le plus parfait vers lequel doivent tendre les créatures ; la moindre créature possède dans l'essence divine des trésors plus grands que ceux qu'il peut offrir. Prions afin que nous soyons délivrés de Dieu et que nous acquérions l'être véritable et éternel. Le spectacle de la nature divine peut même devenir pour l'âme un obstacle sur son chemin vers l'unité divine, et il en a été ainsi pour maint docteur de Paris. L'âme qui s'arrête à Dieu sans aspirer à s'élever plus

haut, fait le mal<sup>1</sup>. » Il est donc juste de dire que malgré ses affirmations sincères et réitérées, Eckhart n'est pas arrivé à la doctrine ecclésiastique comme conséquence logique de ses prémisses métaphysiques. Par cela même que pour lui la Trinité n'est pas la conception suprême de l'être divin, mais qu'elle n'est considérée que comme le produit d'un être qui la dépasse absolument, si bien qu'elle n'existerait même pas si cet être n'avait pas cette virtualité de connaissance qui le pousse à se manifester à lui même, les trois personnes de la Trinité ne peuvent plus être pour lui des personnes réelles et vivantes, ayant toutes trois pleinement conscience d'elles-mêmes, mais uniquement les modes éternels de la divinité<sup>2</sup>.

Et d'ailleurs, à côté des nombreux passages dans lesquels se manifeste si clairement l'intention de notre auteur de demeurer fidèle à la doctrine de l'Eglise, et d'en répéter sans altération les formules, il en est d'autres où sans avoir conscience des graves modifications qu'il apporte dans ce dogme, il en expose une conception toute nouvelle.

Nous venons de voir que logiquement les trois personnes de la Trinité ne peuvent être pour lui que les formes, les manières d'être par lesquelles la divinité se révèle à elle-même. Pour que cette divinité puisse ainsi se révéler, il faut qu'il surgisse en elle un principe de connaissance ; il faut que Dieu devienne sujet conscient, et il le devient, nous le savons, en faisant naître vis-à-vis de lui une image iden-

<sup>1</sup> Zwei dinc sint in gote : wesen und widersehen, daz da heizet *relatio* (608, 10). Waz daz ander offenbâret, daz ist sin forme. Daz wesen enmac sich selber niht offenbâren nach weselicheit, mër : ez wirt geoffenbâret von den persönen. Also sint die persöne forme des wesen nach dem daz sie ez offenbârent (681, 31). Got geschuof einen got. Als verre als sich der vater selbe enpfêhet von ime selben, als verre ist er ein geschepfnisse sin selbes (534, 17). Nû sprechen wir daz got nach disem daz er got ist, so enist er niht ein volmahte ende der creature, und also groze rîcheit so da hat diu minste creature in gote... Hier umbe so biten wir daz wir gotes ledic werden, und nemen die wahrheit und gebrûchen der ewikeit (281, 29). (Die vollkomene sêle) hat got für eine creatur (500, 11). Diu wirkunge der drîvalteikeit hat gehindert so manigen hōhen meister ze Paris daz er sich so vil bewar mit der wûrkunge der drîvelteikeit, daz sie niht zuo der eineikeit mohten komen (504, 2). Schouwet diu sêle got als got ist, oder als er bilde ist, oder als er driu ist, ez ist ir ein gebreste (318, 11).

<sup>2</sup> Lasson, *ibid.*, p. 122.

tique à lui, un objet. L'être divin, d'abord inconnu à lui-même, se connaîtra désormais : mais dans lequel de ces deux termes résidera le principe de la connaissance? Evidemment dans le sujet, puisque le but même de la naissance de l'objet a été de faire du sujet un être parfaitement conscient. Le sujet, il est vrai, ne devient conscient que par la présence de l'objet, et en ce sens il est juste de dire que l'objet est la connaissance que le sujet a de lui-même; mais il n'en est pas moins certain que si l'objet fournit au sujet sa connaissance de lui-même, c'est le sujet qui la possède et non l'objet. D'après cette construction, le sujet est nécessairement un être personnel; l'objet n'étant que l'image du sujet, n'est pas nécessairement une personne. C'est à ces conclusions qu'on sera amené infailliblement si l'on ne veut voir dans la Trinité que les éléments divers dont se compose l'acte de la connaissance.

Pour Eckhart comme pour la théologie ecclésiastique, le Père est une personne parfaitement déterminée; il est le foyer de la conscience du moi qui fait sortir la divinité de ses ténèbres. Nous ne trouvons dans les paroles du Maître aucune trace de doute sur son caractère essentiellement personnel.

«Le Fils est l'image du Père.» Nous rencontrons chez Eckhart une tendance manifeste à faire du Fils le lieu métaphysique des idées universelles, types éternels du monde visible. La notion de personne se trouve par là gravement compromise. L'image du Père est une image une en elle-même, et cette unité renferme en elle le nombre infini des images premières. «Le Père n'a engendré qu'un Fils, et dans le Fils sont sorties toutes les créatures. Le Père est la cause principielle de tout ce qui existe dans l'éternité et dans le temps, car c'est dans le Fils, sous la forme du Fils que toutes choses sont émanées du Père. Dans cette première effluve des créatures hors de Dieu toutes sont égales entre elles; elles vivent au delà du temps et de l'espace dans un présent éternel; elles sont Dieu lui-même. Un docteur payen (Platon sans doute), qui a trouvé la vérité longtemps avant



la venue du Seigneur, a dit : tout ce qu'on peut dire des créatures renferme en soi tant d'erreur (vis-à-vis de la nature éternelle des créatures) que je préfère me taire. A cette hauteur divine les créatures sont un, et cette unité est le Fils que le Père engendre. Le Fils est une image de toutes les créatures ; il est l'unité de leur essence<sup>1</sup>. En Dieu les créatures sont Dieu, et quoique ces images éternelles soient infiniment nombreuses, leur réunion ne forme cependant en Dieu qu'une seule image, et par conséquent l'unité de l'intelligence divine ne se trouve nullement compromise<sup>2</sup>.»

Comment se fait cette effluve des idées éternelles hors de Dieu ? Par un acte de l'intelligence du Père, absolument comme nous avons vu que se faisait la génération du Fils. «C'est ainsi que Dieu crée le Verbe : Dieu tourne son regard sur lui-même dans l'acte premier de sa connaissance ; il voit l'unité de son être dans sa pureté primitive ; il y voit réunies toutes les créatures ; et alors il s'objective lui-même par la parole, et par cet acte de sa pensée il fait naître le Verbe qui est la connaissance parfaite qu'il a de lui-même, et c'est là le Fils. Alors que le monde sommeillait encore dans les profondeurs éternelles de Dieu, l'intelligence divine, cette puissance qui fait sortir de Dieu tout ce qui s'y trouve

<sup>1</sup> Got gebirt alle zit sinen sun ; in der geburt sint elliu dinc her üz geflozen (284, 12). Got sprach nie keine wort më danne einz... in dem hat er gesprochen alle creatüren äne anevang und äne ende (76, 25). Der vater ist ein anegeunge alles des daz ist ân ewekeit und äne zit. An dem sune sint elliu dinc üz gegangen (174, 24). Alliu dinc sint gelich in gote und sint got selber (311, 19). In dem ewigen üzfluzze, da alliu dinc üz geflozen sint äne sich selber, da wurden sie nû (582, 15). Unser elstisten meister einer der die warheit ie vant lange unde lange vor gotes gebürte den dühte dez : allez daz er sprechen möhte von den dingen, daz daz etwas frömedes und unwäres in ime trage : darumbe wolde er swigen (130, 17). Diz ist der ewige üzfluss und diz ist der sun, von dem vater, in den üzfliessent alliu dinc (582, 22). Tuont niht von allen creatüren, so sint alle creatüren ein ; waz ist daz ein ? das ist der sun den der vater gebirt (620, 35). Der sun ist ein bildniss aller dinge und ein einikeit irs wesens (345, 40).

<sup>2</sup> In dem was got ist sint alle dinc ein in einem unde got in got (314, 5). (Diu manicvelde der bilde) ist niht wider die einveltikeit götlicher verstantnisse... als in einem spiegel widerschinet manigerleie bilde, wêre aber in dem spigel ein ouge, daz möhte die bilde sehen als einen widerwurf siner gesichte... so enmöhte der bilde niht mër sîn danne einz (326, 17, 38).

renfermé, porta ses regards sur le monde tel qu'il était là dans le sein du Père dans son unité primitive et substantielle, et dans cette première effluve de Dieu, les créatures sont sorties du Père dans leur multiplicité, tout en demeurant unes quant à leur essence. C'est dans cette première effluve du monde hors du sein de Dieu, que la lumière a lui à elle-même, c'est-à-dire que le fait de la conscience s'est produit en Dieu. Ces images éternelles sont pour Dieu l'objet de sa connaissance<sup>1</sup>, — absolument comme l'est le Fils.

Après ces témoignages si nombreux et si catégoriques en faveur de l'identité de la notion de Fils et de celle de l'ensemble des idées universelles, croirons-nous maître Eckhart lorsqu'il essaie péniblement d'établir une distinction entre elles, lorsqu'il vient nous dire : ce n'est point par un acte de génération que les créatures sont issues de Dieu, comme le Fils ; car dans ce cas elles seraient Dieu, ce qu'aucune intelligence saine ne saurait admettre : elles sont issues du Père par l'action créatrice de son intelligence concevant les profondeurs de l'être divin<sup>2</sup>? Quelle différence peut-il y

<sup>1</sup> Waz ist gotes sprechen? der vater siht uf sich selber mit einer einvältigen bekantnisse und siht in der einvältige luterkeit sines wesens. Da siht er gebildet alle creaturen; da sprichet er sich selbst. Daz wort ist ein klar bekantnisse, und daz ist der sun (250, 1). Got hat alle creaturen geschaffen mitwirkender verstantnisse götlicher wesunge (325, 28). Do diu welt ungeschaffen wesentlich in dem vater war, do was das licht, daz ist giezzende vernunft, blickende uf die weltlichen istekeit, da die welt in dem vater stuont in einer ganzen ungeschaffenen einvältigkeit, âne alle bilde. Aber in dem ersten ûzbruche der welt dâ ist si mit manicvaltikeit ûz gebrochen, unt doch alliu ir manicvaltikeit ist einvaltic an dem wesen. In disem ûzbruche dirre welt waz daz lieht liuhtende in im selber (589, 6). Remarquons ici le terme de « giezzende vernunft » ou de « wirkender verstantnisse », pour bien marquer que c'est l'intelligence divine qui fait naître le monde par l'acte de la pensée. — Ein furwurf der verstantnisse (326, 13); ein widerwurf der gesichte (326, 40).

<sup>2</sup> [Niht daz alle creature ûz gotlichem wesen entsprungen sin nach naturlicher geburt als daz ewig wort des vaters, wan so wêre die creature got daz kein rehter sin empfaêen mac, sunder die natûre der creature verwirfet daz als ein unmûgelich valsch dinc]. Got hat alle creaturen geschaffen mit wûrkender verstantnisse götlicher wesunge (325, 24). Le passage dont il est question se trouve entre parenthèse dans l'édition de M. Pfeiffer ; selon toutes les apparences ce n'est qu'une addition postérieure de quelque lecteur désireux de faire disparaître des paroles du maître, sur un point aussi important, une équivoque qui pourrait devenir dangereuse pour quelqu'autre lecteur. Mais comme nous n'avons pas de preuve positive de ce que nous avançons, nous considérerons ici ce passage comme authentique et nous l'apprécierons comme tel.

avoir pour Eckhart entre engendrer et objectiver par la pensée? N'a-t-il pas déclaré à maintes reprises que le Fils était issu du Père par un acte intellectuel, qu'il était l'objet créé par l'acte de connaissance du Père, et sans lequel cet acte ne pourrait pas avoir lieu? Ne se sert-il pas de termes identiques à propos de la naissance du Fils et de l'origine des images éternelles? Et n'a-t-il pas affirmé tout à l'heure que ces images sont le Fils que le Père engendre, qu'elles sont Dieu même, Dieu en Dieu? La distinction qu'il essaye en vain d'établir prouve donc tout le contraire de ce qu'elle aurait prouvé si l'on avait pu la croire sérieuse : elle montre précisément qu'Eckhart a senti où sa spéculation le conduisait, et qu'il en a voulu atténuer les conséquences extrêmes en affirmant la personnalité du Fils et la distinction essentielle de Dieu et des créatures, points auxquels nous pouvons dire qu'il croyait de bonne foi. Pour juger maître Eckhart, il ne faut pas perdre de vue qu'il n'a pas voulu remplacer le système ecclésiastique par un autre système de son invention, mais, comme l'ont fait beaucoup de scolastiques avant lui, qu'il n'a voulu que trouver une base métaphysique à la dogmatique de l'Église. Malheureusement le système qu'il crée ainsi est en opposition directe avec l'enseignement officiel. Parfois, entraîné par le courant de sa pensée, tout entier à la félicité religieuse dont ses propositions si hardies ne sont que la traduction intellectuelle, il oublie un instant les vérités positives du système traditionnel, il formule avec force ses idées nouvelles sans se douter de leur opposition avec ces vérités. Parfois aussi il entrevoit comme de loin la possibilité d'une pareille contradiction, et alors, sans se douter le moins du monde qu'il est déjà hérétique, il essaie de prémunir l'esprit de ses auditeurs contre toute interprétation inexacte de ses paroles en protestant de son attachement aux vérités de la foi, et en s'efforçant de concilier devant eux ce qui dans son esprit est parfaitement concilié, mais ce qui en réalité n'est pas conciliable. Curieux problème psychologique, qu'un homme attaché avec une force et une sincérité égales à deux doctrines étrangères l'une à l'autre, et dont

l'esprit peut rester partagé entre ces deux conceptions sans avoir jamais conscience de leur contradiction fondamentale !

C'est par ces considérations que nous sommes cependant amenés à atténuer dans une certaine mesure ce que nous venons de dire du caractère non personnel du Fils suivant Eckhart. S'il est vrai de dire que ce Fils tend de plus en plus à devenir chez lui le lieu métaphysique des idées éternelles, l'ensemble des images divines et par conséquent un être absolument impersonnel et inconscient, il n'est pas moins juste d'affirmer qu'Eckhart ne s'est jamais affranchi entièrement de l'idée de personne appliquée au Fils. Par crainte de dépasser sa pensée, nous dirons que sa notion de Fils est une notion indécise et flottante et que l'on aurait tort à la fois de faire exclusivement du Fils un être entièrement personnel et un simple milieu sans trace de personnalité. Comme s'il avait voulu marquer le caractère d'incertitude inhérent à cette notion, il parle parfois de la génération du Fils en des termes qui permettent jusqu'à un certain point de voir dans sa pensée les deux conceptions juxtaposées l'une à l'autre : « Dieu, dit-il, s'exprime lui-même dans le Fils, et il exprime en lui toutes les créatures. Le Père s'exprime lui-même dans une autre personne, dans le Verbe, avec toutes les créatures qu'il renferme en lui. Dieu crée une image de lui-même dans l'acte de sa connaissance, et dans cette image sont réunies les images de toutes les choses <sup>1</sup>. » Faut-il entendre par ces termes : « il s'exprime lui-même », la communication de son caractère personnel et particulier qui est de se penser, d'avoir conscience de lui-même ? ou bien la seconde partie de ces propositions : « il exprime dans le Fils toutes les créatures », n'est-elle que l'explication de la première, sans que celle-ci n'apporte dans l'ensemble aucun élément nouveau ? La question peut être

<sup>1</sup> Der vater sprach sich und alle creatüre in sine sune (527, 31). Da er sprichet daz wort, da sprichet er sich und alle dinc in einer andern persône (37, 1). In seinem ewigen verstentnisse erbildet der vater ein bild sines selbst, sines sun; in dem erbilden sich alliu dinc (378, 39).

résolue de différentes manières. Un point cependant reste hors de doute : c'est que, si dans la notion du Fils la pensée de maître Eckhart oscille entre l'idée d'un être personnel et l'idée absolument contraire, c'est néanmoins vers cette dernière qu'elle penche de plus en plus. Il répugnera toujours à la logique de concevoir en Dieu deux êtres parfaitement conscients reliés par le rapport de sujet et d'objet; elle tendra toujours à concentrer en une seule personne, dans le sujet, le principe de la connaissance, au lieu de le diviser en deux foyers différents. Pour Eckhart le principe de la connaissance réside dans le Père, et, si l'influence de l'idée ecclésiastique ne lui permet pas de déduire toujours avec une rigueur égale de cette notion du Père ce qui en résulte pour la nature du Fils, elle ne l'empêche cependant pas d'incliner manifestement à ne faire de lui que l'image inconsciente du Père, comme le veut la logique de son système. Et en cela Eckhart suit fort naturellement une tendance absolument opposée à celle suivie par Philon dans la définition de son λόγος. Philon, comme Eckhart, nous laisse dans le doute au sujet de la nature personnelle du λόγος : mais comme il lui manque la notion du Père telle que nous l'avons rencontrée chez Eckhart, et qu'il lui faut cependant un élément de conscience dans la divinité, il est porté de plus en plus à accorder au λόγος une nature personnelle vis-à-vis du Dieu inconscient dont il dérive.

Le Fils ou l'image de Dieu, est donc conçu comme renfermant dans son unité les images des créatures. Ces images sont les types éternels, les idées générales, résultats de l'abstraction exercée sur les phénomènes du monde visible, auxquels la théologie réaliste, suivant les traditions de la philosophie grecque, attribue, sous le nom d'*universaux*, une existence réelle dans le monde invisible. Ces images existent ensemble dans l'unité de l'être divin, non en tant que cet être demeure renfermé en lui-même, mais en tant qu'il a revêtu les formes concrètes de l'existence consciente; elles demeurent unies dans la nature divine qui porte ainsi en elle les images des créatures comme si elle était un mi-

roir réfléchissant leurs contours<sup>1</sup>. Les genres seuls ont en Dieu des images premières ; les espèces, variations éternelles du genre, n'en ont pas (327, 25); de plus les différentes qualités que l'homme ne possède pas naturellement, mais qu'il n'acquiert que par des efforts soutenus, la bonté, la vérité, la justice, ont aussi des images premières en Dieu (327, 33). Le mal, étant la négation de toute existence réelle (suivant Platon), ne peut pas avoir d'image réelle et éternelle dans la nature divine ; Dieu connaît le mal dans les images éternelles des qualités positives dont le mal est la négation, il connaît le mensonge dans l'absence de la vérité, la haine dans l'absence de l'amour (327, 14). Dieu possède en outre une image première de la vertu des sacrements (328, 15), et une image de toutes les prières qui sont montées à lui depuis le commencement du monde, ou qui monteront encore à lui jusqu'à la fin des temps ; il voit dans cette image les prières qu'il veut exaucer et celles qu'il ne veut pas exaucer ; il vit dans un éternel présent, et il n'est pas admissible que les prières et les œuvres pieuses qui se produisent dans le temps, à des moments déterminés, puissent amener une modification dans son être éternel (487, 16 et 31).

Ces idées éternelles, Eckhart les appelle encore quelquefois des *anges*. Non qu'il ait voulu par là écarter absolument la notion ecclésiastique des anges : dans de nombreux passages il en parle comme d'êtres intelligents (162, 11), se réjouissant de nos bonnes œuvres (202, 32), aimant les gens de bien (275, 24), dirigeant les destinées du monde d'après le plan de Dieu (121, 26), demeurant avec les hommes, s'instituant leurs gardiens ou leurs serviteurs (311, 29). Il accepte donc la doctrine traditionnelle sur ce point, comme il l'a acceptée tantôt à propos du Fils, et il ne croit pas s'en écarter dans sa conception nouvelle. «Dieu, dit-il, a formé les images des créatures dans les anges. Les créatures telles qu'elles existent en haut dans les anges, offrent à l'âme

<sup>1</sup> Die vorgehende bilde nemen wir daz wesen gotes, niht blözlich in im selber, sunder als vil daz daz eine wesen gotes ist ein spiegel verglichende aller creature wesen (326, 34).

plus de félicité que telles qu'elles existent sur la terre. Dieu avant de créer le monde sous sa forme visible, a créé le monde dans les anges. Les anges possèdent dans leur nature l'image, l'impression de toutes les créatures<sup>1</sup>. Il identifie si bien les notions universelles avec les anges, qu'il va jusqu'à attribuer aux anges la production des idées générales dans notre esprit, dans la perception des objets<sup>2</sup>.

Telle est la notion du Fils d'après maître Eckhart. Si la question relative à sa nature personnelle nous a laissés tout au moins dans l'indécision mais avec une forte tendance à la trancher d'une manière négative, il en sera à peu près de même pour le Saint-Esprit. Sur ce point, Eckhart approche tout autant que tout à l'heure de la conception d'un être impersonnel; mais nous devons ajouter également que l'idée de la personnalité du Saint-Esprit se trouve sans cesse sous-entendue dans son esprit. Là encore les deux conceptions sont présentées comme se pénétrant intimément l'une l'autre, mais de fait elles ne sont que juxtaposées l'une à l'autre.

L'unité divine, en se manifestant à elle-même par la pensée, s'est brisée en la dualité de sujet et d'objet, de Père et de Fils. Cette dualité n'est pas un progrès sur l'unité; au contraire, sa présence est un mal qui doit disparaître. Dieu est sorti de son essence une en elle-même, il est entré dans le domaine de la pluralité et de la modalité, et toute chute hors de l'unité substantielle primitive est un mal<sup>3</sup>. Ce Dieu, tel que les écritures nous l'enseignent, présente avec le vé-

<sup>1</sup> Got hat daz bild aller creatüren in die engel gebildet, ê ez gebildet wurde an andern creatüren (236, 3). Got hat diese welt geistlich gemacht in einem jeglichen engel, ê disiu welt gemacht wurde (111, 1). Der engel hat in sinre nâttre indruk aller creatüre (316, 17). Alle creaturen, in der hœhe, als sie in den engeln sint, die werdent der sêle lustlicher denne allez daz in dirre welt ist (316, 26).

<sup>2</sup> Min ouge enpfêhet in dem liechte die varwe, si enkunet aber in die sêle niht, wan es ist ein abeval. Allez daz die ûzern sinne enpfâhet daz ez geistlich wirt ingetragen, daz kumet enoben von dem engel: der drûket ez in daz obertheil der sêle (116, 30).

<sup>3</sup> Gebrechelicheit ist anders niht danne ein val von dem wesen (613, 6).

ritable être de Dieu plus de différence que de ressemblance<sup>1</sup>. Ce qui cause cette infériorité de la notion divine vis-à-vis de la divinité primitive, c'est le principe négatif de la division, de la relation qui s'est introduit dans l'être divin, conjointement au fait de la connaissance. Nous avons vu tantôt que l'être absolu entré ainsi dans le domaine de la contingence, tendra à s'élever au-dessus de ce domaine et à rentrer dans l'unité infinie primitive. Mais pour que cette unité de l'être divin soit rétablie, il faut que le principe de la contingence entré dans l'être divin y soit absolument détruit. Et comment un principe se détruit-il? Il s'anéantit lui-même en produisant tous ses effets. Une puissance pernicieuse a surgi dans l'essence de Dieu : elle n'en disparaîtra que lorsqu'elle s'y sera épuisée elle-même en multipliant ses effets jusqu'à l'infini. Il faut que la nature divine en tant que sujet conscient, comme en tant qu'objet plus ou moins inconscient de cette connaissance, descende de plus en plus dans la catégorie du fini pour être capable de remonter dans l'unité primitive. C'est ici-bas, dans le monde visible, dans le règne absolu de la contingence et de la limitation, sous la forme de la conscience individuelle du moi comme sous celle de l'espace et du temps, c'est dans l'âme humaine et dans les créatures terrestres que cette chute arrive à son dernier terme. Cette force inhérente à la nature divine, qui la force à tomber de plus en plus dans la sphère de la modalité, afin qu'elle puisse rentrer ensuite dans l'unité primitive, c'est le Saint-Esprit, troisième et dernier moment de la révélation de l'être à lui-même, puissance naturelle de la nature divine, sans aucun élément de conscience personnelle. Le Saint-Esprit est ainsi à la fois le principe de la création du monde visible, et celui de la recomposition de l'unité absolue de l'être divin : en lui ces deux principes n'en forment qu'un.

Sans doute nous ne trouvons pas chez Eckhart cette construction métaphysique sous une forme aussi précise. S'il

<sup>1</sup> Allez daz die heilige schrift geleisten mac, daz ist mē sin (gote) ungelich dan sîn gelich (513, 40).



est en général un point dans son système sur lequel il ne nous ait donné que peu d'éclaircissements, c'est bien sa conception de la création, ce sont ses idées sur la nécessité du monde visible. Ecartons avant tout ces passages où il parle d'une création *ex nihilo*, fruit de la libre volonté et de l'amour du Père. Cette notion, puisée dans la dogmatique ecclésiastique, est évidemment étrangère à son système, et nous verrons, chose curieuse, qu'ailleurs Eckhart proteste lui-même contre une pareille solution. Trouverons-nous la clef du problème dans ces autres passages où il donne à entendre que le monde des idées invisibles est la cause principale du monde visible, de même que l'image qui existe dans l'esprit de l'artiste ou de l'architecte, est la cause principale de l'œuvre visible dans laquelle elle se réalise? Ce ne serait pas là résoudre le problème, car immédiatement surgiraient deux questions nouvelles et qui resteraient forcément sans réponse : d'où vient aux idées divines cette nécessité de se réaliser encore, puisqu'elles sont déjà réelles en Dieu? et, admettons même qu'elles dussent se réaliser, d'où vient que d'éternelles et parfaites qu'elles sont en principe, elles se réalisent sous la forme transitoire et imparfaite des créatures finies? Cette solution ne peut pas être celle d'Eckhart surtout parce qu'elle serait en contradiction formelle avec ce qu'il dit de la tendance de tous les objets du monde visible à rentrer dans l'unité primitive : si vraiment les créatures sont pour les idées divines la réalisation nécessaire de leur essence, pourquoi tendent-elles à s'élever plus haut? l'existence des créatures, étant un complément indispensable à l'existence des idées divines sous leur forme la plus parfaite, est nécessairement bonne en elle-même. M. Bach<sup>1</sup> semble hésiter entre ces deux premières solutions ; et si nous ne voulons pas nous en tenir, comme le fait M. Lasson<sup>2</sup>, à l'aveu que le problème de la création d'après Eckhart est une énigme insoluble, nous n'aurons

<sup>1</sup> Bach, *Meister Eckhart*, § 9.

<sup>2</sup> Lasson, *Ibid.*, p. 142.

d'autre ressource que de recueillir les rares indices d'une conception originale épars dans les écrits de notre auteur, et d'essayer de reconstruire d'après ces quelques données cette partie obscure de son système. «Le devenir éternel, dit-il, est une œuvre de la nature éternelle de Dieu. Le Fils est l'image de toute la sphère du devenir. Dieu exprima dans le Fils toutes les créatures sans commencement ni fin. Dieu dit : «Un», et nous comprenons : «Deux». Dieu ne prononça jamais qu'une seule Parole, et dans cette Parole il exprima son Fils et toutes les créatures. Pour Dieu cette effluve est une en elle-même, elle est Dieu. Pour moi, elle se présente comme composée de deux termes différents : Dieu et les créatures<sup>1</sup>.»

«Le Saint-Esprit fait rentrer dans l'éternelle unité tout ce qui en est sorti, il est un introducteur dans l'éternité. L'Esprit est l'auteur du devenir dans l'éternité et dans le temps<sup>2</sup>.»

Cette conception de l'Esprit s'est un instant présentée à M. Lasson<sup>3</sup> : il la repousse en disant : «Les distinctions en Dieu ne permettent pas de déduire de Dieu quelque chose qui lui soit extérieur ; tout ce qui se reflète dans le miroir de la connaissance divine demeure nécessairement immanent en Dieu.» M. Lasson aurait raison s'il s'agissait effectivement de faire de ces distinctions en Dieu le principe d'un monde extérieur à l'être divin. Mais si, comme nous venons de le voir, le monde visible n'est que le prolongement de la nature divine dans la sphère de plus en plus accentuée de la modalité, quel principe trouverons-nous logiquement à ce déve-

<sup>1</sup> Daz ewige werden ist ein werc der ewigen nâttre (497, 30). Der sun ist ein bilde alles werdennes (497, 25). — Der prophet sprichet : got sprach «Einez,» und ich hôte «Zwei.» Das ist war : got en-sprach nie dan einz. Sin spruch ist niht wan ein. In dem spruche, sprichet er sinen sun unde den heiligen geist, und alle creaturen, und ist niht dan ein spruch in got. Aber der prophète sprichet : «ich hôte zwei.» Daz ist : ich verstuont : got und creature. Da ez got sprichet, da ist ez got ; aber hie ist ez creatûre (207, 27).

<sup>2</sup> Der heilige geist ist ein inleiter in die ewikeit (78, 21), Der heiligeist ist ein zesamenthalt des vaters und des suns... und er ist ein werkmeister und ein wûrker des werdens in der ewikeit und in der zit (497, 26).

<sup>3</sup> Lasson, *Ibid.*, p. 141.

loppement si ce n'est le principe de la contingence qui, sous forme du principe de la connaissance, a fait sortir de la divinité une en elle-même la nature divine avec sa triple distinction, et a créé ce Dieu qui présente plus de différence que de ressemblance avec la divinité primitive? Nous interpréterons donc la dernière des précédentes propositions sur l'activité du Saint-Esprit ainsi que suit : «Le Saint-Esprit, pour rétablir l'unité entre les deux autres termes de la nature divine, et les ramener dans l'immuable éternité, donne éternellement naissance au devenir dans le temps<sup>1</sup>.» L'échelle des créatures conscientes et inconscientes nous présente les degrés de plus en plus grossiers de cette effluve unique et éternelle de la divinité, si bien qu'il est possible de dire que les créatures et le Fils ne forment qu'un, et qu'il n'y a pas de différence essentielle entre l'âme humaine et le Père<sup>2</sup>.

Les idées de maître Eckhart sur l'âme humaine et les créatures confirmeront encore cette conception de la Trinité : c'est en elle seule qu'elles trouvent la prémisse métaphysique qui les explique entièrement.

Maintenant nous comprenons les paroles de maître Eckhart quand il dit : «La nature divine est la cause du devenir éternel ; le repos éternel est le but final de toute la sphère du mouvement ; le Créateur, lorsqu'il fit naître les créatures, n'a poursuivi d'autre but que de revenir à cet éternel repos<sup>3</sup>.» Ainsi se termine le procès grandiose de la divinité hors d'elle-même, en elle-même. «S'élever éternellement au-dessus

<sup>1</sup> Nous ne pensons pas que les termes de «devenir dans l'éternité, devenir éternel» s'appliquent au passage de l'être divin, de son absoluté dans les formes contingentes de la nature divine : comment le Saint-Esprit pourrait-il donner naissance à ce devenir du Père et du Fils quant il n'est lui-même que le produit du Père et du Fils tendant à rentrer dans l'unité ? et comment la nature divine le pourrait-elle ? (497, 30). C'est nécessairement l'être increé, la divinité, qui donne naissance à l'être créé, à la nature divine, par la virtualité qu'il a de se connaître. Ces termes expriment à notre avis la durée éternelle du devenir dans le temps.

<sup>2</sup> Der vater bekennet ime selben keinen underscheit zwischen im unde der sêle, wan als vil daz er ez von nâtûre hat unde si von gnâden (533, 16).

<sup>3</sup> Daz ewige werden ist ein werc der ewigen nâtûre (497, 30). Frâgete man mich waz der schöpfer gemeinet hête daz er alle creatûren geschuof, ich spriche : ruowe (152, 10). Aller bewegunge ende ist ruowe (214, 22).

de lui-même, s'anéantir éternellement dans l'absolue unité, tel est le but final du devenir dans le temps. Dieu tombe éternellement dans la catégorie du devenir, et il en sort éternellement; il s'engendre hors de lui-même, en lui-même<sup>1</sup>.»

Une dernière observation que nous déduirons de ce qui précède, c'est que *l'éternité du monde* est la conséquence inévitable d'une pareille conception de la Trinité. Nous ne croyons pas que la distinction entre le monde invisible, qui serait éternel, et le monde visible, qui aurait un commencement et une fin, telle que M. Lasson essaie de l'établir<sup>2</sup>, puisse être maintenue au point de vue de maître Eckhart. L'un et l'autre sont les stades coéternels du procès de la divinité. D'ailleurs Eckhart se charge lui-même de nous éclairer sur ce point: «Dieu, dit-il, ne créa pas le ciel et la terre, comme on le dit généralement, de sorte qu'ils commencèrent à être: toutes les créatures sont issues de lui dans le Verbe éternel. Aussitôt que Dieu fut, le monde fut. Dieu n'a pas créé le monde à un jour déterminé: son activité n'est pas le produit d'une libre détermination de sa volonté, si bien que, s'il le voulait, il pourrait cesser d'engendrer et de créer; elle est le fruit d'une loi nécessaire de son être qui le force à agir, à travers les temps, dans un éternel présent<sup>3</sup>.» C'est dans la sphère élevée de la divinité absolue, où rien ne commence, où tout existe dans une continuité non interrompue, que cette activité prend son origine; et

<sup>1</sup> Daz zitliche werden endet an dem ewigen entwerdenne (497, 29). Got wirt und entwirt (180, 18). Got gebirt sich ūz im selber in sich selber (254, 14).

<sup>2</sup> Lasson, *Ibid.*, p. 131.

<sup>3</sup> Got geschuof niht himelriche und ertriche, also wir zergencliche sprechen, daz die wurden, wan alle creaturen sint in dem ewigen worte gesprochen (488, 25). Als balde got was, do hât er die welt beschaffen, und also was daz wort bi gote mit underscheide der namen (579, 7). Von not muoz got wûrken alliu siniu werc. Got ist alle zit wûrkende in einem rî in ewekeit, und sin wûrken ist sin sun gebern. In der geburt sint elliu dinc herûz gefozzen (254, 10). Sprechen wir daz got die welt schöpfete gester oder morne, daz wêre eine torheit an uns. Got schöpfet die welt und elliu dinc in einem gegenwärtigen nû (266, 27). Da got himel und erde und alle creaturen geschuof, do worhte got niht (179, 23).

cette activité est si bien éternelle qu'elle n'a jamais troublé en rien cette unité et cette tranquillité parfaites.

Nous avons vu quel nom porte cette puissance inhérente à la divinité et qui la force à sortir éternellement de son unité : c'est la personnalité.

Nous voici revenus à notre point de départ.

Certainement, en maints endroits, apparaît chez Eckhart l'idée ecclésiastique d'une création libre de Dieu. Nous savons que la conception subjective de notre auteur et le système traditionnel sont sur presque tous les points en opposition directe l'un avec l'autre. Ici encore, comme dans tout le cours de cette étude, l'unique solution de cette difficulté, à laquelle la sincérité irréprochable de maître Eckhart nous permettra d'arriver, sera de dire que nous sommes en présence d'une contradiction qui n'a pas existé pour l'esprit de son auteur.

## VII.

« Tout ce que Dieu créa, il le créa par une modification de lui-même<sup>1</sup>. » Eckhart se représente le monde comme composé d'une série infinie d'émanations issues de l'être divin, et il ne saurait mieux comparer la formation de ces effluves (*uzfluz*) qu'à la succession des cercles concentriques produits à la surface de l'eau par la chute d'une pierre (165, 16).

Nous nous engageons ici sur un terrain très-mouvant, dans un ensemble de conceptions hétérogènes, dans un domaine où le dogme ecclésiastique, la philosophie métaphysique et l'astronomie encore dans l'enfance mêlent étrangement leurs notions, par suite de la confusion qui régnait au moyen âge sur le domaine respectif de chacune de ces sciences. Nous réunirons ces conceptions diverses sans prétendre établir entre elles un lien qui n'existe pas.

<sup>1</sup> Allez daz got je beschuof, das beschuof er in wandelunge (321, 8).

Nous avons vu tantôt que les anges forment en qualité de types originaux des créatures, l'image objective du Père, image une en elle-même, malgré le nombre infini des images individuelles qui la composent. D'après cette conception, identique à celle de Platon, les idées premières existent dans l'unité divine comme juxtaposées sur un seul et même plan, sans être séparées les unes des autres par des degrés d'élévation différents. Ici le point de vue change : Eckhart suit de préférence les traditions néoplatoniciennes de Denys de l'Aréopage. Les anges sont représentés (165, 25) comme formant une chaîne invisible entre le Fils (conçu comme être personnel), et le monde matériel. Le principe de division qui a donné naissance au Fils vis-à-vis du Père, est ici clairement indiqué comme la cause productrice des émanations successives, naissant l'une de l'autre comme naissent les cercles concentriques qui rident la surface de l'eau, et qui ne sont cependant que les produits multiples d'un seul principe de mouvement originel, le mouvement de la première ondulation causée directement par la chute de la pierre. « Entre Dieu et nous se trouve une principauté des anges composée de trois chœurs : les Thrones, les Chérubins, les Séraphins. Cette principauté des anges renferme la vérité, la sagesse, la puissance divines, elle renferme aussi l'amour de Dieu, qui est un feu ardent, brûlant à l'entour de l'être divin. Chaque ange a une nature particulière : plus il est noble, plus il est près de Dieu<sup>1</sup>. »

Remarquons le passage (212, 27 à 213, 33) où les vertus de l'âme sont représentées comme personnifiées dans les sept planètes, qui, d'après un passage bien connu de l'Apocalypse, sont renfermées dans la main de Dieu. « Dieu orne spirituellement l'âme de ces sept étoiles, et elle devient alors un ciel d'une incomparable félicité » (212, 31.) « Et au-des-

<sup>1</sup> Die obriste herschaft der engel hat drie kœre in sich : Throni... die Cherubin... die Seraphin (110, 14). (Dionysius spricht von dem) gewihten furstendome der engel, dâ inne ist gotlich ordenunge und gotlich werc und gotlich wârheit... und wisheit und mugenheit... und die minne, diu der brant ist in dem umbkreise des wesennes (160, 24). Ein jeclich engel hat sin sunder nâtûre: ie nêher er gote ist, ie edeler er ist (277, 1).

sus du ciel qui contient les planètes, se trouve le ciel des étoiles fixes dont la lumière éclaire les nuits, et qui représentent toutes les œuvres parfaites que l'âme accomplit» (213, 34).

«Les anges se trouvent dans le plus élevé des cieux, dans celui qui est en contact avec l'éternité divine, avec le présent éternel, et qui pour cette raison demeure immobile. Ensuite viennent les différents cieux, mis en mouvement par l'impulsion d'un ange : celui qui tourne une fois par siècle, celui qui contient le soleil et qui tourne une fois par an, celui auquel est fixée la lune et qui tourne une fois par mois, et enfin celui qui contient les étoiles et dont la révolution est quotidienne. L'être qui met ces cieux en mouvement se tient à l'orient près du lever du soleil ; et c'est ce mouvement des cieux qui engendre le mouvement et la vie passagère des créatures. Ainsi parle le docteur dans son livre de la nature<sup>1</sup>.»

Enfin d'après un autre passage encore ce n'est pas à la vitesse plus ou moins grande des mouvements sidéraux, en opposition avec l'immuable unité, que se mesure le degré plus ou moins inférieur des émanations divines : c'est au contraire le ralentissement progressif de la vitesse initiale des éléments qui nous donne cette mesure. Le feu entoure Dieu ; il est le premier d'entre les éléments, doué d'une fluidité parfaite. L'air est plus grossier et moins rapide que lui ; l'eau et encore plus lourde et moins mobile que l'air, et la terre enfin est inerte (236, 20 à 40.)

Toutes ces conceptions appartiennent à des domaines scientifiques très-divers. Il est cependant un point sur lequel

<sup>1</sup> Der himel der daz ewige nû berteret, da die engel inne sint, der ist unbeweglich, und beweget sich niht. Aber der himel der darnach der nêhste ist nach dem der daz ewige nû berteret dâ die engel inne sint, und zwischen dem himel dâ die sunne stât, der wirt berteret von des engels indrucke daz er ze hundert iâren ein teil umbegât... ie gelicher (der himel) dem ewigen nû, und ie nêher, ie unbeweglicher. Der himel dâ die sunne und der mâne und die sterne âne stânt, wird berteret von dem indrucke irre engel (75, 27). Nû sprichet der meister daz der beweger des himels ist an dem ûf gange dâ die sunne ûf gât (211, 1). Allez daz da wirt geborn unde vergît daz ist gebrechlich und vergenglich in der kraft des himeles. Wan der meister sprichet an dem buoche der nâtûren von dem himel : der himel ist allen dingen die unter im sint, ein influz des wesendes unde des lebendes (211, 13).

elles se réunissent : elles nous montrent la tendance constante de maître Eckhart à voir, soit dans l'angelologie chrétienne, soit dans le monde sidéral et métaphysique, les premiers degrés de cette grande chute de la nature divine dans la sphère du nombre, du temps et de l'espace. Eckhart désire trouver entre Dieu et les créatures visibles quelques échelons intermédiaires ; il les prend où il les trouve, sans grand discernement, soit dans la théologie ecclésiastique, soit dans ce domaine vague des traditions métaphysiques et astrologiques, généralement répandues à son époque. Il n'importe donc pas ici de nous arrêter à telle de ses conceptions du monde invisible, plutôt qu'à telle autre, mais de dégager de l'ensemble de ces notions si peu concordantes, cette tendance que nous venons de constater, et d'y voir la première application dans la sphère cosmologique du principe de la création tel que nous l'avons formulé.

Le problème que se pose maître Eckhart en présence du monde terrestre, n'est pas le problème cosmologique de l'origine de la matière vis-à-vis de l'esprit, qui a tourmenté si fort la pensée des docteurs gnostiques. Ce n'est pas même en premier lieu le problème moral de l'opposition du bien et du mal que la théologie chrétienne s'est pris à tâche de résoudre. C'est avant tout le problème métaphysique de l'existence du fini que l'expérience révèle, indépendamment de l'infini dont la réalité est un postulat de notre raison. La solution de ce dernier problème renferme pour lui la solution des deux précédents ; à l'opposition du fini et de l'infini peuvent être ramenées, dans sa pensée, toutes les autres contradictions que présente le monde.

Nous venons de voir qu'Eckhart se représente le fini comme émanant de l'infini dans un procès éternel dont le principe est l'acte de la connaissance de lui-même de l'être divin. Sa conception du monde est une déduction rigoureuse de ces prémisses métaphysiques.

La série infinie des existences contingentes dont l'ensemble forme le monde, se divise pour Eckhart en deux caté-



gories bien distinctes : d'un côté les êtres doués de conscience personnelle, les âmes humaines ; de l'autre, les êtres inintelligents, les choses. Quoique le terme de créature s'applique également à l'âme humaine, Eckhart s'en sert cependant en maints endroits avec une certaine prédilection pour désigner exclusivement la seconde de ces catégories.

« Tout ce que Dieu fit jamais, n'est autre chose qu'une image, une représentation de la vie divine<sup>1</sup>. » Étudions le sens de ces paroles en passant en revue les idées exprimées par Eckhart au sujet de chacune de ces catégories d'êtres. Nous commencerons par la seconde.

Le monde visible est une déchéance, une dégradation du monde invisible. « Toutes les choses sont émanées dans le temps et sont tombées dans la sphère de la limitation et de la modalité ; mais elles sont demeurées dans l'éternité, au-dessus de toute limitation. Les objets du monde matériel ne sont qu'une image grossière et périssable des objets du monde spirituel, comme l'est une image gravée dans du charbon fragile vis-à-vis d'une image gravée dans de l'or. Les arbres et les plantes portent en eux une image du ciel et de l'ange qui touche le ciel ; chacun de ces êtres renferme en lui la nature de cet ange, et il lui ressemble par ses matières d'agir, mais de bien loin<sup>2</sup> ! »

Rattaché ainsi au monde invisible et par lui à l'être infini de Dieu dont ce monde idéal n'est que la manifestation éternelle, considéré comme le prolongement d'un monde qui lui-même n'a d'autre fondement que la substance absolue de Dieu, le monde visible apparaît nécessairement à l'esprit

<sup>1</sup> Allez daz got ie geworhte ist niht anders denne ein bilde und ein zeichen ewiges lebens (155, 9).

<sup>2</sup> Alliu dinc sint üzgeflossen in der zit mit mâze, aber in der ewikeit sint sie sunder mâze beliben. Da sint sie got in gote (390, 30). Got hat gemacht alle dise welt als in eime kol. Daz bilde daz in golde ist das ist vester denne daz in dem kol ist. Also sint alliu dinc in der sêle lûterr und edeler denne si sint in der welt (90, 22). Waz in dem grunde der erde vermenget ist, also loub unde gras unde boum, daz treit in ime eine gelicheit des himels unde des engels der den himel rûeret... unde sliuzet des engels nâtûre in sich, und wûrket gelich dem engel, doch gar verre (156, 14).

de maître Eckhart sous deux aspects diamétralement opposés : d'un côté il lui présente le néant de la contingence (*κένωμα*), arrivé à son dernier terme, de l'autre, le néant de l'être absolu de Dieu (*πλήρωμα*), sur lequel il repose en dernière analyse.

« Les créatures ne sont que vanité ; elles sont un pur néant vis-à-vis de Dieu. Je ne dis pas qu'elles ne sont que peu de chose, ou qu'elles sont quelque chose : elles sont un pur néant. Tout ce qui ne possède pas en soi-même une essence qui lui soit propre, est néant. Les créatures ne possèdent pas d'essence qui leur appartienne, car tout leur être est absolument lié à la présence de Dieu en elles : si Dieu se détournait d'elles un seul instant, elles disparaîtraient, comme disparaîtrait la couleur si l'on enlevait le mur qui la soutient <sup>1</sup>. » Et en quoi consiste ce néant ? dans le caractère contingent et transitoire que portent les créatures ; « elles se limitent l'une l'autre, elles sont la négation l'une de l'autre ; elles vivent dans le temps et dans l'espace, tandis que Dieu, l'unité absolue, est la négation même de toute négation, et tout serait un en lui, n'étaient le temps et l'espace, et toutes les autres formes de la modalité <sup>2</sup>. » Et voilà pourquoi la vérité n'est pas au dehors de nous, dans la multiplicité des phénomènes du monde visible, car « tout ce qui est corporel et terrestre n'est que le résultat d'une chute hors de l'unité primitive, et n'est qu'un accident vis-à-vis de la réalité éternelle. Les créatures telles qu'elles vivent dans le temps, ne sont pour l'âme qu'un rêve sans consistance, un obs-

<sup>1</sup> Alle creaturen sint snøde und ein blöz niht gegen gote (162, 39). An in selben sint die creaturen niht (314, 6). Alle creatüre sint ein lüter niht. Ich spriche niht daz sie kleine sint oder iht sint ; sie sint ein luter niht. Waz niht wesens hat, das enist niht. Alle creatüre hant kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwertikeit gotes. Kerte sich got abe einen ougenblick, sie würden ze nihte (136, 23). Nême man die varwe von der wende, so verliure si ir wesen ; also verliuren alle creatüren ir wesen ob man sie nême von der minne diu got ist (31, 4).

<sup>2</sup> Alle creatüre. haben ein versagen in in selben ; einiu verseit daz siu die ander niht ensi... Aber got hat ein versagen versagennes. Ein ist versagen des versagennes (322, 13). Ich habe ez mē gesprochen : enwère zît noch stat noch anders niht, so wère al ein wesen (87, 49).

tacle sur son chemin vers l'union avec Dieu; elles ne sont que ténèbres vis-à-vis de Dieu; elles perdent les âmes<sup>1</sup>. »

Et d'un autre côté les créatures sont considérées comme renfermant en elles l'être absolu de Dieu lui-même, et comme étant un chemin vers Dieu. « Toutes les créatures sont des empreintes de Dieu qui nous conduisent à lui. Cherchons et recevons Dieu dans les choses de ce monde, car Dieu est en toutes choses. Il n'y a point de séparation entre Dieu et les choses; Dieu réside en elles à une profondeur à laquelle ne pénètre pas leur propre existence en tant que créatures contingentes. Il est dans les choses plus que les choses ne sont en elles-mêmes. Et ce n'est pas avec sa nature, en tant que personne consciente qu'il est dans les choses: les formes éternelles de la nature divine ne sont que des moments dans cette grande évolution de l'infini hors de lui-même; il est en elles en tant que substance infinie, au sein de laquelle il n'y a point de division, si bien que toutes choses sont un lieu dans lequel il habite tout entier. Toutes les créatures sont pleines de l'être absolu de Dieu. Les profondeurs infinies de l'être inconscient de Dieu sont le fondement de l'existence de toutes les choses. L'être divin est contenu dans sa totalité dans chaque créature, de telle sorte que chaque créature renferme en elle dans l'être divin tout l'ensemble des créatures, et que Dieu est toutes choses en toutes choses<sup>2</sup>. Donner aux créatures la substance sans

<sup>1</sup> Allez daz liplich ist, daz ist ein abeval, und ein zuoval, und ein niderval (117, 29). Aliu zitlichiu dinc sint ein trâm in den ougen der sêle, diu si an gotlicher einunge hindernt (149, 8). Licht und vinsterniss enmügent niht miteinander gestan... sol got in gan, so muoz créature tiz gan (12, 3). Diz (die geburt gotes in der sêle) alleine git wesen, und alliu ander dinc verderbent (11, 19).

<sup>2</sup> Alle creaturen sint ein fuozstapfe gotes (11, 7). Nim got in allen dingen, wan got ist in allen dingen (208, 10). Gott ist ungeschieden von allen dingen, wan er ist in inneger dan sie in selber sint (163, 4). Got ist den dingen mê inne denne die dinc in in selber sint (11, 1). Ist got mit sinre nâtûre in allen dingen? Nein. Ist got persone in allen dingen? Nein. Seht, da sich die persone haltent in einikeit der nâtûre, da tragent persone und nâtûre niht denne eine eigenschaft, und diu eigenschaft ist götlich wesen alzemâl. Seht, so ist got in allen steten und in einer jeclichen stat ist got alzemâle. Wan denne got ungeteilt ist, dar umbe sint alliu dinc ein stat gotes. Also sint alliu dinc gotes vol nach sime gotlichen wesen âne underlaz (389, 25). Daz instân gotes in sich selber, daz enthaltet alle créature (96, 24). Got ist ime selben in alliu dingen. Got ist alliu dinc in alliu dingen, unde got ist ieglichem dinge alzemâle alliu dinc (531, 34).

laquelle elles ne sauraient être, est pour Dieu le mode le plus élevé de l'activité qu'il puisse exercer en elles ; car, plus la nature d'un objet est générale, plus elle est élevée : l'être en soi, libre absolument de toute détermination, est donc un mode d'existence infiniment plus élevé que la vie naturelle et même que la vie intellectuelle, qui ne sont que les propriétés de catégories d'êtres beaucoup plus restreintes, et qui forcément sont contenues dans l'être en soi, car, sans ce fondement indispensable à tout ce qui est, elles ne sauraient être elles-mêmes<sup>1</sup>. »

Cette manière d'envisager les créatures du monde visible donne également à Eckhart une intelligence plus approfondie de la manière d'agir et de se manifester de ces créatures. Tout d'abord, quant à l'utilité qu'elles présentent et quant à la jouissance qu'elles procurent, Eckhart constate qu'il réside en elles une certaine somme de bien : elles savent apaiser notre faim, préserver notre corps du froid, etc. Mais ce bien, qu'elles doivent à la présence de Dieu en elles, n'est qu'un bien relatif et unilatéral, par suite du caractère de contingence dont ces créatures sont revêtues. C'est pourquoi les créatures ne sauraient nous offrir de jouissance absolue et ininterrompue, car le bien qu'elles portent en elles est entièrement déterminé par les circonstances extérieures. Et en ceci l'âme profondément religieuse de maître Eckhart reconnaît une disposition de la sagesse divine, qui n'a pas voulu placer dans les choses visibles « la source de toute satisfaction et la substance de tout bonheur » ; Dieu se les est réservés à lui-même, afin que l'âme humaine soit sans cesse portée à le chercher derrière la multiplicité des créatures

<sup>2</sup> Das edelste daz got wûrket in allen creaturen, daz ist wesen. Min vater gibet mir wol min nâture, er gibet aber mir niht min wesen : daz wûrket got lûterlich (95, 6). So daz dinc ie edeler ist, so es ie gemeiner ist. Den sin hân ich gemeine mit den tieren und daz leben mit den boumen : daz wesen ist mir noch inner, daz hân ich gemeine mit allen creaturen (135, 35). Ein meister sprichet : daz edelste daz si wesen unde leben, unde bekanntnisse ist hôher denne leben und edeler denne wesen, wan in dem daz ez bekennet, so hat ez leben und wesen. Aber darnâch ist leben edeler denne wesen, als der boum der lebet ; so hat der stein ein wesen. Nû nêmen wir wider wesen bloz unde lûter, als ez in ime selber ist, so ist wesen hôher denne bekanntnisse oder leben, wan in dem daz ez wesen ist, so hat es bekanntnisse und leben (262, 39).

visibles, comme elle recherche le soleil derrière la lumière et la chaleur répandues dans l'atmosphère et sur les objets terrestres. Dieu attire ainsi l'homme par le bien qu'il a déposé dans les créatures vers la connaissance du souverain bien, lequel il est lui-même : les créatures sont un chemin vers Dieu<sup>1</sup>. — Ensuite, considérant en elle-même la vie des créatures, Eckhart y reconnaît une similitude constante avec la vie de Dieu, témoignage certain de leur céleste origine. Le mode de l'activité génératrice du monde végétal lui rappelle la manière dont le Fils procède du Père, le mode de la reproduction des êtres animés lui rappelle la naissance du Saint-Esprit. « Toutes les créatures veulent imiter Dieu dans leurs œuvres. Les cieux ne tourneraient pas, les éléments ne seraient pas en mouvement, s'ils n'aspiraient pas à ressembler à Dieu, autant que cela leur est possible. Et cependant à quelle distance les créatures ne demeurent-elles pas des formes de l'activité divine ! Chacune d'elles néanmoins nous révèle les trésors de la nature divine autant qu'il lui est donné de le faire; et sur ce point elles ne possèdent pas un pouvoir égal. Plus le degré sur lequel elles se trouvent est bas, plus cette révélation s'exprime d'une manière extérieure et grossière. Mais, malgré cette inégalité, elles n'en sont pas moins l'une comme l'autre une révélation de Dieu : « l'essence

<sup>1</sup> • Sum • ist als vil gesprochen als ein dinc daz allez guot inne treit, und daz ist allen creaturen verseit, daz dekeiniu allez daz habe daz den menschen ganzeliche getrösten müge... Brot ist gar tröstelich dem menschen so in hungernâit : sô in aber tûrstet, so hâte er als wenic trôst an dem brote als an einem steine ; und alz ist ez umbe die kleider... und alz ist ez umbe alle creatûre, und dar umbe ist daz wâr, daz alle creatûre tragent inne bitterkeit. Ez ist wol wâr, daz alle creatûre tragent inne etwaz trostes als obnân abgeviemet der sein. Der sein daz ist allez mit einander in gote, swaz guotes mit einander in allen creaturen gesin mac (300, 10). Diu creature ist geteilet an ir selber. Genügeder kleider enist niht genuegeder der spisen noch des trankes... Ez ist dem menschen guot daz dekein creatûre alle vollekomenheit an ir habe. Hête der mensche genuegede an der creature, er ensuochete got niemer (374, 11). Got hat wol genuegede und lust gegozzen in die creature, aber die wurzele aller genuegede und daz wesen aller lust, daz hat got alleine in ime selben behalten... Die sunne erliuhtet wol die luft und durliuhtet si ; si werfet aber ir wurzele niht dar in, wan swenne diu sunne niht mer gegenwertig ist, so hân wir ouch niht mê liehtes (148, 9). Got ziuhet die menschen mit guetlicheit die er so wislichen an die creatûre geleit hat, wie er den edelen menschen geziehe in daz bekenntniß des besten guotes daz got ist. Die creatûre sint ein wec ze gote (374, 25).

de la pierre révèle Dieu tout aussi bien que ma bouche peut le faire, et à voir les créatures dans leurs œuvres, on pénètre plus avant dans l'intelligence de Dieu, que si l'on écoute des paroles humaines<sup>1</sup>.» — Enfin les créatures, du fond de leur être, tendent vers Dieu. «Le cours des créatures est dirigé vers leur plus haute perfection. Les choses s'élèvent vers Dieu, vers l'unité absolue dans laquelle elles sont Dieu. La nature n'éprouverait aucun de ses besoins multiples si dans les objets dont elle désire la jouissance, elle ne trouvait pas quelque chose de Dieu, si dans ses profondeurs intimes elle n'aspirait pas vers Dieu. Rien ici-bas n'est aussi semblable à Dieu que le repos : les créatures, qu'elles le sachent ou non, recherchent le repos dans leurs aspirations naturelles. C'est pour pouvoir se reposer après avoir reçu en lui les images du monde visible, que s'entr'ouvre l'œil des créatures vivantes ; c'est vers l'immuable repos que tend la pierre lancée dans l'espace, dans son mouvement vers la terre<sup>2</sup>. Et

<sup>1</sup> Zweigerleie wise entgiezent sich die créaturen. Die erste wise der entgiezunge ist an ir wurzel, als sich die wurzeln dem boum entgiezent. Diu ander wise der entgiezunge ist an einer gemeineter wise. Seht also ist die entgiezunge götlicher nature in zweierlei wise... Seht, diz bewisent alle créätüren daz sie ūz geflozen sint und geflozen sint von götlicher nature, wande des tragent sie ein urkünde an irn werken (94, 3). Alle créature die jagent und wirkent natürlich darumbe daz sie gote gelich werden. Der himmel lüffe niemer, enjagete oder ensuochete er niht got oder ein gelichnisse gotes (143, 19). Alle creatures suochent etwaz gote gelich ; so sie ie snöder sint, so sie ie ūzwendiger suochent. Als der luft und daz wazzer zerfliezent, aber der himel loufet stêtecliche umbe, und in sime loufe bringet er herüz alle créature ; dar an gelichet er sich gote also verre als ez an ime ist (255, 25). Alle creatures wollen got nach sprechen in allen iren werken. Es ist doch gar kleine daz sie geoffenbaren mügent... Ez ist ger ungelich waz alle creatures habent empfangen. Alleine si wollent sprechen daz nehste daz sie mügent (93, 4). Alle creatures sind ein sprechen gotes. Daz selbe, daz min munt spricht und offenbart, daz selbe tuot dez steines wesen, und verstêt man mê an dem werke denne an den worten (92, 39).

<sup>2</sup> Alle créature hant iren louf ūf ir hobeste vollekomenheit (180, 12). Alliu vereintiu dinc hebet sich in daz daz got ist. Dâ sint die créaturen ein in einem, unde got in gote (314, 4). Enwêre got niht in allen dîngen, diu nâtûre erwûrhte noch begeherte nihts an dekeime ding, wan... die nâtûre in dem inigosten suochet und meinete got (143, 22). Die nâtûre enmeinete weder ezzen noch trinken noch kleider noch gemach, nihtes an allen dîngen, und wêre gotes dariume niht, und suochete heimlich und jagete und gnagete iemer mê nach dem daz si gotes darinne vindete (143, 27). Nû ist gote niht so gelich an allen creatures als ruowe. Alle creatures suochete ruowe, sie wizzenz oderenwizzenz niht. Der mensche

cette idée n'est pas seulement le produit du sentiment religieux et poétique de maître Eckhart; elle est encore la conséquence nécessaire de sa conception de Dieu : l'être infini, entré dans la sphère de l'être fini, tend par une nécessité naturelle à s'affranchir de ses formes et à rentrer en lui-même. La logique et le sentiment religieux se trouvent ici parfaitement unis. « Toutes choses ont été éternellement en Dieu, et doivent rentrer en Dieu. Les créatures ont toutes la destinée de rentrer dans l'unité dont elles sont issues : dans les profondeurs de leur être elles sentent une attraction irrésistible vers la divinité de laquelle elles sont émanées. Toute leur vie n'est qu'une course rapide qui les y ramène <sup>1</sup>. » — Et comment se fait ce retour des créatures en Dieu ? « Toutes les créatures tirent leur origine du néant, et doivent redevenir néant pour rentrer dans le lieu de leur origine <sup>2</sup>. » C'est par l'âme humaine et dans l'âme humaine que ce retour s'accomplit. La philosophie allemande moderne a retrouvé cette idée comme la conséquence naturelle de prémisses métaphysiques analogues à celles d'Eckhart : nous la reprendrons tantôt, ne pouvant lui donner tout le développement qu'elle comporte, avant de connaître la manière dont Eckhart envisage l'âme humaine.

Si pour nous représenter la manière dont Eckhart considère les créatures visibles nous avons été obligés de les rattacher au monde invisible, et par lui à l'être absolu, dernier fondement de tout ce qui est, l'étude de l'âme humaine demandera un travail identique. Ici encore nous aurons à

getuot niemer ouge tîf oder zuo ern suoehe ruowe : entweder er wil von ime werfen daz in hindert oder zuo ime ziehen dar an er ruowet. Dem steine wirt die bewegunge niemer benomen die wile er tîf erden niht enist (152, 34, 28 ; 154, 20).

<sup>1</sup> Alle dinc sint ewiclich in gote gewesen und süllent wider in got komen (531, 7). Die creature hant alle ein ruofen wider in ze komende da sie tîzgeflozen sint. Allez ir leben und ir wesen ist ein ruofen und ein tîen wider zuo dem von dem sie tîz gegangen sint (93, 14).

<sup>2</sup> Alle créature sint von nihte geschaffen, und muezent wider zu nihte werden e sie in iren ursprunc koment (469, 13).

refaire par la pensée le chemin parcouru par l'être infini de Dieu, sortant de lui-même dans le domaine du fini par le moyen d'un acte de connaissance. Mais si tout à l'heure c'est l'ensemble des universaux, c'est-à-dire l'objet créé par l'être infini au moment où il devient conscient et projeté par lui hors de lui-même, le Fils, considéré comme une réalité divine inconsciente qui a servi à nous expliquer l'origine et la nature du monde visible, c'est maintenant le sujet conscient lui-même, le moi divin, le Père, ou dans des passages très-nombreux le Fils en tant que personne consciente dont l'acte intellectuel se confond absolument avec l'acte intellectuel du Père, qui nous donnera la clef du problème relatif à l'âme humaine. Nous verrons Eckhart parler indifféremment du Père et du Fils comme du sujet personnel de cet acte de connaissance, tant il a été vrai de dire que la conception trinitaire de maître Eckhart repose essentiellement, non sur les données de la révélation chrétienne, mais sur le rapport de sujet et d'objet d'un fait de connaissance, telle que la logique réaliste postule ce rapport.

C'est aux profondeurs de l'être absolu de Dieu qu'il faut remonter pour rencontrer l'âme dans son état originel.

«Seigneur, alors que j'étais en toi, je reposais dans mon néant; je n'éprouvais aucun désir. Tu tournas vers moi le regard de ta pensée, et cela me donna le désir: je dus sortir du néant. Quand l'âme ici-bas se détourne de Dieu, nous disons qu'elle meurt; c'est là aussi une mort qu'elle soit émanée de Dieu, car tout mouvement est une mort<sup>1</sup>.

«Alors que je me tenais dans les profondeurs de ma première origine, je n'avais pas de Dieu, je m'appartenais à moi-même, je ne voulais pas, je ne désirais pas: j'étais l'être dans toute sa pureté<sup>2</sup>.»

<sup>1</sup> Do ich, herre, in dir was do was ich unnotdurftic an minem nihte, und din angesichte dâ du mich anesêhe, daz mahte mich notdurftic. Ist daz ein tot daz diu sêle von gote scheidet, so ist ouch ein tot daz si gevlozen ist, wan alle bewegelicheit ist sterben (536, 26).

<sup>2</sup> Do ich stuont in miner ersten ursache, do enhate ich keinen got, und was ich min selbes, ich wolte niht, ich engerte niht, wan ich was ein ledic siu (281, 20).



«Alors que je reposais au fond de l'être insondable de Dieu. Dieu fit toutes choses par moi, et je me tenais en lui libre de toute contingence... Lorsque le Père fit les créatures en vertu d'une propriété de sa nature, je fus actif avec lui, et je n'eus pas conscience de produire mes œuvres par la puissance divine, dans une effluve hors de Dieu<sup>1</sup>.»

«J'ai sommeillé éternellement dans l'intelligence inconsciente et obscure du Père, absolument renfermé dans ces profondeurs divines, sans être révélé à moi-même. Du fond de cette unité absolue Dieu m'a éternellement engendré son Fils unique en me donnant l'image de son éternelle qualité de Père, afin que je sois Père et que j'engendre celui duquel je suis engendré<sup>2</sup>.»

L'âme humaine dans son état primitif se confondait donc absolument avec l'être inconscient de Dieu. L'acte intellectuel par lequel Dieu fut révélé à lui-même est aussi celui par lequel l'âme fut révélée à elle-même. Le second état dans lequel nous la trouvons est l'être conscient de Dieu. Son activité est identique à l'activité divine, elle agit en vertu de la nature divine qu'elle possède en elle.

«L'âme est à elle-même sa propre cause quant à son existence dans l'éternité et quant à son existence dans le temps<sup>3</sup>. Elle est la cause de l'origine de toutes choses. Si elle n'était pas<sup>4</sup>, Dieu ne serait pas. Lorsque je sortis

<sup>1</sup> Do ich stuont in dem unergründeten grunt gotes, dô mahte got alliu dinc durch mich, und ich stuont in ime ledic. Do der vater sin werk wohrte von eigenschaft siner nâtûre do blieb ich in dem blozen ûzbruche... Sit ich was blibende unde ruowende uf eigenscheft der nâtûre, do der vater alle vernunftige creature beschuof, ûz eigenschaft siner nature, so worhte ich mit ime,... daz wart ich von eigenschaft miner nâtûre unbekant daz ich miniu werk worhte mit götlicher nâtûre in einem götlichen ûzbruch (581, 2).

<sup>2</sup> (In dem verborgenen verstentnisse der ewigen verborgenheit, diu da ist ein fülle aller luterkeit). Hie han ich ewicliche geruwet und geslafen in der verborgenen bekenntniss des ewigen vaters, inne blibende, ungesprochen. Uz der lâterkeit hat er mich ewicliche geborn sinen einbornen sun in das selbe bild siner ewigen vaterschaft, daz ich vater si, und gebère den von dem ich geborn bin (286, 27).

<sup>3</sup> Ich bin min selbes sache nach minem wesen daz ewic ist, unde nach minem wesen daz zitlich ist (283, 40).

<sup>4</sup> In miner geburte wurden elliu dinc geborn, und ich was sache min selbes und aller dinge, und wolte ich, ich wère noch niht alliu dinc; wère ich niht, so enwère niht got (284, 7).

de l'unité divine, toutes les créatures s'écrièrent : Dieu est!<sup>1</sup>»

C'est jusque-là qu'il nous est possible de suivre, d'après les indications de maître Eckhart ce procès par lequel l'âme humaine descend de son union avec la divinité absolue dans le monde de la contingence. Nous avons maintenant à étudier l'âme dans les formes sous lesquelles elle se présente ici-bas.

Nous rencontrons en ce monde le personnalité consciente revêtue de certains modes d'activité en dehors desquels elle ne peut agir, qui limitent sa libre expansion, et qui donnent à son existence un caractère absolument fini et relatif. Ce sont les forces de l'âme; nous dirions aujourd'hui ses «facultés».

L'entrée de la personnalité consciente dans ces formes qui la déterminent, ou comme s'exprime Eckhart, l'émanation des forces de l'âme hors de la substance de l'âme, est comparée à l'entrée de la divinité infinie dans les formes concrètes et relatives des personnes divines (515, 5). Ce sont en effet, dans la représentation que s'en fait Eckhart, autant de directions dans lesquelles se répand et s'éparpille l'activité spirituelle de l'homme, au lieu de demeurer concentrée dans la substance une et sans limites.

Pourquoi l'âme est-elle entrée dans cet état d'abaissement qui est la vie terrestre? C'est afin de pouvoir rentrer dans l'unité primitive après avoir définitivement vaincu cette puissance mauvaise qui est en elle et qui la porte à se perdre dans la sphère de l'espace et du temps. Avant d'entrer dans le corps, elle est une en elle-même; mais elle n'est pas maîtresse de conserver cette unité; elle doit la reconquérir après avoir permis à cette force de produire tous ses effets pernicious. Quand elle aura triomphé de la multiplicité des formes de vie que cette force fera naître en elle, elle rentrera dans son unité primitive ayant réalisé désormais cette puissance d'être une que naguère encore elle ne possé-

<sup>1</sup> Do ich ūz got floz, do sprachen elliu dinc : got der ist! (284, 12).

daît qu'à l'état de simple virtualité<sup>1</sup>. La chute de l'âme humaine dans la multiplicité de ses facultés, n'est que la continuation et l'achèvement du procès de la divinité infinie dans le domaine du fini.

Eckhart varie assez dans l'énumération de ces forces de l'âme. Tantôt il parle de deux forces, l'entendement et la volonté (496, 20), tantôt il y ajoute encore la mémoire (320, 10 *memoria, gehügniss*) ou bien la faculté de s'élever vers Dieu (*die kriegende Kraft, irascibilis*, 171, 31); tantôt enfin il nous expose une division psychologique encore plus détaillée, et dans laquelle il essaie d'embrasser toute l'activité de l'âme à ses différents degrés (383, 9; 319, 34). Suivant cette division, l'âme humaine possède trois groupes de forces subordonnées les unes aux autres : les forces supérieures, les forces inférieures et les cinq sens. Les forces supérieures sont au nombre de trois : l'intelligence, la volonté et la mémoire. L'intelligence a le devoir de saisir et de posséder Dieu, le bien suprême, et elle est tellement noble que, lorsque son activité s'exerce à son plus haut degré, les autres forces sont obligées de la servir (383, 34). C'est elle qui est issue la première de la substance de l'âme; après elle sont venues la volonté et les autres forces (255, 6). La volonté commande de faire ce qui lui paraît bon et défend de faire ce qu'elle croit nuisible. Elle est entièrement libre vis-à-vis de tout ce qu'elle a résolu de fuir; rien ne saurait la contraindre. La mémoire est destinée à conserver tout ce que les autres forces lui apportent. Ces trois forces supérieures, Eckhart se plaît à les mettre en parallèle avec les trois personnes de la Trinité; il les désigne même une fois par le terme de «Trinité de l'âme» (384, 10); plus souvent il les appelle «une image de la Trinité imprimée dans l'âme humaine» (582, 33). Les forces inférieures sont également au

<sup>1</sup> Diu sêle ist dar umbê dem libe gegeben daz si geliutert werde. Diu sêle als si von dem libe ist gescheiden, so enhat si weder vernunft noch willen: si ist ein, si môhte die kraft niht geleiten da mite si seit. Si hat si wol in irem grunde als in ir wurzeln, und niht in dem werke. Diu sêle wirt geliutert in dem lichen darumbe daz si samene daz zerspreitet ist und ûz getragen... so hat si eine kraft, da wirt ez alles ein (264, 14).

nombre de trois : elles ne sont pour ainsi dire qu'un degré moins noble des forces supérieures ; leur activité s'étend uniquement sur les données des sens. Ce sont : la perception (*betrachtung*), l'appétence (*gerunge, vis concupiscibilis*) et le discernement (*rationale, bescheidenheit*). L'âme est mise en rapport avec le monde extérieur par les cinq sens ; c'est par leur entremise qu'elle reçoit péniblement en elle la connaissance des créatures. Ils sont comme des degrés sur lesquels elle descend dans la multiplicité des objets sensibles et sur lesquels les objets montent jusqu'à elle (171, 3). Lorsque les sens sont en contact avec les créatures, ils en reçoivent une impression, et c'est ainsi que l'âme connaît les créatures (5, 8) : connaissance toujours médiate, car elle n'a lieu que par le moyen d'une image sensible (4, 29).

Toutes ces forces possèdent en commun une même nature ; c'est la conscience du moi, répandue à travers toutes, et qui constitue leur unité fondamentale<sup>1</sup>.

Naguère repliée sur elle-même dans les profondeurs silencieuses de son unité, l'âme se trouve ici répandue dans la multiplicité des créatures terrestres par le moyen de ses forces. Sa vie a quitté le centre pour se porter vers les extrémités de son être ; c'est par les sens qu'elle connaît et qu'elle jouit. Or toute puissance qui s'éparpille ainsi dans une foule de directions différentes, sur un nombre infini d'objets, se trouve par cela même dans un état d'absolue imperfection<sup>2</sup> : la vie de l'âme par les sens est le dernier degré de son abaissement.

Mais si l'âme est ainsi tombée dans la catégorie de l'imperfection et du fini, elle n'en demeure pas moins absolument unie à la divinité infinie et à la nature divine desquelles elle est descendue. Elle porte en elle, sommeillant au fond de son être, ces deux moments de la vie divine, de même

<sup>1</sup> Waz ist diu nâtûre der sêle? daz ist diu gewizzen der sêle, daz ist diu einvaldige nâtûre der sêle (383, 24).

<sup>2</sup> Het sich diu sêle ûzwendic zerspreitet mit den kreften und zerstrouwet, jeclichiu in ir werc,... alsus sint ir werc deste krenker indewendic ze wirkenna : wan ein jeclichiu zerspreitiu kraft ist unvollkommen (13, 16).

que les créatures visibles sont reliées par le monde invisible à l'être absolu de Dieu séjournant dans leurs profondeurs.

« Il y a dans l'âme un endroit où Dieu vit dans l'âme et où l'âme vit en Dieu. Dans les profondeurs intimes de mon esprit le fond de l'être de Dieu est le fond de mon être, et le fond de mon être est le fond de l'être de Dieu. J'y tire mon existence de moi-même comme Dieu la tire de lui-même. Le fondement de l'âme et le fondement de Dieu sont un seul et même être<sup>1</sup>. »

« Rien ne ressemble à ce temple de l'âme si ce n'est l'être incréé de Dieu. Cet être, sur lequel notre âme repose, est tellement étranger à tout caractère de créature que si l'homme entier était tel que lui, il ne serait pas une créature; Dieu n'aurait même pas pu le créer (*increated et increabilis*)<sup>2</sup>. »

« De même qu'on ne peut donner de nom à Dieu ni dire ce qu'il est, de même on ne peut donner de nom à l'être intime de l'âme. L'âme elle-même ne sait pas ce qu'est cet être qu'elle porte en elle, car sa connaissance est déterminée par les images qui lui viennent du dehors, et elle ne saurait avoir d'image de cet être<sup>3</sup>. »

« L'âme agit par ses forces, l'être de l'âme n'agit pas. Il ne connaît pas; il n'a conscience ni de lui-même ni du monde extérieur; il est au-dessus de toute manière d'être, au-des-

<sup>1</sup> Ez ist ein etwaz in der sêle da got inne lebet und ist ein etwaz da diu sêle inne lebet in gote (256, 26). (In des geistes innegestez) hie ist gotes grunt min grunt, unde min grunt gotes grunt. Hie lebe ich ûzer mime eigen als got lebet ûzer sime eigen (65,37). Der grunt gotes unde der grunt der sêle sint ein wesen (467, 15).

<sup>2</sup> Dem lidigen tempel der sêle ist niemand gelich denne der ûngeschaffene got alleine (36, 4). Allez daz geschaffen ist daz ist niht. Nu ist diz (daz etwaz in der sêle) aller geschaffenheit verre unde frömde. Wêr der mensche allez also, er wêre alzemâle ungeschaffen und unschepfelic (311, 6). Rappelons-nous ici la dernière des deux propositions qui terminèrent la déclaration de maître Eckhart dans l'église de son couvent à Cologne (1327).

<sup>3</sup> Got der âne namen ist, ist unsprechlich, und diu sêle in ir grunde, ist sie ouch unsprechlich als er unsprechlich ist (89, 21). Wenn ein mensche ein dine enpfêhet, daz muoz von not kômen von ûz in in, durch die sinne. Dar umbe ist der sêle enkein dinc als unbekannt als si ir selber (5, 18).

sus de l'espace et du temps, et quelque vaste que soit le ciel, il est cependant plus vaste que lui<sup>1</sup>. »

Eckhart ne sait comment appeler cette place mystérieuse de l'âme humaine. Il se contente souvent de dire : « Il y a quelque chose dans l'âme... » (311, 4; 256, 26). Souvent aussi il se sert d'une image pour en exprimer d'une manière frappante le caractère de pureté et d'élévation absolue vis-à-vis de tout ce qui est terrestre ; il l'appelle un temple, un château fort ; le nom qu'il lui donne de préférence est « l'être de l'âme », « le fond de l'âme. »

L'âme humaine repose donc en dernière analyse sur la divinité absolue et inconsciente. Mais elle renferme aussi en elle la nature consciente de Dieu. Il est dans l'âme un endroit, une force, dans laquelle Dieu se connaît lui-même, où la pensée de l'âme et la pensée de Dieu ne sont qu'une seule pensée.

« Il est une force dans l'âme qui ne touche ni au temps ni à la matière et dans laquelle Dieu habite avec tous les trésors de son existence, avec sa félicité et sa gloire, comme il les possède en lui-même. Le Père éternel y engendre son Fils éternel sans interruption, et l'âme à ces hauteurs engendre le Fils avec le Père et s'engendre elle-même le Fils dans la puissance une du Père<sup>2</sup>. »

Dans cet acte éternel de la conscience divine, l'âme connaît les images éternelles des choses comme Dieu les connaît. « Il est dans l'âme un lieu spirituel dans lequel elle possède toutes les créatures, sans matière, comme la cause qui a produit le monde visible les renferme en elle<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> Alle werke diu diu sêle wirket, diu wirket si mit den kreften... aber in dem wesenne enist kein werc (4, 29). Also ein und einvaltig ist diz bürgerlin hoben alle wise... (46, 22). Ez ist ein kraft in der sêle diu ist witer denne der wite himel (256, 30).

<sup>2</sup> Ein kraft ist in der sêle diu berüeret niht zit noch fleisch... in dirre kraft ist got alzemâle grüenende unde blüende in aller der fröide und in aller der êre, daz er in ime selber ist... der ewige vater gebirt sinen ewigen sun in dirre kraft âne underlaz, also daz disiu kraft mit gebernde ist den sun des vater und sich selber den selben sun in der einiger kraft des vater (44, 23).

<sup>3</sup> Diu sêle hat eine geistliche stat in ir, in der hat si elliu dinc âne materie als diu erste sache alle dinc in ir hat (251, 30).

«C'est là l'image de Dieu, une en elle-même, que Dieu a imprimée dans l'âme. En elle se trouve réunie tout ce que la nature possède de plus intime et de plus élevé. Cette image divine conçoit Dieu en tant qu'il est un être conscient<sup>1</sup>.»

Eckhart se plaît encore à appeler la nature divine, en tant qu'elle réside dans l'âme, «la lumière de l'âme», «l'étincelle de l'âme.» «C'est une lumière qui ne s'éteint jamais, quelle que soit la distance dont l'homme s'en éloigne. Il en reste toujours quelque chose en nous, et lorsque l'homme se détourne des créatures visibles, elle se ranime puissamment» (395, 20).

La divinité absolue et la nature divine demeurent ignorées au fond de l'âme, jusqu'au jour où l'âme se détourne des objets sensibles pour se porter vers le fond de son être, vers le lieu de sa première origine (110, 21; 151, 13; 287, 39).

La juxtaposition de l'essence divine sous sa double forme, et de la nature de notre âme avec ses forces qui touchent la matière, fait dire à maître Eckhart que «l'âme humaine est créée en un endroit situé entre l'éternité et le temps (95, 24), entre le nombre 1 et le nombre 2, entre l'unité et la multiplicité (170, 8); elle y reçoit à la fois la connaissance des choses terrestres, et la consolation que les anges lui apportent de Dieu» (395, 1).

L'âme humaine, pas plus que les créatures visibles, ne peut demeurer dans cette antithèse de l'infini et du fini. Elle tend par une nécessité métaphysique à rentrer dans l'unité primitive. «Le cours naturel de l'âme est une tendance à se détourner des créatures et à s'unir à la divinité increée<sup>2</sup>.»

Ce retour vers Dieu est l'œuvre de Dieu lui-même. Eckhart sur ce point demeure parfaitement dans la logique de son

<sup>1</sup> Daz einvaltic gotliche bilde ist in diu sêle gedruket... und daz innegeste und daz edelste daz in der nâtûre ist, daz erbildet sich aller eigenlichest in daz bilde der sêle. Hie nimet daz bilde got... als er ein vernünftic wesen ist (68, 39).

<sup>2</sup> Der louf (der sêle) ist niht anders denne ein abekeren von allen creaturen und sich vereinen in die unbeschaffene gotheit (399, 20).

système, puisqu'il voit en Dieu la cause originelle d'où procède tout mouvement (*die erste sache*) ou la *causa prima movens* de Thomas d'Aquin. «De même que Dieu est le moteur du ciel étoilé; de même il est dans notre âme le moteur de la liberté de notre volonté; il la décide à se tourner vers lui et vers ce qui est bien<sup>1</sup>.» Et comme s'il prévoyait l'objection qu'une pareille manière de voir soulève nécessairement au nom de la liberté morale: «Dieu, dit-il, ne contraint pas notre volonté; il ne fait que lui rendre sa liberté, de sorte qu'elle ne peut plus tendre que vers lui, ne plus vouloir que ce qu'il veut: et c'est là sa vraie liberté, et non son asservissement<sup>2</sup>.» Eckhart, s'il reste fidèle à lui-même, ne peut pas arriver à la notion de libre arbitre: l'idée de liberté, dont il vient d'être question, très-voisine de l'idée biblique d'ἐλευθερία, est une conception diamétralement opposée à celle de libre arbitre: elle implique la réalisation de l'idéal moral, et exclut la possibilité d'une décision contraire. Et cependant, par une contradiction singulière, et qui prouve combien il est impossible de faire abstraction des données de la conscience morale, dussent-elles rentrer dans leurs droits à notre insu, Eckhart parle parfois d'une certaine part qui reviendrait à l'âme dans l'œuvre de son salut: «Dieu, dit-il, ne peut pas convertir un pécheur si le pécheur ne lui vient pas en aide» (216, 24), et il reconnaît que c'est au prix de résolutions souvent bien douloureuses que l'âme parvient à se dégager des créatures visibles. L'homme possède donc une volonté capable de lutter contre l'attrait et non une volonté qui ne fait qu'ordonner ce à quoi Dieu la contraint: l'idée de la liberté virtuelle ou du libre arbitre s'est frayé d'elle-même un chemin dans un système dont les prémisses l'excluaient absolument.

Le retour de l'âme en Dieu se fait simultanément par deux

<sup>1</sup> Als got in dem gestirnten und umbeloufenden himel ein beweger ist, also ist er ouch hie in der sêle ein beweger der friheit unsers willen zuo im selber unde zuo allen guoten dingen (397, 10).

<sup>2</sup> Got betwinget den willen niht, er setzet in in friheit, also daz er niht anders enwil denne daz got selber ist, ... und daz got wil, unt daz enist niht sin unfriheit, ez ist sin eigen friheit (232, 23).



voies différentes : au moyen de l'intelligence et au moyen de la volonté.

«L'objet de l'intelligence est la substance et non l'accident. Aussi longtemps qu'elle n'est pas arrivée au fond même de ce qu'elle examine, elle cherche et travaille sans relâche. Elle écarte successivement toutes les conceptions qu'elle a de son objet et qui ne sont pas adéquates à cet objet. Ainsi l'homme sait fort bien ce que Dieu n'est pas, il ne sait pas ce que Dieu est, car Dieu retire cette connaissance de lui-même à notre raison, afin d'exciter notre zèle à cette recherche et rendre de plus en plus intense notre désir de le connaître» (20, 23 à 21, 16.)

L'intelligence saisit les objets extérieurs avec leurs différences, elle établit entre eux des distinctions et des catégories ; mais lorsqu'elle a accompli son œuvre à son plus haut degré, elle reconnaît qu'il y a encore au-dessus d'elle un domaine dans lequel elle ne peut pénétrer. Elle en fait part à la volonté, grâce à laquelle l'âme est introduite dans ce domaine supérieur et mise en possession de la lumière divine. Toutefois, ce n'est pas la volonté qui reçoit cette lumière (sa fonction n'est pas de recevoir), mais l'intelligence élevée au-dessus d'elle-même par un acte de la volonté (384, 26 ; 385, 10).

Ces deux moments de l'intelligence humaine sont distingués l'un de l'autre dans la psychologie de maître Eckhart sous les noms de «raison virtuelle» et de «raison réelle» (*mügeliche und wirkende vernunft*). La raison virtuelle ne parvient pas à saisir de ses propres forces l'essence des choses, à s'élever à la connaissance de Dieu en tant que force limitée de l'âme humaine. Ce n'est que lorsqu'elle a reconnu son impuissance vis-à-vis de ce but, et lorsqu'elle s'est anéantie en elle-même en tant que faculté déterminée de l'âme, que naît dans l'âme la connaissance de Dieu telle que Dieu la possède en lui-même, ou la raison réelle. La raison réelle porte le plus souvent chez Eckhart le nom bien cher aux mystiques de tous les temps de «génération du Fils dans l'âme» (110, 35).

L'âme s'élève ainsi à une vie dans laquelle il n'existe plus rien qui lui soit opposé ; elle est entrée dans l'unité de la connaissance divine. « Il est des gens qui croient qu'ils verront Dieu et qu'ils se tiendront en face de lui et que Dieu se tiendra en face d'eux : Dieu et moi nous sommes un dans l'acte de la connaissance. L'âme, lorsqu'elle connaît Dieu, s'unit à lui comme une lumière s'unit à une autre lumière (171, 35), comme le bois s'identifie avec la flamme qui le consume (206, 16). L'unité de l'âme et de Dieu est si absolue que Dieu ne se reconnaît plus vis-à-vis de l'âme humaine comme un moi différent ; mon connaître et le connaître de Dieu sont un<sup>1</sup>. »

« Le Père connaît les profondeurs de son être et il engendre ainsi son Fils dans l'unité de la nature divine. C'est absolument de la même manière qu'il engendre son Fils dans l'âme, et qu'il s'unit à elle. L'âme reçoit la virtualité d'engendrer avec le Père, de s'engendrer elle-même et d'engendrer toutes choses dans la puissance du Père, dans un présent éternel. Le Fils de Dieu est le Fils de l'âme : Dieu et l'âme n'ont qu'un Fils qui est Dieu. Au sein de la lumière divine le Père ne connaît aucune différence entre l'âme humaine et lui<sup>2</sup>. »

« Dans cette union avec le Père, l'âme produit toutes les créatures avec lui. »

<sup>1</sup> Die sêle klimet uf in ein leben da kein widersatzunge ist. Swenne diu sêle kumt in dez licht der vernunftigkeit, so weiz si niht widersatzunge (261, 26). Sumliche einveltige liute wênent daz sie sullen got sehen als stande er dâ unde sie hie. Daz enist niht. Got un ich sin ein mit bekennen (206, 7). Seit got «ich» so meint er ein anderz von der sêle. Dar umbe geswiget man des namen «ich» (*mitto*), daz er âne die sêle kein eigenschaft hân mac, oder anderheit wizen mûge (162, 33).

<sup>2</sup> Got der vater hat ein vollekomen insehen in sich selber und ein abgründigiz durchkennen sich selben mit ime selben, und also gebirt got der vater sinen sun in warer einunge götlicher nâtûre. Sehet, in der selben wise und in keiner andern gebirt got der vater sinen sun in der sêle grunt, und vereinet sich also mit ir (6, 8). Der vater gibt dir gewalt mit ime selben ze geberende dich selben und alliu dinc ûz sin selbes kraft glich dizselbe wort. Also bist tû mit dem vater geberende âne underlaz in des vater kraft dich selben und alliu dinc in eime gegenwertigen nû. In disem liehte da bekennet der vater kein underscheit zwischen dir und ime, noch enkein vorteil... (291, 19). Der vater bekennet ime selben keinen underscheit zwischen ime und der sêle... (533, 16). Gotes sun ist der sêle sun, und in dem hat got und diu sêle einen sun, daz ist got (401, 15).

«L'âme a abandonné les créatures sous leur forme grossière et périssable, elle les retrouve en Dieu où elles sont vérité. Cette génération du Fils dans l'âme a lieu d'éternité en éternité ; l'âme y reçoit en un instant plus de vérité et de science que tous les docteurs n'en ont jamais acquis depuis le commencement du monde et n'en acquerront jamais jusqu'à la fin des temps» (233, 8 ; 110, 28 ; 10, 2).

«L'âme, à ces hauteurs divines, n'est plus liée aux formes terrestres de l'espace et du temps. Son activité et l'activité de Dieu se confondent en une seule : ce que Dieu dans son activité immuable a fait, il y a 6000 ans, l'âme l'accomplit avec lui dans le moment présent (190, 30)... Jérusalem se trouve aussi près de moi que l'est le corps dans lequel j'habite» (257, 17).

«C'est dans «l'étincelle de l'âme», dans l'être conscient de l'âme que cette génération éternelle du Fils a lieu en nous (110, 28 ; 267, 11) et non dans l'une de nos forces (255, 14).» Notre intelligence finie, en reconnaissant son impuissance à saisir Dieu, retombe dans l'être conscient de l'âme qui, parce qu'il se confond avec la nature consciente de Dieu, est la forme absolue de l'intelligence de l'âme, seule capable de comprendre Dieu et le monde invisible qu'il porte en lui. Voilà ce que signifient ces mots : «l'intelligence est élevée au-dessus d'elle-même.»

A côté des innombrables passages dans lesquels Eckhart parle en termes non équivoques et parfois d'une haute éloquence de cette identification de la pensée humaine et de la pensée divine, il en est certains autres, assez rares d'ailleurs, où il essaye de restreindre sa pensée. S'il a comparé cette union à la fusion de deux flammes lumineuses en une seule, ailleurs il la compare à la simple réflexion des rayons du soleil dans un bassin rempli d'eau : «l'image produite dans le bassin est adéquate au soleil ; et cependant le bassin et le soleil restent ce qu'ils sont» (314, 22). Ailleurs encore : «l'âme devient Dieu et s'unit à Dieu, autant que cela est possible à une créature» (356, 22). Ces restrictions s'expliquent par les motifs que nous avons indiqués plus haut :

Eckhart devait tout naturellement se trouver porté à émousser parfois les conséquences trop hardies de sa spéculation par suite de la conviction profonde qu'il avait de l'identité parfaite de sa doctrine et de l'enseignement ecclésiastique.

Nous venons de voir comment l'intelligence s'élève au-dessus du monde des créatures. La volonté, pendant ce temps, ne reste par inactive. A mesure que l'intelligence traverse la sphère des existences finies, et rejette derrière elle les formes intellectuelles que cette sphère lui présente, la volonté s'applique à détacher l'âme de plus en plus du monde des créatures. «Le renoncement volontaire aux choses terrestres cause au commencement bien des souffrances à l'âme ; mais elle ne tarde pas à y trouver une joie qui la soutient» (223, 23). Aimer Dieu par-dessus toutes choses, faire de Dieu le but unique de notre activité, tel est le premier moment du retour de notre âme à Dieu. Rien de ce qui est créé ne doit plus déterminer notre volonté. Même les biens éternels ne doivent plus être pour nous des mobiles moraux<sup>1</sup>. Quiconque aimerait Dieu uniquement pour la récompense céleste qu'il espère obtenir de lui, ne ferait de lui que l'instrument de ses propres désirs et l'abaisserait au rôle de serviteur. Aimer Dieu par-dessus toutes choses, parce qu'il est Dieu : voilà la loi morale que formule Eckhart, et qui n'a été retrouvée après lui à ce degré d'absoluité que par Kant. Il exprime cette idée en des termes d'une rare énergie : «Si toutes les souffrances de l'enfer étaient attachées à la recherche de Dieu seul, je pratiquerais cependant la justice, et j'en éprouverais cependant de la joie» (159, 13 ; 203, 28). «Si Dieu n'était pas la justice, je me détournerais de lui» (146, 12).

Cette morale grandiose va directement à l'encontre de la morale extérieure du catholicisme. Aussi, parmi les précurseurs de la Réformation ne trouvons-nous personne qui con-

<sup>1</sup> Die des iren niht ensuochem an dekeinen dingem, waz ez joch si, groz noch klein, die niht suochem weder sich, noch neben sich, noch über sich, die niht enmeinent noch guot, noch ere, noch gemach, noch lust, noch innekeit, noch heilikeit, noch lön noch himelriche — die ewart got (202, 25).

damne avec autant de décision la nécessité et la valeur des bonnes œuvres que maître Eckhart. «Ce n'est pas au nombre des œuvres extérieures que l'on peut mesurer les progrès que l'on fait vers Dieu, mais à l'aversion plus ou moins grande que l'on éprouve pour les choses passagères et à l'amour de plus en plus profond que l'on ressent pour les choses divines. Mépriser les richesses est une œuvre plus grande que de les dépenser à élever des couvents (178, 35). Nous ne pouvons rien faire pour mériter la félicité éternelle (381, 16). Les bonnes œuvres, comme tout ce qui se passe dans le temps, ne sont pas saintes par elles-mêmes ; quand le temps qui les a vu se produire est écoulé, elles aussi ont absolument disparu (72, 30). La sainteté ne réside pas dans telle ou telle manière d'agir, elle réside dans une disposition de nôtre être (*in einem wesen*), nos œuvres ne nous sanctifient pas ; nous sanctifions nos œuvres (546, 22). La pratique des bonnes œuvres n'a été instituée que pour préparer l'homme à s'unir à Dieu en le détachant à certains moments de la jouissance des créatures visibles : les veilles, les jeûnes, les flagellations n'ont d'autre avantage que celui de diminuer la puissance du corps, cet adversaire constant de l'esprit : mais mieux vaut fortifier l'esprit par l'amour de Dieu que d'affaiblir le corps (24, 14-30, 19). L'œuvre en elle-même, telle qu'elle apparaît dans le temps, n'a aucune valeur ; elle est indifférente : tout dépend de l'intention dans laquelle elle a été accomplie. Si j'avais tué le pape de ma propre main sans le vouloir, je n'en dirais pas moins la messe après comme devant (57, 7). Si j'avais la volonté de donner à Dieu 100 marcs d'argent, en vérité c'est comme si je les avais donnés» (57, 1).

La morale de maître Eckhart est donc essentiellement intérieure. A la multitude des œuvres extérieures, il oppose l'œuvre intérieure, une en elle-même, impérissable, indépendante du nombre et de la grandeur des œuvres visibles. Cette œuvre invisible porte en elle-même sa valeur<sup>1</sup>. C'est

<sup>1</sup> Daz ūzer werc, sin lengi noch sin witi, sin vili noch sin grossi mēret niht alzemāle die gŭeti des inren werkes : ez hat sin gŭeti in sich selben (435, 25).

l'acte unique et constant de notre volonté par lequel nous nous détournons des choses passagères, pour ne plus tendre que vers Dieu. Et comment y tendons-nous le plus sûrement? Est-ce au moyen d'une activité fiévreuse, par de laborieux efforts dans le but de produire tel ou tel genre d'actions? Non, c'est au moyen de l'humilité et du renoncement à nous-mêmes, c'est-à-dire par la cessation volontaire de toute activité extérieure et passagère, par l'attente passive de Dieu. De même que, dans le domaine intellectuel, l'âme ne parvient pas à s'approcher de la lumière divine en se créant au moyen de son intelligence finie des conceptions sur la nature de Dieu, de même, dans le domaine moral, ce n'est pas en multipliant nos œuvres que nous approcherons de l'être divin. Si d'un côté les formes terrestres de notre intelligence doivent être abolies, de l'autre, les formes terrestres de notre activité doivent également disparaître. L'âme doit entrer dans un état de repos absolu; toutes les forces qui la mettaient en rapport avec le monde, doivent sommeiller et rentrer en s'anéantissant dans la substance de l'âme dont elles sont issues, afin que Dieu puisse agir au fond de l'âme. «Fuis le tumulte des œuvres extérieures et des pensées intérieures; que ton âme soit semblable à un désert, afin que la voix de Dieu puisse s'y faire entendre!» (6, 32-7, 40). Il faut arriver ainsi à oublier le monde extérieur et nous-mêmes: cette ignorance divine est notre plus haute perfection, car elle ne vient pas de l'ignorance des choses visibles, mais de leur entière connaissance; et notre passivité absolue est l'œuvre la plus grande que nous puissions accomplir (16, 4).

Ce renoncement à toute activité terrestre est la seule manière d'honorer Dieu comme il veut être honoré; c'est là le dernier terme de ce que maître Eckhart appelle «soumettre entièrement sa volonté à la volonté de Dieu», aimer Dieu par-dessus toutes choses et n'aspirer à lui que pour lui seul.

Le panthéisme ne peut donner d'autre principe moral que la jouissance sans limites du monde, si l'idée de Dieu est identifiée avec l'état présent du monde, ou la fuite hors

du monde par l'inaction et l'ascétisme, si l'idée de Dieu et le monde visible sont considérés comme deux termes opposés d'une même évolution. C'est à l'un de ces deux principes qu'il en revient toujours.

Une conséquence immédiate de cette soumission de notre volonté à la volonté de Dieu, pour la vie ordinaire, est l'acceptation joyeuse des souffrances que Dieu nous envoie. Qu'on lise les admirables pages du traité de maître Eckhart sur les «consolations divines», et l'on verra quelle force et quelle patience au milieu de l'épreuve sait donner à l'homme ce renoncement complet à tout désir personnel. «Si c'est pour ta propre volonté que tu souffres, ta souffrance quelle qu'elle soit, te cause de la peine; mais si tu souffres pour la volonté de Dieu et de Dieu seul, elle te paraît légère, car Dieu la porte lui-même avec toi» (45, 24). La félicité de l'âme consiste à souffrir pour l'amour de Dieu : elle hait la souffrance qui est derrière elle, car sa joie est de souffrir dans le présent (434, 40). Si grand est ce renoncement de maître Eckhart à lui-même qu'il va jusqu'à dire qu'il voudrait être éternellement séparé de Dieu, s'il savait que c'était là sa volonté, et qu'alors les peines de l'enfer ne lui seraient pas une souffrance. «Si j'ai péché autrefois, je ne dois pas vouloir aujourd'hui n'avoir point péché, car c'était la volonté de Dieu que je fusse séparé de lui, et j'aime assez Dieu pour consentir à être séparé de lui pendant quelque temps afin que sa volonté s'accomplisse sur la terre comme au ciel, c'est-à-dire par le mal comme par le bien<sup>1</sup>.»

Lorsque notre volonté personnelle se trouve ainsi absolument anéantie, la volonté de Dieu devient notre volonté, comme l'intelligence de Dieu devient notre intelligence, quand notre intelligence personnelle est abolie en nous. L'âme est désormais aussi libre de sa volonté contingente qu'elle l'était avant qu'elle fut créée (281, 14).

<sup>1</sup> Ein sogetâner mensche ist so ein und einwillic mit gotē, daz er allez daz wil daz got wil und in der wise so ez got wil. Unt darumbe, wan got wil denne etliche wise daz ich ouch sünde han getân, so wôlti ich niht daz ich sie niht hêti getân, wan so wirt gotes willen in der erden, daz ist in missetat, als in dem himele, daz ist in woltuonne. So wil der mensche gotes dur got entbern unt von gotē gesundert sîn, unt daz ist alleine rehtiū riuwe... (426, 17).

«Si même notre volonté était devenue aussi parfaite que l'est celle de Dieu, nous n'aurions cependant pas atteint le but auquel nous sommes appelés. Aussi longtemps que je puis me distinguer avec ma volonté de Dieu et de sa volonté (418, 2), aussi longtemps que la volonté de Dieu possède encore pour moi une réalité objective, je ne suis pas tel que je devrais être (281, 13). Il faut nous dépouiller de notre propriété particulière en tant que personne et nous perdre dans l'être personnel de Dieu. Notre personnalité doit devenir avec sa personnalité une personnalité. Alors, tout en vivant dans le sein de la volonté de Dieu, nous sommes délivrés de cette volonté<sup>1</sup>.» Ces derniers mots expriment fort bien le caractère immanent de la volonté divine en nous; elle jaillit alors dans l'être conscient de notre âme comme elle jaillit en Dieu.

Une objection se présente, que maître Eckhart a sans doute entendu formuler et vu mettre en pratique par les Frères du Libre-Esprit : si la norme extérieure de la loi divine a disparu pour nous, n'avons-nous pas le droit de faire ce que nous voulons? A cela il répond avec énergie : «Quiconque est encore capable de faire quelque chose de contraire à la volonté de Dieu, ne possède en lui ni l'amour de Dieu, ni sa volonté, quelque trompeuses que puissent être les apparences. La loi divine demeure donc encore dans ce cas la loi objective de la vie morale» (232, 27).

Ainsi conçue, la loi divine devient le principe générateur de notre activité morale. «La puissance divine se répand dans les forces de notre âme et opère de grandes œuvres (226, 2). Ce n'est plus la pratique de telle ou de telle vertu particulière que nous devons rechercher; nous devons renoncer à nos vertus comme à nos vices, et posséder en nous la substance de toute vertu (182, 31). La puissance de Dieu se manifeste en nous par la pratique des vertus» (255, 19). «Quand l'homme spirituel est arrivé à ces hauteurs, il ne

<sup>1</sup> Du solt ensinken diner dinesheit unde solt zerfliezen in sine sinesheit, unde solt din din in sinem min ein min werden... (319, 18). Ich wil ledic stên in dem willen gotes, unde ledic stên des willen gotes (284, 14).



peut plus être séparé de Dieu. Il ne peut plus tomber dans aucun péché mortel, et il souffrirait plutôt la mort la plus affreuse que de consentir à commettre un pareil péché : même les péchés ordinaires il ne peut plus les commettre» (10, 15). Nous sommes libres du mal, la pratique du bien ne nous coûte plus d'efforts. «L'œuvre extérieure peut être empêchée, l'œuvre intérieure ne saurait l'être; on peut arrêter une pierre dans sa chute, mais non pas lui enlever sa tendance à tomber» (434, 22). A quelle distance ne sommes-nous pas du principe proclamé par les Frères du Libre Esprit : «L'homme spirituel ne pèche plus quoiqu'il fasse?» et cependant, pour peu que l'on interprète les précédentes paroles avec une conscience moins droite et moins pure que celle de maître Eckhart, nous touchons de bien près à la théorie des Ortlubiens.

Mais ne nous trompons pas quant à la nature de l'activité morale que ce principe de l'immanence de la loi divine, si voisin de la conception évangélique de la loi de Dieu, doit produire en nous. Si tantôt, lorsqu'il a été question du principe moral d'après lequel s'effectue le retour de l'âme en Dieu, et qui est le principe de l'amour absolu du bien pour lui-même, nous avons vu qu'à côté d'un résultat négatif très-satisfaisant (le rejet de tout caractère méritoire des œuvres extérieures), ce principe ne parvient cependant pas à créer un véritable développement moral, basé sur la lutte contre le mal, mais qu'il n'engendre que l'ascétisme à cause de la dépendance de la morale d'Eckhart de ses idées métaphysiques, nous verrons de même que le principe de l'immanence de la loi divine dans l'âme, maintenant que l'union de l'âme et de Dieu s'est réalisée, tout en donnant naissance également à un corollaire négatif d'une grande élévation, ne parvient cependant pas à produire une véritable activité morale. Le panthéisme, parce qu'il possède une partie de la vérité suprême, et qu'il renferme en lui l'idée de la soumission absolue de l'individu à Dieu et celle de l'immanence de Dieu dans l'âme, sait donner, il est vrai, le principe formel de notre vie morale à ses deux moments successifs; mais parce

qu'il lui manque l'idée de l'opposition de Dieu, du monde et de l'âme, il ne sait pas donner le principe réel de cette vie morale, principe qui n'a d'autre source possible que la conscience morale individuelle.

La conséquence négative de cette immanence de la loi divine en nous, est notre liberté spirituelle. Les œuvres extérieures n'étant instituées que pour nous préparer à l'union avec Dieu, deviennent inutiles quand cette union est réalisée; elles peuvent même devenir dangereuses. «Que vous soyez docteur de l'Évangile ou simple laïque, abandonnez courageusement les pratiques extérieures quand vous vous trouvez dans l'union avec Dieu. Même ces œuvres à l'accomplissement desquelles vous vous êtes engagé par vœu, et dont par conséquent l'évêque ou le pape seuls peuvent vous dispenser, laissez-les hardiment quand vous sentez qu'elles vous sont un obstacle dans la voie de l'union avec Dieu. Personne ne peut relever d'un vœu, si ce n'est Dieu : il vous en relève au moment de son union avec vous (22, 36-23, 24). Si cette union arrive à cesser, accomplissez votre vœu et ne vous souciez pas du temps pendant lequel vous ne l'avez pas accompli.» Cette liberté, l'homme spirituel l'exerce même vis-à-vis des sacrements de l'Église : «Aussi longtemps que vous vous sentez de l'affliction de ce qu'on vous refuse les sacrements, vous n'êtes pas comme vous devriez être» (462, 27). Eckhart ne fait pas même d'exception en faveur du mariage : «C'est un vœu qui a été prononcé devant Dieu, et par lequel vous vous êtes engagé dans un moment donné à faire ce qui alors vous paraissait être le mieux ; mais si vous deviez trouver qu'une autre manière d'agir est encore plus élevée que celle-là, laissez hardiment la première, vous n'y êtes plus lié» (23, 38). Si tout à l'heure nous avons vu que le principe du caractère non méritoire des œuvres extérieures aboutit à la conséquence fâcheuse de l'indifférence absolue de l'œuvre extérieure vis-à-vis de l'intention intérieure, ici le principe de la liberté spirituelle de l'homme vis-à-vis des pratiques extérieures qui entravent sa vie morale, dégénère en l'affranchissement complet de

toute obligation tant intérieure qu'extérieure : « Dieu élève l'âme au-dessus de ses devoirs intérieurs et extérieurs » (376, 3). La pureté morale de maître Eckhart le garantit encore seule ici des doctrines funestes du Libre-Esprit.

Nous avons vu que toute l'activité de l'âme, alors qu'elle tend vers Dieu, se réduit à la séparation de plus en plus complète d'avec le monde par l'ascétisme : maintenant que cette tendance de l'âme se trouve réalisée, son état moral est nécessairement celui qu'engendre l'ascétisme, l'indifférence ou l'immobilité morale, l'*ἀραξία*. C'est là à quoi se réduisent pour Eckhart les conséquences positives du principe de l'immanence de la loi divine en nous. Rien de ce qui arrive en ce monde ne saurait plus nous toucher ; souffrances et joies nous laissent indifférents (45, 5). « Si je voyais morts devant moi mon père et mes amis, mon cœur n'en serait pas ému » (41, 32). Désormais toutes choses nous sont également douces, le bien comme le mal, car nous connaissons toutes choses, non telles qu'elles sont dans le moment présent, mais telles qu'elles existent dans l'éternité (257, 35). Nous étant identifiés avec l'être conscient de Dieu, il n'y a plus de différence entre nous et les choses ; toutes choses existent en nous ; nous sommes toutes choses (163, 5). Et c'est pourquoi rien de ce qui existe en ce monde ne saurait plus nous surprendre ; nous possédons en nous tous les événements futurs ; nous vivons dans un présent éternel (45, 8). Pour une âme qui s'est ainsi perdue en Dieu, les liens de la famille n'existent plus : « aussi longtemps que tu sais encore qui a été ton père et qui a été ta mère en ce monde, tu n'es pas mort de la vraie mort (462, 25). Si tu aimes ton père ou ta mère davantage que tu aimes le premier venu des hommes, ce n'est pas bien » (208, 28). Le sentiment de la propriété personnelle également a disparu : « Si tu préfères voir cent marcs d'argent dans ta main que dans la main d'un autre, ce n'est pas bien (208, 25). Si tu dis que tu as une vraie confiance en Dieu, tu ne dois pas conserver d'un jour à l'autre du bien pour la valeur d'un liard. Quiconque économise un liard quand son frère en a besoin, est un voleur

devant Dieu (458, 37). Quiconque épargne un liard et se dit : «j'en aurai besoin demain», est un meurtrier devant Dieu» (459, 6). Tant il est vrai que l'exaltation religieuse à son paroxysme produit les mêmes conséquences sociales que l'absolue indifférence religieuse.

On comprend, d'après tout ce qui précède, quelle immense influence le mysticisme de maître Eckhart a dû exercer sur le développement des sectes panthéistes de cette époque. Les données positives sur les rapports d'Eckhart avec ces sectes nous manquent, il est vrai ; mais il est permis d'admettre qu'elles ont reçu avec avidité les résultats de la spéculation du maître, sans rien lui donner en retour de leur morale pratique. D'un autre côté, si nous songeons aux nombreux passages dans lesquels il est question de l'affranchissement de la loi morale extérieure, du renoncement à nos vertus et à nos vices, nous comprenons que l'Église ait cru nécessaire d'intervenir au nom des faibles et des ignorants que de semblables paroles pouvaient conduire au mal ; et tout en accordant à maître Eckhart notre admiration pour la grandeur de sa spéculation, nous ne pouvons faire un crime à l'Église d'avoir condamné une doctrine qui, si elle avait triomphé, aurait ébranlé les fondements du christianisme.

Que devient le corps pendant que l'âme est ainsi unie à Dieu ? Il se détache lui aussi du monde visible, il renonce à toute jouissance des créatures (467, 34), il n'accepte d'elles que ce qu'il lui faut absolument pour sa subsistance, du pain, de l'eau et un vêtement (461, 34), «il s'enferme dans la cellule d'un couvent ou se réfugie dans une solitude déserte pour échapper aux tentations du dehors» (340, 30). «De même que l'âme a suivi Dieu dans le désert de sa nature divine, ainsi le corps suit notre Seigneur Jésus-Christ dans le désert de la pauvreté volontaire et s'unit ainsi à Dieu» (503, 11). L'homme oublie alors si complètement les choses extérieures, qu'elles agissent souvent sur lui à son insu (376, 18), et qu'il est obligé de se faire violence pour s'abaisser vers les objets dont il a naturellement besoin (375, 27).

Les forces de notre âme, détachées des créatures matérielles auxquelles elles étaient assujéties, sont redevenues libres de rentrer dans l'être de l'âme (191, 9). Le monde extérieur se ferme pour nous; l'unité de notre âme se recompose. «Notre corps demeure dans une tranquillité absolue, nos membres sont immobiles, les forces supérieures de notre âme ont fait rentrer en elle les forces inférieures, et l'être de l'âme a absorbé en lui les forces supérieures. Un silence parfait règne en nous, et alors Dieu engendre son Fils à la fois dans notre âme et dans notre corps» (481, 9).

Pour compléter ce qu'il dit de l'identité de l'être conscient de notre âme et de l'être conscient de Dieu, Eckhart nous apprend (386, 35) que nos trois forces supérieures, auxquelles il a donné le nom de «Trinité de l'âme», lorsqu'elles rentrent dans l'unité de notre être, s'attachent chacune à l'une des personnes de la Trinité, et s'unissent à elle. «Et cela, continue-t-il, est tellement subtil et tellement élevé, que je puis à peine me comprendre moi-même» (386, 38). «L'âme s'anéantit en Dieu, dit-il ailleurs dans son magnifique langage, comme les lueurs de l'aurore s'anéantissent dans la lumière du soleil quand le soleil paraît» (399, 20).

Quelqu'élevée que soit cette forme de l'existence de l'âme au sein de l'être conscient de Dieu, elle n'est cependant pas le moment suprême de son évolution vers Dieu. Au-dessus de l'être conscient et créé se trouve l'être inconscient et incréé : «la retraite obscure de l'éternelle divinité, dans laquelle Dieu demeure inconnu à lui-même, voilà le dernier but vers lequel doit tendre tout ce qui est» (288, 26).

«L'âme lorsqu'elle possède en elle l'être créé de Dieu comme le Père le possède, doit sortir hors d'elle-même et pénétrer dans l'être incréé. Le Père ne se contente pas de l'image qu'il a de lui-même; il n'est satisfait que lorsqu'il peut rentrer dans le sein de son essence première, dans les profondeurs de sa paternité, dans lesquelles il a existé éternellement, dans lesquelles il est à lui-même sa propre cause et son propre père, dans l'unité de l'être. De même l'âme

n'est point satisfaite d'un Dieu qu'elle peut penser et auquel elle peut donner un nom. Elle veut saisir Dieu dans les profondeurs de son essence ; elle ne se contente ni du Père, ni du Fils, ni du Saint-Esprit, ni de la nature divine ; elle veut s'élever encore plus haut, dans l'unité de la substance divine, dans le désert silencieux dans lequel les trois personnes de la Trinité n'ont jamais pénétré sous la forme de leur existence particulière. Le retour de la Trinité dans l'être absolu est le retour de l'âme à son origine première. L'âme dans l'unité divine ne porte plus d'autre nom que celui d'essence sans limites <sup>1</sup>.»

«Dieu demeure dans le néant et l'âme demeure dans le même néant. Toute trace de distinction entre Dieu et l'âme a complètement disparu. Dans l'être éternel et immuable il n'est rien que Dieu tel qu'il est en lui-même <sup>2</sup>.»

«L'âme devient néant au sein du néant. Elle est ensevelie dans le néant. Ne se connaissant plus, elle s'unit à celui qu'on ne peut connaître ; ne se pensant plus, elle s'unit à celui qu'on ne peut plus penser ; ne s'aimant plus, elle s'unit à celui qui ne peut plus aimer. L'indescriptible splendeur du néant dans lequel tout s'anéantit se dévoile devant elle ;

<sup>1</sup> Die sêle sol daz geborene wesen in dem bekennnisse hân, und sol sich ir selben verstêlen und also tringen in das bloze wesen... (505, 2). (Allez waz geborn wirt ist bilde) daran hêntiget den vater niht, er ziehe wieder in die êrstekeit, in daz innerstet, in den grunt und in den kernen der veterlicheit, dâ er êwlich isî inne gewesen in im selber in der vaterschaft und dâ er gebrûchet sin selbes, in dem der vater als der vater sin selbes in dem einigen ein (332, 34). Wer im da mite lâzet genûegen mit dem daz man gewortigen mac : got ist ein wort, himelriche ist ein wort... der sol billiche ungloubic heizen (469, 28). Der funke widerseit allen creatures und enwil niht dan got bloz, als er in ime selben ist. Ime engenteget an vater noch an sune, noch an heiligem geiste noch den driu personen als verre als iclichiu bestêt in ir eigenschaft... noch der einberkeit der fruchtberlicher art göttlicher nâtûre. Er wil in den einveltigen grunt, in die stille wûeste, dâ nie underscheit in geluogete wader vater noch sun noch heiligeist (193, 33). In dem wider vliezende der drier persônen wirt die sêle wider in gevlozzen in ir erste bilde sunder bilde (308, 21). (In der einekeit göttliches wesens) dâ heizet diu sêle niht sêle, si heizet dâ ungemezzenz wesen (387, 13).

<sup>2</sup> In dem nihte wont got, unde diu sêle wont in dem selben nihte (539, 13). Da bekennet diu sêle kein underscheit wand der si in sich gezogen hat, der ha si in sich geeineget (524, 24). In dem ewigen unwandelbaren sinde, da enis niht dan got in gote (377, 26).

elle meurt enivrée au sein des merveilles de la divinité. Là cesse tout entendement et tout désir. Les ténèbres divines se sont faites; l'âme ne se connaît plus, ne pense plus, ne possède plus rien ni en elle, ni au-dehors d'elle. L'âme est redevenue ce qu'elle était avant d'avoir été créée<sup>1</sup>.

Etant unie à l'être infini de Dieu, l'âme habite au fond des créatures comme l'être divin y habite; elle est à la fois en tous lieux, elle est toutes choses<sup>2</sup>.

Pour parvenir à ce degré suprême de vie divine, il faut anéantir en nous jusqu'au désir même d'y parvenir<sup>3</sup>; il faut cesser de nous penser nous-mêmes<sup>4</sup>, renoncer à Dieu sous sa forme personnelle, nous détourner de Dieu pour posséder Dieu, et alors Dieu nous demeurera en tant qu'il est l'être en soi, en tant qu'il est Dieu au-dessus de Dieu<sup>5</sup>. Quant au monde extérieur, l'âme ne doit plus en percevoir davantage que n'en perçoit un cadavre<sup>6</sup>. L'histoire de la «Swester Katrei» nous montre quelle terrible application un pareil principe pouvait recevoir: réfugiée depuis de longues heures dans le coin obscur d'une église, la sœur Katrei ne donne plus signe de vie. On l'emporte dans sa cellule, et pendant trois jours on la croit morte (465,5). L'âme demeure ainsi sans le moindre contact avec les choses de ce monde, jus-

<sup>1</sup> Diu sêle stîrbet alsterbende in dem wunder der gotheit,... in dem nihte stîrzet si ûber unde wirt ze nihte. In disem nihte sînde wirt si begraben unde mit unbekanntnisse wirt si vereinet in den unbekanten, unde mit ungedanken in den ungedâhten, unde mit unminne in den ungeminten (536, 31). (Dem wesen der sêle) wirt diu wunderheit des vernihtenden nihtes unverborgen (583, 17). Dâ diu vèrstantoisse unde diu begerunge endet, dâ ist es vinster, dâ liuhtet got (257, 6). (Der ist arm) der niht enwil, unde niht enweiz, unde niht enhât, weder ûzwendic, noch inwendic (418, 34). Ich bin dâ dâ ich war ê ich geschaffen wurde, daz ist bloz got in got (469, 3).

<sup>2</sup> Scheide abe, daz dû noch diz noch daz ensist, noch enhâst, so bistû allenthalben, und... so bistu alliu dinc (162, 17).

<sup>3</sup> Hâst dû so grôz begierde? — Ja. — Des selben muostû bloz sin ob dû iemer bewêrt wirst (464, 19).

<sup>4</sup> Diu entgeistunge des geistes... (519, 39).

<sup>5</sup> (Der mensche sol) got dur got lâzen, dô bleib ime got, dâ got istic ist sin selbes... in einre istickeide, daz got in ime selber ist (310, 38). Der unbekante ûbergotte got (8, 5).

<sup>6</sup> Wie sol der mensche sin, der got schowen sol? Er sol tût sin... Nû prûvet selbe wie ein tôte si, unde wie wenic er allez rûeret daz in der werlt ist... (106, 37).

qu'à ce qu'une nécessité naturelle la force de s'abaisser vers elles; alors elle retombe dans la Trinité<sup>1</sup>.

Ce retour de l'âme en Dieu amène aussi le retour des créatures en Dieu. «Les créatures entrent en qualité de nourriture dans mon corps, et quand un jour mon corps ressuscitera, elles entreront avec lui dans l'être divin» (394,4). A côté de cette manière grossière et matérielle de se représenter ce retour des choses en Dieu, il en est une autre plus idéale et plus digne de maître Eckhart. «Les créatures possèdent dans la nature humaine un élément de vie éternelle<sup>2</sup>.» Je reçois les créatures dans mon intelligence; elles s'identifient avec ma nature; elles deviennent conscientes en moi, et je les élève ainsi avec moi en Dieu<sup>3</sup>. Nous devons changer la nature matérielle des créatures en une nature spirituelle; les créatures doivent devenir esprit dans notre esprit, et nous devons nous déifier avec toutes les créatures<sup>4</sup>.

Lorsque l'âme en s'unissant à l'être conscient de Dieu arrive à posséder en elle les idées éternelles et à «être toutes choses», le monde visible se transfigure. Il n'est plus matière, il est esprit; et il l'est dans notre esprit. Et quand notre âme se perd dans l'être absolu de Dieu, les créatures y rentrent avec nous.

Dans le sein de l'absolue unité, qui anéantit le caractère particulier de toutes choses, il n'existe que l'être en lui-même, sans différences intérieures<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Da diu sêle über kumt, so versinket sie iemer mê in daz apgründe der gotheit, also daz sie niemer grunt envindet, ez ensi danne, daz si zitlichiu dinc mit ir bringe dar: so neiget si sich ûffe die zitlichiu dinc, und fluzet wider in die drivelikeit (501, 11).

<sup>2</sup> Ein jeclich creatûre hat eteswaz ewiges in menschlicher nâtûre (391, 9).

<sup>3</sup> Alle creaturen tragen sich in mine vernunft, daz si in mir vernunftic sint. Ich alleine bereite alle creaturen wider zuo gote (180, 23).

<sup>4</sup> Wir sullen elliu dinc geisten, wir sullen allen dingen geist sia, und elliu dinc sullen uns geist sin in dem geiste, wir sullen elliu dinc bekennen und uns mit allen dingen gotten (533, 6).

<sup>5</sup> In dem umbegrifen der hohen einikeit diu aller dinge vernihtet in ir selbsheit sunder sich, ist sînde ein âne underscheit (517, 9).



Eckhart, se plaçant à ce point suprême de l'évolution de l'âme vers Dieu, et embrassant d'un regard tout le chemin parcouru par l'âme, depuis la séparation d'avec Dieu, peut dire que Dieu a créé l'âme avant le temps, dans le temps et après le temps, et que sa marche est semblable à un cercle qui passerait à travers toutes les œuvres de la Trinité<sup>1</sup>.

Enfin, identifiant absolument dans sa pensée l'âme humaine et l'être infini de Dieu, l'évolution de l'âme et l'évolution de l'être de Dieu, Eckhart peut répéter sous une nouvelle forme cette parole qui renferme la clef de tout son système « Dieu s'engendre hors de lui-même en lui-même » ; « l'âme s'engendre hors d'elle-même en elle-même, » et, dans une concision vraiment intraduisible : « l'âme engendre Dieu hors d'elle-même, elle l'engendre hors de Dieu, en Dieu », c'est-à-dire elle engendre Dieu des profondeurs de son être qui est l'être de Dieu, et la fin de cette génération de Dieu hors de lui-même, opérée par l'âme, est le retour de Dieu en lui-même<sup>2</sup>.

Ces trois moments de l'existence de Dieu, l'être infini en lui-même, l'être infini dans les formes du fini, l'être infini rentrant en lui-même, coexistent éternellement<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Got hat diu sêle geformet vor der zît, in der zît unde nach der zît (394, 33.) Der zirkel den diu sêle umbeloufen hat daz ist allez daz diu heilige drivelikeitêie gewohrte (503, 20).

<sup>2</sup> Diu sêle mac sich gebern in sich selber, und gebirt sich ûz ir selber wider in sich selber (255, 38). Diu sêle gebirt ûzer ir got, ûz got in got (256, 3).

<sup>3</sup> Tous ces résultats nous sont contestés par M. Preger. D'après lui, le plus haut degré de l'union de l'âme avec Dieu est l'union intellectuelle. Nous ne réfutons pas cette opinion, maître Eckhart la réfute lui-même, en déclarant dans un grand nombre de passages que l'âme n'en doit pas rester à penser Dieu. Cette idée est contraire à l'essence même du système de maître Eckhart. — Quant à cette union intellectuelle elle-même, elle ne consiste pas du tout dans l'identification de notre pensée et de la pensée de Dieu. Eckhart distingue entre la raison divine et les forces de l'âme, la volonté et l'intelligence, qui constituent la libre personnalité humaine, produite par la parole créatrice de Dieu (Preger, *altdentscher Tractat, Sitzung der hist. Classe*, p. 166). Quand on veut ainsi s'en tenir à l'apparence extérieure que présente parfois ce système, et n'envisager que les restrictions et les conceptions hétérogènes qu'Eckhart y a introduites par amour pour la vérité ecclésiastique, on arrive évidemment à une toute autre manière de voir que la nôtre. Nous croyons que l'ensemble de notre exposition et les nombreuses citations qui y sont jointes suffisent pour montrer qu'une manière de comprendre Eckhart qui amoindrirait tellement sa grandeur spirituelle, ne se laisse pas justifier.

M. Preger, dans le travail que nous venons de citer, a publié tout récemment le traité « von der wirkenden und mûglichen Vernunft », qu'il attribue à Eckhart

## VIII.

Il nous reste encore à réunir ici sous forme d'appendice un certain nombre d'observations qui eussent dérangé le cours de notre exposition si nous les avions fait venir plus tôt; nous les grouperons sous les rubriques suivantes: le péché, la personne de Christ, l'Eglise.

le jeune ou Eckhart de Gründig. « Ce traité, dit-il, nous donne le véritable point de vue pour juger la pensée fondamentale de maître Eckhart. Il est de la plume d'un de ses disciples les plus importants, et il contient des passages extraits de livres du maître qui, n'ont pas encore été retrouvés, et qui, joints à l'exposition de l'auteur, nous permettent de pénétrer plus avant dans l'intelligence d'Eckhart » (Preger, *ibid.* p. 165). — Que l'idée fondamentale de ce traité soit celle que M. Preger nous expose sur les rapports de la raison individuelle et de la raison divine, nous ne voulons pas le contester; mais, est-ce là la pensée de maître Eckhart telle que nous la trouvons dans ce traité? Tout d'abord, où sont ces passages remarquables empruntés à des écrits d'Eckhart que nous n'aurions plus? Nous n'avons trouvé dans le traité que quatre citations du maître (p. 178: *sælikeit lige an got liden... avec la comparaison: sol holz mit viur ein werden, so muoz das holz ledic sin.* — P. 179: *einz ist in der sêle so hoch... sunder alle namen als got sunder alle namen ist... ein vunken der sêle.* — P. 180: *sælikeit lige an dem daz der geist got lide ibernatfliche: meister Diderich sprichet « daz daz niht si... » Daz ist war.* — P. 181: *got mûge nieman sælec machen wan den erz gegeben daz sie selic sin*), et ils ne renferment que des idées que nous rencontrons presque à chaque page dans ses autres écrits. Ensuite, dans ces quatre passages il n'est question qu'une fois (p. 180) du problème intellectuel dont s'occupe le traité; et l'auteur du traité se prononce d'une façon catégorique en faveur de l'opinion de maître Dietrich contre celle de maître Eckhart exprimée dans ce passage: et cela sur le point le plus important de ce problème intellectuel, sur la manière dont a lieu cette union de la raison humaine et de la raison divine. Eckhart soutient que cette union ne peut pas avoir lieu aussi longtemps que les formes naturelles de notre esprit subsistent encore, que ces formes doivent s'anéantir auparavant; maître Dietrich et l'auteur du traité sont d'un avis tout opposé. Comment est-il dès lors possible à M. Preger de considérer encore les idées exprimées dans ce traité comme nous donnant le véritable point de vue pour juger la pensée d'Eckhart?

Eckhart s'est peu occupé du problème intellectuel, agité dans les écoles de son temps et sur lequel roule ce traité. Il préfère en revenir au problème métaphysique de la philosophie antique. Il est vraiment étonnant de voir combien sont rares chez lui les passages où il s'occupe d'une manière suivie du rôle de l'intelligence, tant dans l'existence terrestre de l'âme que dans son retour en Dieu.

Le traité en question nous présente trois manières, indépendantes chacune des autres, de résoudre ce problème intellectuel: celle d'Eckhart le jeune, celle de maître Eckhart et celle de maître Dietrich. Eckhart le jeune cite alternativement des passages des deux autres maîtres, comme il emprunterait des citations à n'importe quels docteurs renommés de son temps, soit pour s'appuyer de leur autorité, soit pour éclairer un point de la discussion par la juxtaposition des avis différents; et rien de plus.

Eckhart, à proprement parler, ne doit pas posséder la notion de péché. Pour quiconque le monde n'est que le résultat d'une évolution nécessaire de la divinité, le mal ne peut être que le produit de la première modification survenue dans l'être divin. Le panthéisme est impuissant à trouver en dehors de Dieu une causalité pour le mal. Mais nous avons vu que, par une louable inconséquence, Eckhart assigne à la libre volonté de l'homme une certaine place dans son système : le péché devient dès lors possible.

Pour le chrétien, le mal est uniquement un fait moral : la réalisation du contraire de la volonté sainte de Dieu. Pour Eckhart, le mal est avant tout un fait métaphysique, l'état de contingence et de la relation, dans lequel se trouvent les existences terrestres. «Le mal, dit-il, n'a pas d'existence en lui-même; il n'a pas d'image première en Dieu; il n'est que la limitation du bien» (327, 15). Rien ne nous est un obstacle aussi grand dans la connaissance de Dieu que le temps et l'espace (222, 24). Trois choses empêchent l'homme de connaître Dieu : le temps, la nature limitée de notre corps, et la multiplicité des créatures (296, 13).

Pour le chrétien, le péché consiste dans l'obéissance à la loi de notre nature et dans la désobéissance à la loi objective de Dieu. Pour Eckhart, c'est le fait de se complaire au caractère fini et limité de notre nature terrestre, et la résistance à la tendance intime de notre être à sortir des formes étroites de notre existence finie, pour nous élever à l'unité infinie (172, 4; 155, 17). Un instant de réflexion nous montrera que cette manière de voir est en opposition directe avec la doctrine ecclésiastique. En effet, d'après l'enseignement traditionnel, la tendance subjective de notre être nous entraîne vers le mal; d'après la théorie de maître Eckhart, la tendance subjective de notre être nous élève vers l'unité divine, et lui résister c'est faire le mal. D'un autre côté l'élément objectif de notre vie morale, est pour le chrétien la volonté objective de Dieu à laquelle il doit obéir; pour Eckhart c'est notre état de créature finie et limitée qu'il s'agit de vaincre. Les éléments de notre vie morale sont ainsi complètement inter-

vertis : ce qui était une tendance subjective mauvaise, est devenu une situation objective mauvaise, et ce qui était une loi objective de Dieu, est devenu une tendance subjective de notre nature, une tendance foncièrement bonne, à laquelle la théologie chrétienne ne trouve absolument pas son compte.

Le panthéisme, s'il donne une solution au problème du mal, n'en saurait donner une qui satisfît notre conscience morale.

Quant à l'origine du mal, Eckhart le rattache en maints endroits à la chute du premier homme. C'est une idée importée de la théologie ecclésiastique dans son système. Il est cependant un passage remarquable dans lequel il essaye d'interpréter cette histoire de la chute d'Adam d'après les exigences de sa métaphysique : « Adam se trouvait dans l'union avec Dieu, et les créatures étaient unies à la substance de son âme, comme un faisceau d'aiguilles s'attache à un aimant puissant. Lorsque l'âme d'Adam se détacha de Dieu, toutes les créatures tombèrent et se dispersèrent au loin : elles se détachèrent de l'âme humaine dans laquelle elles étaient unes, comme les aiguilles se détachent de l'aimant lorsqu'il cesse d'exercer sa puissance d'attraction. De là vient la multiplicité des créatures » (496, 36 ; 497, 4.) La contingence des choses de ce monde est ici directement rattachée à la production de la première modification dans l'unité primitive.

Le sort réservé aux pécheurs est le séjour dans l'enfer. A vrai dire il n'y a pas de place pour l'idée d'enfer dans le procès éternel de Dieu hors de lui, en lui : mais puisque le libre arbitre s'est introduit dans la psychologie d'Eckhart, une chute dans l'enfer devient possible. Ne nous arrêtons pas aux nombreux passages dans lesquels il est question des peines et des tortures réservées aux méchants après cette vie : ici encore c'est bien au-delà de la conception ecclésiastique qu'il convient de chercher la véritable idée de maître Eckhart. Aucun point de la théologie traditionnelle n'a été transfiguré par sa pensée autant que celui-là. « L'enfer

n'est qu'une manière d'être (*ein wesen*) (470, 22). L'âme qui s'est attachée aux créatures tombe avec elles dans leur néant (*κένωμα*) (67, 8). L'âme des damnés se trouve constamment en union avec l'être divin; elle possède toujours l'étincelle divine qui ne peut s'éteindre (113, 38). Ce qui cause la souffrance des damnés, c'est l'opposition qu'il y a entre cet être divin qui est au fond de leur âme, et le néant de la contingence dans lequel ils vivent. Si ma main était de feu, on aurait beau verser sur elle toutes les flammes du monde, je ne souffrirais pas : un charbon ardent me fait souffrir, parce qu'il possède en lui quelque chose que ma main n'a pas. C'est le néant qui fait souffrir en enfer. Pour autant que vous vivez dans le néant, pour autant vous êtes imparfaits : voulez-vous devenir parfaits ? affranchissez-vous du néant » (65, 25). La notion de l'enfer disparaît complètement tant elle est spiritualisée, et il faut l'affirmation d'Eckhart qu'après la mort les âmes demeurent éternellement dans l'état dans lequel la mort les a surprises (470, 23) pour lui donner une réalité factice.

Il en est à peu près de même du purgatoire. « Le purgatoire est un état dans lequel on entre après la mort, très-semblable à l'état de repentance. Il est des personnes, qui ne se détachent pas aussi complètement des créatures qu'elles le devraient, mais qui honorent cependant Dieu de tant de manières, qu'après leur mort, Dieu est obligé d'être miséricordieux envers elles. S'il en était temps encore, elles s'empresseraient de se détacher des créatures, c'est pourquoi Dieu leur accorde la grâce de pouvoir encore le faire » (470, 26).

La conviction profonde de maître Eckhart de l'identité de son système et du système ecclésiastique, fait que d'un côté il reçoit dans l'ensemble de ses conceptions tout ce que la théologie chrétienne enseigne sur la personne de Jésus, l'incarnation du Verbe, la mort expiatoire, etc., et que de l'autre il se construit la personne historique de Jésus absolument d'après les formes de sa spéculation. Ce dernier point seul nous intéresse.

Dieu est devenu homme afin que je devinsse Dieu comme lui (233, 35). De quelle utilité m'est-il d'avoir un frère riche si je dois moi-même rester pauvre? Tout ce que Jésus, Marie et les Saints ont possédé ici-bas, je puis également l'acquérir (64, 33). Le Fils accepta la nature humaine : non pas la nature particulière de tel ou de tel homme, mais la nature humaine sans caractère individuel, l'humanité telle qu'elle forme le fond commun de toutes les existences humaines individuelles (158, 1). C'est pourquoi, veux-tu devenir Christ lui-même et Dieu, renonce à tout ce qui est accident dans ta nature, délivre-toi du néant de la contingence et de l'individualité, deviens la nature humaine sous sa forme absolue, et tu seras en vérité le Fils unique et Christ (158, 24; 307, 15). La naissance du Fils dans l'âme a plus de prix aux yeux de Dieu que le fait de sa naissance charnelle du sein de Marie (285, 11). De quelle utilité l'incarnation du Fils serait-elle pour l'âme sans l'union spirituelle avec Dieu? L'âme retire plus de fruits de cette union que du fait que le Verbe est devenu homme (397, 4).

L'œuvre historique de Jésus est donc complètement mise à l'arrière-plan devant le fait intérieur de la naissance du Fils dans l'âme. La figure historique du Christ peut même devenir un obstacle pour nous, sur notre chemin vers Dieu, si nous nous arrêtons avec trop de plaisir à la contempler (240, 20). C'est pourquoi Jésus a dit à ses disciples : «Il est bon que je vous quitte.»

Avant que le Fils de Dieu fut engendré corporellement dans le sein de la Vierge, il fut engendré spirituellement dans son âme, et Dieu trouva plus de plaisir à cette naissance spirituelle qu'à cette naissance matérielle (100, 20). L'intensité de cette génération spirituelle fut si grande que la lumière divine déborda de l'âme de Marie dans son corps, et que le Fils fut conçu matériellement en elle (103, 15).

Durant toute sa carrière terrestre, Jésus vécut sans interruption dans la contemplation du bien suprême : aucune douleur ne parvint à l'atteindre. Mais en tant que son âme donnait la vie au corps, il fut sujet aux douleurs terrestres (292, 19).

Il fut ici bas le docteur le plus grand par sa science, par sa sagesse, et par la profondeur de son intelligence, car il était lui-même la vérité (476, 33). Son nom signifie : salut du monde ; « c'est alors que je suis sauvé et guéri de toutes mes imperfections quand je suis revenu dans l'unité divine » (79, 2). Les âmes, qui cherchent Dieu, ont sans cesse présentes devant elles la vie et l'enseignement du Seigneur ; elles réfléchissent leur propre vie dans ce miroir divin (478, 6), et elles apprennent ainsi à suivre les traces de Jésus, qui en tout temps et en tous lieux a pratiqué la vertu, sans éprouver en aucune façon l'influence pernicieuse des créatures (243, 26). Jésus a enseigné aux hommes dans ses discours, le chemin vers l'unité divine, et de plus il leur a laissé l'exemple de sa vie, parce que son âme s'est trouvée sans cesse dans la plus parfaite union avec le Père : c'est en ces deux points que se résume son activité terrestre pour maître Eckhart ; l'idée de la satisfaction viciaire, dont il est question en plusieurs passages, est un emprunt fait à la dogmatique officielle, et ne rentre pas dans le cercle naturel de ses propres conceptions.

Rien ne saurait entrer en Dieu, si ce n'est Dieu. Lors de l'ascension de Jésus, son corps fut consumé à travers les airs comme il eût été consumé s'il fût demeuré au tombeau (472, 10-35.)

Il résulte de ces passages que l'apparition de Jésus n'est plus un fait unique dans l'histoire comme le veut la théologie chrétienne. L'union de l'homme et de Dieu, telle qu'elle a été manifestée en Jésus est un phénomène tout ordinaire, qui doit se produire dans chacun de nous absolument comme il s'est produit en Jésus.

Bien plus, la personne de Christ n'a pas même vis-à-vis des autres personnalités humaines, en qui cette union a jamais eu lieu, le mérite de la priorité dans le temps. La génération spirituelle du Fils a déjà eu lieu dans l'âme de Marie avant la naissance de Jésus, et ce qu'Eckhart raconte de la carrière terrestre du Christ, il le raconte aussi de la vie terrestre de Marie (489, 25). Il est même question chez lui

d'«un philosophe payen, qui trouva la vérité longtemps avant la naissance du Seigneur» (130, 7).

L'essence du christianisme, son caractère différentiel vis-à-vis des religions antiques est complètement perdu de vue. Jésus, au point de vue métaphysique, disparaît entièrement dans le sein des créatures humaines. Eckhart ne peut même pas revendiquer pour lui le seul avantage qu'il possède encore chez Hegel sur les autres hommes, celui d'avoir offert à l'humanité la première représentation objective de l'unité de l'homme et de Dieu.

Eckhart parle très-rarement de l'Église, et toujours en termes respectueux. Certains passages de sa protestation devant la commission inquisitoriale de Cologne, nous montrent que son attachement à l'Église a été très-grand, et qu'il s'est toujours considéré comme un de ses membres les plus légitimes. Il en a été de même pour l'ordre auquel il appartenait.

Malgré cela, la notion d'Église est absolument étrangère à la tendance de la spéculation. Si le mysticisme fait en général très-peu de cas de cette notion, s'il vise avant tout à l'accomplissement du salut individuel par la communion immédiate avec Dieu, le mysticisme de maître Eckhart, plus que tout autre, exclut l'idée d'une communauté de vie religieuse, d'une société dans laquelle l'individu retirerait de la présence de ses frères des forces nouvelles pour s'élever à Dieu. Hegel a pu arriver à l'idée d'Église : pour lui, l'évolution divine s'opère dans l'ensemble de la société humaine, et elle ne s'opère qu'une fois. Pour Eckhart au contraire, l'évolution divine s'accomplit dans sa totalité dans chaque âme isolée : elle naît et elle s'évanouit sans cesse. Chaque âme est parfaitement indépendante des autres âmes dans l'accomplissement de sa destinée ; Eckhart ajoute même que le seul moyen qu'elle a de réaliser son but, c'est de se séparer absolument de tout ce qui est au dehors d'elle, et de se renfermer en elle-même, pour ne suivre que la voix de Dieu au fond de son propre être. Aucune communion spirituelle n'est dès lors possible.



L'Église, avec ses institutions et son culte, est certainement dans la pensée d'Eckhart un moyen d'arriver à Dieu. Cependant il connaît un chemin plus direct vers Dieu, une union plus intime que celle dont l'Église est la médiatrice. Que ceux qui ne savent pas suivre le sentier ardu de la spéculation mystique s'appliquent à marcher sur la route plus facile et plus longue des prescriptions ecclésiastiques, fussent-ils même arriver à ne posséder la vérité divine que sous une forme plus grossière (77, 39). Il ne polémise pas contre l'Église, mais il vit dans une sphère complètement séparée d'elle ; il ne lui demande plus rien.

Nous avons déjà constaté que maître Eckhart s'exprime avec une grande liberté vis-à-vis des sacrements. Il y a cependant chez lui des passages où il en parle avec la vénération d'un fervent chrétien, surtout du sacrement de la Sainte-Cène, dont il exalte les mérites dans un de ses plus longs traités. Mais en réalité les sacrements sont loin d'avoir pour lui l'importance qu'ils ont pour le chrétien. Il dit bien (381, 37) que l'homme doit faire constamment usage des pratiques instituées en vue de la glorification de Dieu et de l'édification de la chrétienté ; au fond les sacrements ne sont et ne peuvent être pour lui que des modes passagers de la vie religieuse, auxquels il ne faut pas attacher trop d'importance, dont la privation même par ordre de l'Église ne doit pas nous émouvoir, et qui, si nous ne parvenons pas à nous élever au-dessus d'eux, nous deviennent même un obstacle sur le chemin de l'union avec Dieu (239, 26). L'homme spirituel reçoit Dieu dans chacun de ses aliments, tout aussi bien que dans le sacrement. Pour l'homme ordinaire le don du corps de Christ est une préparation à la sanctification ; l'homme spirituel est lui-même la préparation de ce qui doit le préparer, c'est-à-dire il opère lui-même le miracle de la présence de Dieu dans ses aliments, dont la jouissance l'élève ensuite vers Dieu ; il est le véritable prêtre (592, 26). On songe involontairement au sacerdoce universel de l'Évangile, et cependant, quelque grande qu'ait été pour son époque la pensée d'Eckhart, quel abîme entre sa conception

de la liberté spirituelle de l'homme, et celle que proclamèrent les Réformateurs !

Eckhart fait absolument le même cas de tous les autres actes du culte. La prédication devient inutile à l'homme spirituel (221, 26) ; il possède en lui plus de vérité divine que tous les docteurs du monde n'en pourront jamais lui apprendre. Les prières en commun n'ont été instituées que pour ramener en elles-mêmes les âmes distraites par les choses de ce monde (240, 18) : l'homme spirituel est affranchi de toutes les cérémonies extérieures. La prière individuelle, elle aussi doit cesser. Aussi longtemps, il est vrai, que l'union de notre âme et de Dieu n'est pas faite, et que par conséquent le principe de notre avancement moral, rechercher Dieu par-dessus toutes choses pour lui-même, conserve sa valeur, la prière est permise, mais sous une seule et unique forme : demander à Dieu qu'il se donne à nous. Le prier de nous donner un bien matériel quelconque, ce serait remplacer Dieu par une idole (33, 4). Mais quand l'union est faite, ce rapport de Dieu et de nous doit cesser. Nous devons arriver à ne plus pouvoir prier Dieu (452, 22). L'âme qui repose sur le néant ne prie plus : vivre de la vie de Dieu, voilà sa prière (490, 28). Quand l'homme est déifié, alors commence la véritable adoration (240, 15), celle qui a lieu en tous temps et en tous lieux, suivant la parole de Jésus (240, 3). Quand je ne prie pas, je prie le plus (32, 38).

Le culte en général n'a plus d'utilité pour l'âme parfaite. «S'il vous est plus facile de vous élever à Dieu quand vous êtes à l'église que quand vous vous trouvez aux champs ou dans les rues d'une ville, cela est mal» (221, 40).

Enfin les Écritures-Saintes sont considérées par Eckhart aussi bien que par l'Église comme la source inspirée de sa doctrine, Il en appelle très-souvent à leur autorité, surtout à propos des points de sa spéculation qui devaient le plus choquer ses auditeurs (99, 8). Il trouve dans la Bible la confirmation complète de son système spéculatif à l'aide de la méthode de l'interprétation allégorique. «Tout ce que nous comprenons dans la Bible renferme un sens caché

(332, 3). L'enveloppe extérieure doit voler en éclats, pour que le noyau de la pensée divine paraisse au jour» (333, 25). Les docteurs, malgré toutes leurs subtilités ne parviennent pas à l'intelligence des Écritures : les âmes humbles et détachées du monde y lisent sans peine (331, 20). La Bible se joue des sages : elle n'a pas de secrets pour les enfants (331, 33). Cette méthode inspire souvent à Eckhart les interprétations les plus singulières. Au fond, elle n'est que la prédominance de la spéculation subjective sur les vérités positives de la foi chrétienne, la supériorité de l'inspiration subjective sur l'inspiration objective. En effet, les vérités qu'il annonce, Eckhart les possède, de son propre aveu, d'une révélation immédiate de Dieu (284, 30), et il se permet, au nom de cette révélation intérieure, de critiquer et de condamner parfois la révélation extérieure : «Le Dieu de la Bible est plus différent du vrai Dieu qu'il ne lui est semblable» (513, 40). «La Bible donne à Dieu une foule de noms ; mais *moi* je vous dis : un Dieu que l'on peut penser et auquel on peut donner un nom n'est pas le vrai Dieu» (92, 23).

Eckhart a pu consoler de nombreuses âmes altérées de vérité divine dans ces temps de calamités ; il a pu les délivrer, par le mysticisme, du joug extérieur des pratiques ecclésiastiques qui ne les satisfaisaient point ; mais, parce qu'il a rejeté absolument toute autorité objective, il n'a pu remplacer le catholicisme par un principe positif meilleur que lui, il n'a pas été Réformateur. Et quelque puissant qu'ait été le mouvement religieux qui naquit de lui, Eckhart n'a pas exercé d'influence sur la constitution sociale de son époque : le caractère de sa piété n'a point dépassé le caractère général de la piété au moyen âge.

## IX.

Tel est le système de maître Eckhart. On peut le caractériser dans son ensemble en l'appelant le monisme de l'idée de l'être.

Il occupe une place déterminée dans l'histoire du développement philosophique de la race allemande, en ce qu'il contient, fondues encore dans une unité primordiale, les deux formes principales du panthéisme qui plus tard se sépareront l'une de l'autre dans la pensée de Spinoza et de Hegel. L'être inconscient produit l'être conscient par le moyen du devenir : cette évolution éternelle de l'être divin vers la personnalité, a fait dire à Hegel qu'il reconnaissait dans Eckhart un de ses plus grands précurseurs. Mais le fait que la personnalité de Dieu ne se réalise pour Eckhart que dans les formes de l'existence contingente, et qu'elle se trouve ainsi condamnée par une nécessité métaphysique à retomber éternellement dans l'être inconscient dont elle a tiré son origine, la réduit à n'être plus qu'un mode éternel de l'existence de l'être absolu, et Spinoza, s'il avait eu connaissance de maître Eckhart, aurait dit certainement avec tout autant de raison qu'il existe une parenté intime entre la pensée d'Eckhart et sa propre pensée.

Ce nom de monisme de l'idée de l'être nous indique aussi très-clairement la position de maître Eckhart vis-à-vis du problème fondamental agité dans les écoles du moyen âge. Eckhart reconnaissait avec Saint-Augustin et Thomas d'Aquin la réalité des idées éternelles. Il partage entièrement le réalisme aristotélicien qui depuis Thomas d'Aquin prévaut dans son ordre. Les idées éternelles sont l'essence des créatures, le monde invisible existe réellement au fond du monde visible. Mais quelle est la valeur de cette existence réelle des idées ? Elles ne sont en elles-mêmes que des formes éternellement naissantes et éternellement anéanties de l'intelligence divine. Elles ne sont qu'un vêtement qui obscurcit l'être absolu. En elles, pas plus que dans les

créatures visibles n'existe donc la vraie réalité. L'être absolu seul est réel ; tout le reste est relation, c'est-à-dire le contraire de la réalité. Si donc d'un côté Éckhart maintient la réalité des universaux vis-à-vis des créatures terrestres, il anéantit de l'autre cette réalité vis-à-vis de l'unité de l'être absolu ; et de là naît, si l'on veut, pour Eckhart un nominalisme d'un genre tout particulier, issu non du désir de trouver dans les choses de ce monde la seule réalité concrète, mais de la tendance réaliste elle-même poussée jusqu'en ses dernières conséquences.

L'erreur fondamentale de maître Eckhart, en matière philosophique, a été de séparer l'idée de l'infini de l'idée de la personnalité. Ces deux idées ont besoin l'une de l'autre pour exister réellement. L'être sans la personnalité, n'est qu'un simple produit de l'abstraction intellectuelle, une forme creuse à laquelle rien de ce qui existe ne répond. Notre entendement ne connaît d'autres réalités que les réalités concrètes, et c'est là précisément le caractère que l'on refuse absolument d'accorder à cette idée de l'infini, puisque l'on prétend que toute affirmation d'une existence concrète relativement à lui ne serait qu'une limitation qui anéantirait son caractère d'infini. De l'autre côté, la personnalité pour être conçue dans son plein épanouissement, ne peut se passer du caractère d'infini. Notre conscience du moi nous présente le tableau de ce qu'est une personnalité finie : la nécessité d'un excitant extérieur pour éveiller cette conscience de nous-mêmes, puis, quand elle est éveillée, l'impuissance absolue dans laquelle nous nous trouvons de dire ce qu'au fond nous sommes, et, vis-à-vis du monde extérieur, la faiblesse, souvent même l'incapacité totale de notre intelligence, à approfondir certains problèmes de la nature, la limite infranchissable qui se trouve tracée tout autour de notre vie spirituelle et que notre puissance d'analyse rencontre si vite dans quelque direction qu'elle rayonne, l'oubli rapide de ce que nous avons appris, etc., toutes ces ombres au tableau de notre conscience du moi constituent précisément la limitation originelle de notre pensée, le caractère

fini de notre personnalité. Pour avoir donc la véritable idée de la personnalité, ce n'est pas à notre image qu'il faut la construire, car nous sentons que nous ne sommes pas de vraies personnalités ; il faut enlever à cette idée tout ce que nous trouvons en nous de contingent et de relatif, et arriver ainsi à l'idée d'un être se pensant absolument d'éternité en éternité sans que l'origine de sa pensée ait été liée à l'existence d'un non-moi qui le limiterait : il faut arriver à l'idée d'un être infini.

Ces deux idées, une fois séparées, ne parviennent plus à se rejoindre. Si l'on identifie la notion de personnalité avec la notion du fini, il n'est pas de transition possible entre l'infini et elle, car il n'en existe pas entre l'infini et le fini. Comment l'infini sortirait-il de lui-même, et pourquoi tomberait-il dans un mode d'existence absolument inférieur à lui ? d'où lui vient cette virtualité de la connaissance de soi, puisqu'une des qualités fondamentales de l'infini est de se suffire à lui-même ? L'être infini, tel qu'Eckhart en établit la notion, est un cercle infranchissable d'où rien ne se peut déduire. En plaçant au fond de l'être infini la tendance à devenir une personne consciente, Eckhart a involontairement reconnu que ce n'est que sous cette dernière forme que l'infini existe dans sa pleine réalité. Nous pourrions en dire autant de la philosophie de Hegel : le panthéisme, arrivé au terme de son laborieux développement, s'est anéanti lui-même en proclamant la nécessité de la personnalité de Dieu.

L'être infini se complète donc en devenant personnel, sans quoi il ne tendrait pas vers la personnalité. Or, il se trouve que lorsqu'il est devenu personnel, bien loin d'avoir atteint la vraie forme de son existence, il n'a fait en réalité qu'une chute profonde. C'est là une contradiction au-dessus de laquelle maître Eckhart ne s'est pas élevé.

Enfin, si même nous admettons comme possible une transition entre l'infini et le fini, l'immanence de l'infini dans le fini ne se peut concevoir. Le langage peut exprimer une pareille idée comme l'imagination peut créer des êtres chimé-

riques absolument dépourvus des conditions nécessaires à l'existence ; l'intelligence se refuse à la penser. D'ailleurs la nécessité où nous sommes d'accorder à l'être infini, tombé dans les formes du fini, une tendance à en sortir de nouveau, puisqu'elles sont trop étroites pour le contenir, prouve précisément que l'idée d'une pareille union est en opposition formelle avec les lois de notre entendement.

Malgré ces erreurs, le système spéculatif de maître Eckhart n'en restera pas moins un des efforts les plus grandioses tentés pour résoudre le problème métaphysique des rapports de l'être infini de Dieu, dont la réalité est un postulat de notre raison, et les existences contingentes que révèle le monde. Ce problème, la philosophie ne l'a pas encore résolu, et elle ne le résoudra jamais qu'en assimilant de plus en plus sa notion de Dieu à celle qui est fournie par la révélation divine, celle d'une personnalité infinie, à la fois absolument distincte du monde et hors de laquelle rien n'existe de ce qui est. Réunir en une seule conception la transcendance et l'immanence de Dieu qu'elle a jusqu'à présent séparées l'une de l'autre, pour donner naissance soit au déisme, soit au panthéisme, tel est le but que doit désormais poursuivre la philosophie, et quand il sera atteint, le christianisme ne sera plus seulement la véritable base de la vie morale et religieuse, il sera encore devenu, ce qu'il est en réalité, la suprême expression de la vérité philosophique.

Il nous reste encore, avant de terminer cette étude, à caractériser en quelques mots la tendance religieuse de maître Eckhart.

L'esprit philosophique et religieux de la race indo-germanique est essentiellement panthéiste. Quand cet esprit ne se traduit pas au-dehors par les formes sereines d'une vie qui se développe librement au milieu d'une nature harmonieuse, il produit, dès que l'idée de Dieu a passé, par la voie de l'abstraction, de la sphère du monde sensible dans le domaine pur de l'esprit, la soumission absolue de l'existence individuelle à l'idée la plus haute qu'il soit possible d'obtenir par ce procédé, l'idée de l'être. De là ces manifestations

religieuses absolument identiques, dans les différents pays où cette activité spéculative s'est éveillée dans le cours des siècles. Eckhart est un des plus grands représentants de cette tendance religieuse de la race indo-germanique.

La religion, nous l'avons vu au commencement, est essentiellement basée sur l'idée d'un rapport, c'est-à-dire d'une réciprocité d'action, entre l'homme et Dieu. Mais il peut arriver que l'homme soit pénétré d'un sentiment religieux si intense, d'un amour de Dieu si absolu, qu'il se refuse à recevoir quelque chose de Dieu, et qu'il n'aspire qu'à se donner à lui sans réserve et sans retour. Il se créera alors tout naturellement par la pensée un Dieu capable de le satisfaire, un Dieu sans entrailles et sans vie, qui consume l'existence humaine sans rien donner en échange. Telle est la tendance religieuse de maître Eckhart, ou plutôt sa tendance mystique, car ce n'est plus là une tendance essentiellement religieuse. L'esprit philosophique et le sentiment religieux sous sa forme mystique, aussi absolus l'un que l'autre chez Eckhart, s'unissent dans cette idée de l'être à laquelle il veut sacrifier son existence personnelle, et qui devient dès lors nécessairement pour lui la seule réalité, puisqu'à en juger par lui-même toutes les autres réalités doivent trouver en elle leur fin. Voilà Eckhart sur la trace de son système spéculatif entier.

Quelle que soit la sévère grandeur d'une pareille vie religieuse, qui n'aspire qu'à se donner, elle n'en est pas moins une déviation du vrai sentiment religieux tel qu'il est naturel à l'homme et qui n'est pas seulement dépendance de l'absolu, mais aussi et surtout conciliation de l'absolu. Que ce soit la substance absolue d'après Spinoza, ou l'être personnel infini d'après Hegel, ou l'idée abstraite de l'être d'après Eckhart, dans laquelle ma vie doive s'abîmer, un pareil anéantissement de mon être individuel dans la totalité, monstrueuse personnification de l'égoïsme de l'homme tombé, ne peut et ne doit éveiller d'autre sentiment en moi que celui d'une horreur infinie. Le panthéisme en écrasant le sentiment moral de notre personnalité se déclare du même coup l'ennemi irréconciliable du vrai sentiment religieux.



Et comme si Eckhart avait senti parfois lui-même le vide immense de cette idée abstraite de l'être vers lequel l'entraîne son enthousiasme religieux, nous trouvons çà et là chez lui des traces d'un sentiment religieux plus pur et plus vrai, dans ces nombreux passages où sa pensée ne dépasse pas la limite de l'enseignement ecclésiastique, et surtout dans quelques prières que nous avons de lui, et qui diffèrent si fort du ton général de son discours religieux. Que l'on parcoure d'abord son invocation extatique à l'abîme sans fond (516, 32), et qu'on lise ensuite la prière qu'il adresse au Dieu personnel (413, 40), d'une âme pénétrée d'une humilité vraiment chrétienne et du sentiment profond de ses péchés : « Seigneur tout-puissant et plein de compassion, aie pitié de moi pécheur et aide-moi à vaincre les convoitises dangereuses, afin que j'évite dans mes pensées et dans mes actions ce que tu as défendu de faire, et donne-moi d'obéir à tes commandements. Fortifie-moi afin que je puisse croire, espérer et aimer, et vivre comme tu le désires (415, 20). Seigneur, donne-moi de ne pas me confier en mes propres forces et en mon propre mérite ; je veux accepter avec joie tout ce que tu m'enverras dans ta bonté » ... (415, 35). De pareils passages renferment toute une révélation. Sans doute la spéculation métaphysique ne tarde pas à l'emporter de nouveau sur ce courant vraiment pur de la pensée religieuse ; mais, quelque rares que soient ces passages, il nous sera cependant permis de dire ici, en terminant, qu'Eckhart a eu des moments où il s'est affranchi du cercle habituel de ses conceptions métaphysiques, et où, seul en présence de sa conscience accablée par le péché, il a fait, deux siècles avant Luther, l'expérience intime de la puissance consolatrice et régénératrice de l'Évangile.

---

## I.

*Dis ist das buch von den drien durchbrüchen und von eime wol gelereten richen pfaffen der alle naturliche lipliche luste versühte und doch noch sinre mutwilligen meinuge in allen creaturen keinen vollekomenen lust noch genügede nie vinden kunde untze noch sinen funf und zwentzig ioren das er mit erneste sich wart zu gotte kerende un ein begnodeter erlich-teter andehtiger priester wart · do vand er alrest rehte genügede und gantze vollekomenen fride und froide in dem heiligen geiste dar us er meister Eckeharten den grossen lerer stroffete und grösliche gebesserte alse dis buch seit · das Ru-leman Merswin unser lieber stifter mit sin selbes hant den brüderen zu einer gebesserlichen lere in wahs schreip und hie ane vohet und alsus sprichet.*

... Es beschah ouch bi meister Eckehartes ziten das ein grosser pfaffe von der geschrift und ouch von lebende zu meister Eckeharte sprach · lieber meister und vatter wollent ir es nut für übel haben so wolte ich gerne usser göttelicher minnen ettwas mit uch reden. Do sprach er gar gutliche · lieber herre, ir mögent fröliche reden was ir wollent · do hup der pfaffe ane und sprach · so sollent ir wissen das ich uwere bredigen vil gehöret habe · und ich habe sū ouch gerne und ungerne gehöret. Do sprach meister Eckehart · lieber herre do begere ich das ir mich durch got die rede bescheiden · wanne gerne und ungerne die zwei sint gar widerwertig einander. Do sprach der gute pfaffe · das wil ich uch sagen das ich do gerne von uch hörte das worent die grossen behenden wort die ich ouch von der gnoden gottes wol verstonde was · so ich aber in dem selben gedohte an das wort das da sprichet · man sol die margariten nut under die swin werfen · so wurden mir uwere bredigen vdrü-tzig · und gedohte denne dise hohen behenden wort der solte men das meiste teil in grossen schulen us rihten · und nut entzürnent es wanne es het mich ettwas frömede an·uch das ir es dem gemeinen groben volke öffentliche an den bredigen sagent · das duncket mich nut nutze · wanne ir möhtet wol ein besseres und gotte ein lieberes tun · do unser eben mensche lere und besserunge von möhtent nemen. Wanne es ist eime ane vohende menschen nüt nutze · wanne er uwere grossen hohen behenden wort nut verstot. So sint su eime zunemenden menschen ouch nut gar nutze · wanne in eine furbas gonde lere nutzer were. So sint sū den hohen gros-sen vollekomenen schowenden menschen ouch nut gar nutze · wanne in lit nut gar vil belanges dar ane · wanne so vil selbe sū es hörent sagen · die wile mögent sū es vil lihte gerne hören · aber so sū dar von koment und sich zu in selber inkerende werdent, und

sich in grosser demutiger gelassenheit dem aller obersten in seinen willen gebent und in rechter demutikeit also tieffe under sich versinkent und ertrinkent under allen dem das got ie heschef · also das sū nut enwissent obe sie in der zit sint oder one die zit. Der schulemeister der oberste brediger der su hie zu schulen fūhret · in der schulen und in der bredigen do wurt der mensche in eime ougenblicke me gewiset und geleret denn ir und alle die meistere die in ussewendigen schulen in hundert ioren iemer geleren kundent. Har umbe lieber meister Eckehart so ist uwer bredigen und uwer leren disen drier handen menschen ane vohenden, zunemenenden und vollekomenen menschen nut gantzliche uf das wegeste und uf das nutzeste geseit oder gebrediget. Aber wie unwirdig ich sin bin und solte ich uch rote · so wolte ich uch wol usser gottelicher minnen und mit der helffe gottes rotende sin : Also das ir nū ane vingent und der lere unsers herren ihesu cristi nochvolgetent also das er selber lerete die wile er in dirre zit wandelte · do was sine lere in den sinagogen und in tempeln alles dar uf gerichtet das der mensche sine untugentlichen sūntlichen werg abe liesse · und tugentliche werg in allen guten dingen lerete üben · und solte die untugende leren us trihen und von ime stossen · untze das tugende usser untugenden werdent. Und dise selbe lere tete nu also not also sū ie getet · unde das men die gemeinde cristener menschen sere faste stroffete umb ir untugenthafft sūntlich leben · und in bredigete und sū wisete wie das sie kumen möhtent in ein geordent tugentlich cristen leben. Nu dar lieber meister Eckehart ir sagent offenliche an uweren bredigen von gar grossen vernunftigen überschwenckigen dingen · das gar wenig iemand verstot oder nutze ist · und ouch gar wenig frühte bringet. Nu dar, meister Eckehart ir sint ein gros pfaffe, ein meister der geschrift · do ir zu dem ersten zu schule wurdent gesetzet, do mustent ir an dem · a · ane vohen · der uch do ein gros büch hette für gehebet · und uch hette dar ane geheissen lesen · das were gar unverfenglich gesin · ir mustent selber an dem · a · ane vohen und ie fürbas un ie fürbas leren · und mustent der zit erbeiten · untze das ir nū ein meister der heiligen geschrift worden sint. Har umb so ist gar nutze das men ane vohenden menschen und zu nemenden menschen lere und bewise wie das sū ane sollent vohen die untugende zu lossende und die tugende lerent begriffen. Wanne danne der mensche die tugende mit der helffe gottes alle lerete begriffen · so wurde er dann ouch wol meister über alle untugende · und wurde ouch danne von dem heiligen geiste von innan geleret das er uf die ussewendige lere nut gar vil me gebe · doch so haltet er sich noch ordenunge der heiligen Kyrchen.

Nū noch dirre rede do sprach dirre gute pfaffe · lieber meister Eckehart habe ich uch zu vil geret und es zu lang gemaht · das vergent mir. Wanne es ist nū zit das ich heim gange.

Do umb ving meister Eckehart disen guten pffaffen und gap ime das belze und sprach · lieber herr ir sullent wissen das ich in vil ioren nie keine rede so gerne gehorte also diese rede die ich nu zu molo von uch gehöret habe · gott der musse uwer ewiger lon sin · und ich bitte uch usser aller göttelicher minnen und usser aller cristenlicher brüderlichen truwen · und ich mane uch gottes also hohe ich uch gemanen mag das ir mir wellent offenboren und sagen von uwerme lebende also es uch gott gebende ist. Wanne ich verstande wol von der gnoden gottes das ir usser eime lebenden grunde redende sint. Do sprach der gute begnodete erlühete pffaffe · ir habent mich also gar hohe gemanet . also das ich nüt gelossen mag ich mus uch sagen wie das ich armer sunder untze har gelebet habe. Aber also das ir mir gelobent die wile das ich lebe das ir niemer menschen von mir sagent. Also gelobete meister Eckehart zu swigende. Also ving dirre gute pffaffe ane und seite sines lebendes von iugent uf gar vil und sprach · ir sollent wissende sin do ich ein iunger knabe uffe mine nun ior alt was . do was ich ein einig sun und was min vatter gar riche · und er fürte mich alles mit imme zu weltlichen sachen also das ich sollte leren der welte leben. Nu was ich von kint uf gar gelimpfig und gar alzu mole riche von sinnen. Wanne was ich vor mir sach es were was es wolte das viel mir also gar eigenliche in das · das mich duhte ich sollte sin iemer ouch ettewas kunnen. Und ich bat minen vatter das er mich liesse zu schulen gon · und es war ime ettewas wider. Doch lag ich ime also lange obe das er es tet · und er gewan mir einen erberen schulemeister in das hus · das er mich zu schulen sollte führen · und do was ich zehen ior alt worden. Und do ich drü ior gelerete und dritzehen ior alt was worden do hette ich also vil geleret das ich me verstunt und kunde danne min schulemeister. Also ging ich volles zu schulen untze das ich ahtzehen ior alt worden was das sich min in aller schule nieman me wolte an nemen der mir vor lesen wolte also lietete mir die lere gar vaste. Also beschah es das min vatter mit groseme erneste an mich kam ünd mich bat er hette rede umb eine gar schöne iungfrowe das ich die nemen sollte · also das wir erben gewinnet unsers grossen gutes. Do sprach ich · vatter zürne sin nut wanne ich verbinde mich mit hinder kein wip zü nemende, ich habe danne alles das e zu schulen geleret das ich kan oder mag geleren. Do min vatter sach das ich nut anders wolte, do gap er mir gutes rehte genug und schickete mich gar erlich mit guter geselleschaft usser lande zu schulen · und do ich wol vier ior zu schulen was gesin do ging mir die lere gar wol zu handen · also das ich also vil kunde also ettelicher der vil iore zu schulon was gelegen, das men meinde er sollte in demselben iore meister der heiligen geschrift werden. Also beschah es in dem funften iore das min vatter siech wart · und er schickete gar mit grossem erneste noch mir · das ich gar swinde kumen sollte

wanne er were gar usser mossen krang · und das seitent mir die botte ouch mit dem munde · und ich fur gar geswinde mit den botten hem. Und do ich hem kam do was min vatter tot · und mir wart das grosse gut alsessant alleine. Do gedohte ich in mir selben · was wilt du tun · nu hest du gutes rehte genug so kanst du der heiligen geschrift ouch vil · nu solt du rehte leben noch allem dem muthwillen das din herze begeren mag · und ving es ouch ane und tet es noch allen den lüsten die die nature gedencken oder begeren kunde. Aber in allen disen grossen mutwilligen lustlichen und natürlichen dingen wie vil ich der geübete do vant ich alles kein begnügen inne · und ich wart zu manigen ziten in mir selber sprechende · und soltest du alles din gut vertun du erwindest niemer du kumest danne do zu das din liplich hertze fröliche in der worheite sprechen möge · ich habe gantzen frölichen friden und fröde mines herzen funden, und das sol ouch nut sin eine stunde noch einen dag · es sol zu dem minnesten ahte tage noheinander sin. Und disen wollust den suchte ich mit hertzen und mit libe und mit gute in allen lusten die ich erdencken kunde · und in diseme lebende was ich also lange untze das ich fünf und zwentzig ior alt wart · und in dem sehse und zwentzigsten iore · do gedohte ich in mir selber · du hast alle die löffe versucht die der naturen wollust bringen soltent · und hast dar umbe libe und gute we geton in groseme überschwenkigeme überflussigeme mutwillen und luste der naturen · und kundest doch alles nut vinden vollekomenen friden also du gerne gehebet hettest, und do din hertze ein begnügen inne vinden kunde. Do noch viel mir in die sinne und wart gedenckende du kanst doch der geschrift rehte genug · dar inne solt du dich üben · und solt besehen obe du ut in aller der geschrift vinden künnest · do inne du gelehret möhtest werden · also das du ein wollustiges begnügen in aller diner naturen vinden kundest. Dem gedanke was ich ouch genug · und sas über die geschrift · und das aller erste büch das ich uftet do vant ich sanctum Augustinum inne · und do ich den gelas do gedohte ich · der was ouch gar ein riche sinnelicher wiser man, me denne du · und hatte damit cristenen gelouben und kam doch von bette wegen sinre muter dar zu das er ein begnügen in cristenem gelouben vant · also er von ime selber schribet. Do wart ich gar sere in mir selber geslagen und wart gedenckende · nu bin ich in cristenem gelouben geborn und habe ouch vil wisheit in der geschrift und ouch one die geschrift · und bin doch cristenlicher ordennuge abe gegangen. Wanne ich habe gelebet wider alle die gebot noch cristenlicher ordennuge, noch allem mutwillen. Und zu stunt do sancte Augustinus zu cristenem gelouben kam do wart er begnodet also das er ein begnügen in ime vant · also das ime fride unde froide in dem heiligen geiste wart. Nu bin ich und heisse cristen · aber ich habe noch mutwillen wider alle cristenliche ordennuge gelebet · und habe ouch nieman in der

zit der fur mich bittet · und habe ouch nieman in der ewikeit deme ich ut dienestes gewn habe, denn alleine unserre lieben frowen der habe ich von kint uf einen kleinen dienst gewn · und das selbe was also kleine do wider also nut. Und die wil ich nu an rüffen und wil sü ermanen irre grundlose erbermede das sü mir zu helffe kume · und mir helffe das ich in mime natürlichen hertzen gantzen friden vinde · dem ich ouch lange zit noch gegangen bin und mir noch nie werden kunde · do ich ein gantz begnügen inne haben mühte. Nu do ich dis ane gefing und unser liebe frowe einre also gar töslichen bette bat dar zu in mime süntlichen lebende und dise bete wol uffe vier wochen gewerete · do wart mir eines nahtes trumende wie das ich eine also gar schöne frowe sehe das ich die schönen glentze die von ir gingent in minen ougen kume erliden mühte. Aber sü wolte nut zu mir reden und kerte sich alles umb von mir. Und dirre trom der getromde mir vier naht nocheinander, rehte als in einer wise · und in der funften naht do kam ich in ein verwegem gemute und wächete die ganze naht · und wartete ob ich wachende ut gesehen mühte · aber es half nut do mir nut trömde do sach ich out nut. An der sehsten naht do trömde mir aber wie das ich die schöne frowe sehe · und wie das sü sich aber von mir kerete und wante · und mir was wie das ich in dem sloffe zu ir sprechende were · ach hertze liebe schöne frowe kere dich umb zu mir und sieh mich ane so wil ich gerne tun alles das du wilt. Do was mir wie die schöne herliche frowe sprechende were · du solt wissende sin das ich mich nut wol zu dir vollekomenliche gekeren mag noch dich gutliche ane gesehen mag es si denne das du dich e umb kerest und eine fruntschaft mit mime lieben kinde machest · wanne du das getust so maht du danne wol friden und fröde in dem heiligen geiste findende werden · und e mag es nut sin. — Nu do ich erwachete do ving ich do zu stunt ane und kerte mich alzu mole von der welte · und wart mir ouch do ein grosser ruwe umb alle mine sünde und um alle mine verlorne versumete zit · und bihtete do gantze bihte und empfang busse dar umb und nam do unsern herrn in dem heiligen sacramente den ich vor nie me empfangen hette · und was do in dieseme ruwigen kere wol uffe funfzehn wochen · do wart es ouch winachten. Und es beschah in der selben winacht naht in dem ersten sloffe · do ich noch do nut rehte slief noch rehte wachete · do was mir wie das ich aber dise schöne frowe sehe vil und verre schöner wanne ich sü vormoles gesehen hette · und sie hette gar ein alzu mole schönes kint in irme arme · und kerte sich die frowe und das kint beide gar gütliche gegen mir · und sohent mich also fröliche und also fruntliche ane · also das ich in dem trome also gar fro wart das ich erwachete. Und do ich zu mir selber kam do vant ich mich selber also gar foul friden und fröden · das über alle mine sinnliche vernunft was. Und do ich das befant do gah ich zu stunt einen frölichen urlap

aller der welte und allen dem wolluste den alle die welt gegeben mag und gelobete ouch zu stunt unserre lieben frowen und irem kinde das ich priester wolte werden. Nu was mir aber do noch eines nahtes in dem trom wie das eine stime zu mir sprechende were · du solt hern Cunrat zu dir nemen der sol dich nu erst in die gewore schule furen und sol dich lernen · und dem solt ouch du nu an gottes stat in allen sachen volgen und gehorsam sin · und zu eime wortzeichen das du dis deste bas geloubest · so sol her Cunrat uf den mitten tag hem zu dir in din hus kumen und sol zu dir sprechen · lieber herre was wellent ir · wanne es hat mich ettewas frömede das ir noch mir gesandt hant · das solt du nut verantworten und solt zu stunt uf dine knü fallen · und solt sprechen · lieber herre ich gibe üch hüte uf, an gottes stat, beide sele und lip und alles das ich han das ir do mitte tunt was uch got zu tunde git · do inne sol ich uch gehorsame sin. Nu dis wortzeichen das beschach. Wanne der priester kam ebene uf den mitten tag zu mir in min hus also gap ich mich ime ouch zu stunt an gottes statt gehorsam zu sinde. Und ich bihtete ime ganze bihte · also besatte er mir zu busse das ich solte buwen eine schöne nuwe cappelle unde drige altere dar in · und solte su heissen wihen in unserre frowen ere · und solte drige gute pfründen zu den drigen alteren machen das wol notdurft do were · und dis beschach ouch · und ich ward do ouch priester, und besang der alteren einen · und her Cunrat der kam zu mir dem wart ouch der pfründen eine · und wir fundent noch einen lieben luterer priester dem gobent wir durch unserre lieben frowen willen die dirte pfründe. Also worent wir drige alle zit bigenander und hettent von den drien pfründen zu unsere notdurft rehte genug · wir und unser gesinde und was ich überiges gutes me hette das gap ich alles durch unserre lieben frowen willen enweg, doch usser gehorsame und noch willen und geheisse hern Cunrates. Also sprochent wir drie tages unser messe in der cappellen · also das wir keine lipliche naturliche sorge bedorftent haben. Und also habe ich min leben mit disen zweyen heiligen priestern vertriben · untze an dise zit das ich nu wol uff funzig ior alt worden bin. — Meister Eckehart lieber vatter es mag uch vil lihte verdriessen das ich es ettewas mag zu lang gemaht haben und der worte zu vil.

Do sprach meister Eckehart · ir sollent wissen das es mich nut verdrossen het und het mich ouch nut zu lang geduht · und ich bitte uch, lieber herre das ir den tot unsers lieben herren ihesu cristi eret unt mir fürbas sagent von uwer driger leben und was uwre driger übunge vil iore ist gesin.

Do sprach der gute pfaffe · lieber herre meister Eckehart ir sollent wissen und solte ich unser trier leben von iegelicHEME mit sunderheite sagen oder schriben so hette ich von iegelicHEME wol ein gantz buch fol zu schribende. Ich sage uch wol ettewas das wir alle dinge von der gnoden gottes durch gros liden und durch vil

manigfaltige swere bekorunge gegangen sint · und darzu ouch gros liden in manigerhande wege unserme eiginen libe ane toten. Nu sint wir alle drige also krang in der naturen worden also das wir unser eigen fleisch ussewendig nut me getörrent üben · und hant ouch indewendig keine übung me von allen bekorungen danne die eine bekorunge die do heisset die unreine bekorunge · unküschheit und wir versehent uns das sü uns bi unse~~r~~me lebende nut abefalle untze in unseren tot · und sü strengliche liden müssent. Und ist es gottes wille so wellent wir es ouch gerne also haben · in der nemunge das wir mit mussig one alles liden stont. Und herre Cunrat deme ich gehorsame habe geton der ist also gar senftmutig und ingenumen das er zu vil ziten verzogen wurt also das er von dirre zit nut anweis. Und er het mit gar vil uberswenckender minnen sich alzumole in got versencken · also das er anders wenig weis wanne von göttelicher minnen · und ich geloube das er also foul göttelicher minnen si das mich dunket das er der lieben sancta Marien Magdalenen leben vaste noch folgende si. So ist der ander bruder der do heisset her Michel der ist ouch gar alzu mole ein susser mensche · aber er ist ettewas sorgfeltig das mich duncket wie er der lieben sancte Marthen leben ettewas noch trette. Aber von mime lebende do kan ich uch nu zu mole nut wol von gesagen · wanne das eine das mich ettewas wundert das got so grosse wunder durch mich armen sunder gewürcket het. Ich spriche das wol das es mich gut duncket und ich getar es wol geroten · das men die hohe die grosse himelsch künigin gar sere mine un liep habe · wanne ich weis anders nut danne das ich armer sunder ir gesosen habe · also das ich zu diseme lebende kumen bin. Har umb so habe ich ir gar ein schönes lop gemaht. Füget es got so wil ich es uch bringen so ich nu zu uch kume und wil es uch lossen lesen. Meister Eckehart, lieber vatter, ir wissent wol alles das ich uch geseit habe das die wort alle in bihte verswigen süllent bliben.

Do sprach meister Eckehart · lieber herre ich bitte uch das ir mir erlaubent dise ding abe zu schriben also das men es nut von uch befinden mag · wanne wissent ich weis personen den es gar nutze wurt sinde.

Also scheid dirre gute pfaffe von meister Eckeharte.



## II.

*Catalogus Provincialium provinciæ olim Teutoniæ, modo Saxoniæ, desumptus ex M. S. Codice papyraceo in fol. in bibliotheca monialium ad S. Cathar. Augustæ adservato, quem circa an 1483 confecit monialis quædam, et vulgo adpellatus: « Dar Amt Buch. »*

Ach so (also, l.) wil ich hie beschreiben die namen unser lieben vetter der provincialen, die da von angenge bisz auf die zeitte tuzscher provinze gewesen sind, und hab willen dz ich allein ir name und nit ir leben hie wole schreiben und das von kurtze wegen, wan ich ouch nit willen het die cronica der meistern als lang und grosse zu machen.

A. d. 1233 do ward provincial in diser provintze br. Bertholdus Dracho, und wz by siben jaren an dem ampt.

A. d. 1240 br. Hitto, und was by neun jaren an dem ampt.

A. d. 1249 br. Edmundus und was by zweyen jaren an dem ampt.

A. d. 1251 br. Hermannus von Haudelberg gar ein heilliger man durch den grosze wunder wûrken was. Er was by 3 jaren an dem ampt.

A. d. 1254 br. Albertus magnus, der grosze meister, er was darnach byschoff zu Regenspurc. Er was by 3 jaren an dem ampt.

A. d. 1258 br. Alexander und was by 2 jaren an dem ampt.

A. d. 1260 br. Hermannus von Handelberg zu dem andern male, und was by 5 iaren an dem ampt.

A. d. 1265 br. Gwoswinus, und was by eime jar an dem ampt.

A. d. 1266 br. Edmundus, zu dem andern mal, und was by 3 jaren an dem ampt.

A. d. 1269 br. Wolframus und was by 3 jaren an dem ampt.

A. d. 1273 br. Ulrich von Strasburg, ein man grozer tugenden und hoher kunst und was by 5 jaren an dem ampt.

A. d. 1277 br. Cuonradus von Esslingen ein gerechter man und was by 4 jaren an dem ampt.

A. d. 1281 br. H. Egelin und was by 5 jaren an dem ampt.

A. d. 1286 br. Hermannus von Mirda. Diser was gar ser fast geflissen an dem ampt und erwarb vil freyheiten von einem legaten fur die provinze. Er sant auch vier swestern von dem swestercloster Ottenbach in das angefangen swestercloster Brunnader dz man nant sant Michels-Insel, das sy solten lesen die selben swestern des ordens gewonheiten. Er war by vier jaren an dem ampt.

A. d. 1290 br. Cuonradus von Esslingen zu dem andern mal und was by 3 jaren an dem ampt.

A. d. 1293 br. Theodricus meister gotlicher kunst, und was by 3 jaren an dem ampt.

A. d. 1296 br. Cunradus von Trebense der do was do zu mal prior zu Mentze, und was by 4 jaren an dem ampt.

A. d. 1300 br. Hugo von Zurich gar ein seliger andechtiger man und was by 3 jaren an dem ampt und starb daran.

A. d. 1303 br. Antonius und was by 2 jaren an dem ampt.

A. d. 1305 br. Egno von Stoffen, edel von geslecht und von tugenden und was bey 3 jaren an dem ampt.

A. d. 1308 br. Iohannes von Liechtenberg, ein hoher meister gotlicher kunst, und do er ein jar was gewesen an dem ampt, do ward er byschoff zu Regenspurg do vor mals der grosz Albertus byschoff gewesen was.

A. d. 1310 do ward erwelt in einen provincial der andechtig vater meister Eckard, aber er ward nit bestetiget und dar umb must man des selben jars ein welung tun und die geschach zu Zürich in dem convente, und ward erwelt br. Heinrich von Gruningen, und was by 5 jaren an dem ampt.

A. d. 1315 br. Egno von Stoffen zu dem andern mal, und was nit ein jar an dem ampt, und starb und ward begraben in der bruderconvente zu Zürich in den kor für den fronaltar.

A. d. 1316 br. Jacobus von Welsperg und was by 5 jaren an dem ampt.

A. d. 1323 br. Heinrich von Gruningen zu dem andern mal, und was bey 3 jaren an dem ampt.

A. d. 1326 br. Heinrich von Cingo und was bei 5 jaren an dem ampt. Bey dis provincials zeiten do wolt man den orden etwas bass reformieren und der 15. meister des ordens Barnabas was sich fast damit bekütern, aber der provincial und etliche brüder me der provinz warent nit dar zu geneiget und dar umb ward die sach so gross das es fur den bapst Johannes den XXII. dis namen kam, und der selb bapst gab der provintze von teutschenland zu einem vicarien genannt br. Bernhardus Tarrerii und was von der provintze Tholosana.

A. d. 1331 do ward erwelt der selbe br. Bernhardus Tarrerii zu provincial der von dem bapst der provintze gegeben was zu einem vicarien und was bey 3 jaren an dem ampt.

A. d. 1334 br. Jacobus von Welsperg von Wienne zu dem andern mal und was by 6 jaren an dem ampt.

A. d. 1340 br. Johannes de duobus montibus und was by 14 jaren an dem ampt.

A. d. 1354 br. Bartholomäus von Bölsenheim meister gotlicher kunst und ein seliger man. Der andechtig vater br. Heinrich Seuse und diser edler provincial warent ein ander gar lieb und geheim, und etlicher siner bücher gab vater Heinrich dem provincial zu übersehen und zu überhören und zu bewaren, by sunder teutsche bücher die er gemachet hat. Aber die lateinischen bücher die er machet, gab er dem XVI. Meister des ordens Hugo, und sy he-

werten tugentlichen die selben bücher und meinten das es were ein kerne der geschriff und tugenreiches guttes lebens. Diser provincial was an dem ampt by 6 jaren und starb.

A. d. 1362 br. Gerhardus de Huntinis, meister gotlicher kunst und was by 6 jaren an dem ampt.

A. d. 1368 br. Johannes cūsin ein grosser und geleertter meister gotlicher geschriff und was bey 4 jaren an dem ampt.

A. d. 1372 br. Ulrich Wintener von Regensburg und was by 12 jaren an dem ampt.

A. d. 1384 br. Peter Engelin von Augspurg meister gotlicher kunst und was by 6 jaren an dem ampt.

A. d. 1390 br. Ulrich Theobaldi von dem convente zu Basel, meister gotlicher kunst und ein andehlig man, und was bey 8 jaren an dem ampt.

A. d. 1398 br. Petrus Florin und starb desselben jars.

A. d. 1399 br. Petrus Engerlin zu dem andern mal und was by 3 jaren an dem ampt.

A. d. 1402 br. Adam von Cölne meister gotlicher kunst und was by 6 jaren an dem ampt.

A. d. 1408 br. Giselbertus und was by 18 jaren an dem ampt.

A. d. 1426 br. Nycolaus Notal von Gemünde und was 21 jar und 4 manet an dem ampt, und kein provincial von anfang des ordens ist also lang an dem provincial ampt gewesen in diser teuzscher provintze als diser provincial. Er regiart auch die provintze gar wol und was auch gar ein erberer lieber vater.

A. d. 1446 br. Petrus Wellen von Antwerp, meister gotlicher kunst und gar ein seliger man, der do mit grossem fleiss die provintze und alle bruderconvente und swestercloster gar wol gefürdert hat und durchohtet fast die sunde, bosheit und missthat in welen clostren er sy fand und meret geistliches lebens. Er ist jetz in dem neunenden jar an dem provincial ampt und dienet uns mit seiner arbeit und visitatio getreulich also dz er gewenlich alle jar von einem convent zu dem andern faren ist, nit an sunder mü und arbeit. — Do nun der provincial Peter Wellen was an dem ampt gewesen 9 jar, so begehrt er dar von und ward absolviert.

A. d. 1455 do was das provincialcapitel zu Francfurt an Sant-Marthen der heilligen junckfrawentag, do ward erwelt ze provincial hie über die teuzche provinze br. Henricus de Tenenaco ein meister gotlicher kunzt, und was an dem ampt etwas mer den ein jar.

A. d. 1457 ward erwelt wider zu dem amptbruder Peter Wellen, und was an dem ampte zu dem andern mal 11 jar und etliche manet und det vil gutz mit reformie vil bruder convent und swester closter.

A. d. 1469 ward erwelt zu einem provincial br. Wilhelm Rosslauf von dem convente zu Gemünd, ein meister der heilligen geschriff, und was an dem ampt 5 jar, dar nach ward er absolviert.

A. d. 1475 do ward erwelt zu einem provincial bruder Jacob von Stubach von dem convente zu Wen (?), ein meister der gotlichen kunst. Den befiel ich euch in eur andechtig gepet. Do er die provinz regiert do ward disz buch geschriben.

(Bibl. impér. de Vienne. Papiers inédits de M. Pfeiffer, suppl. 2788, n° 24.)

## III.

*Catalogus provincialium Teutoniæ ex antiqua tabula in monasterio San-Cathariniano Augustæ adservata, descriptus.*

HIC EST CATALOGUS PROVINTIALIUM DEFUNCTORUM PROVINTIE  
TEUTONIE.

Beatus Conradus eligitur 1221; primum capitulum celebravit in Madenburg 1222, tantum novem fratribus extraneis supervenientibus.

Nomen secundi non reperi.

Fr. Bertholdus Draco eligitur in Gandano 1233; præfuit annis septem.

Fr. Hitto eligitur in Halverstat 1240; præfuit annis novem.

Fr. Edmundus eligitur in Treveri 1249; præfuit annis duobus et absolvitur. Eligitur secundo in Treveri 1226, et præfuit annis tribus.

Fr. Hermanus de Huelberg, vir sanctus, genere nobilis eligitur in Leibtz 1251; præfuit tribus annis et absolvitur. Eligitur secundo Argentine 1260, et præfuit annis quinque et absolutus est. Claruit multis miraculis.

Fr. Albertus magnus, beatus, natione Suevus, genere nobilis, philosophorum maximus. Eligitur Wormatiæ 1254; præfuit annis tribus, postea in episcopum Ratisponensem eligitur. Obiit 1280.

F. Alexander eligitur Vienne 1258; præfuit annis duobus.

Fr. Guolframus eligitur in Lovonio 1269; præfuit annis tribus.

Fr. Groswindus, prior Madenburgensis eligitur Triburge 1265; præfuit uno anno et absolvitur.

Fr. Udalricus Engelbert, compiler sune, Basilee eligitur 1272; præfuit circiter quinque annos.

Fr. Couradus Gurli de Eslinga eligitur Ratispone 1277; præfuit annis quatuor et absolvitur. Secundo eligitur Triburge 1290, et præfuit tribus annis.

Fr. Henricus Engerlin eligitur in Minda, 1281; præfuit quinque annis.

Fr. Hermanus de Minda eligitur 1286; præfuit annis quasi quatuor.

Fr. Theodoricus magister in theologia, eligitur Argentine, 1293; præfuit annis tribus et absolvitur.

Fr. Couradus de Trest eligitur Argentine 1296; præfuit annis quatuor.

Fr. Hugo de Turego eligitur Colonie 1301; præfuit annis tribus.

Fr. Antonius Confluentinus eligitur ibidem 1303. Sub istodividi-  
tur provincia in Theutoniam et Saxoniam. Primus provincialis divise  
provinciae, præfuit duobus annis.

Fr. Egno de Stoffen, genere nobilis, eligitur Winpine 1305;  
præfuit annis tribus et absolvitur. Eligitur secundo in Frisaco  
1315; anno sequenti moritur.

Fr. Johannes de Feichtenberg magister in theologia, eligitur  
Antwerpie 1308; præfuit uno anno, et ad episcopatum assumitur,  
post quem Eckardus, vir sanctus, magister in theologia eligitur,  
sed non confirmatur.

Fr. Henricus de Gruningen conventus esslingensis, eligitur Spire  
1310; præfuit annis quinque et absolvitur. Eligitur secundo in  
Basilea 1323, et præfuit annis quasi tribus.

Fr. Jacobus de Wolfberg, viennensis, eligitur Nurenberge 1316,  
et præfuit annis ferme quinque. Secundo eligitur Berne 1334, et  
præfuit annis sex.

Fr. Henricus de Cigno eligitur Confluentie 1326, et præfuit an-  
nis quinque.

Fr. Bernardus Tarrerii eligitur Argentine 1331, et præfuit annis  
tribus. Illo tempore fuit magna discordia in provincia quia Barna-  
bas magister ordinis volebat reformare ordinem, sed precedens  
Henricus de Cigno obstitit et ad papam Johannem 22 appellavit,  
qui eum a provincialatu absoluit.

Fr. Joannes de duobus montibus eligitur in Gewiler 1340; præ-  
fuit annis 13.

(Bibl. impér. de Vienne. Pfeiffer, papiers inédits. Supplém. 2788, n° 30.)

#### IV.

*Allegationes religiosorum virorum fratrum Henrici de Thalhemi,  
Francisci de Esculd, Guilelmi de Ocham in sacra pagina  
doctorum et fratris Bonagrati de Pergamo juris utriusque  
periti.*

(adversus Papam Johannem XXII. Cod. Bibl. Vatic. 4008).

Notorium etiam est in dicta curia avinionensi et etiam in pro-  
vincia theutonica quod frater Aycardus de ordine prædicatorum,  
verbo et in scriptis publice et manifeste docuit et prædicavit hæ-  
reses detestabiles et horribiles multis prædictis fidei articulis ad-  
versantes, et quod ipse frater Aycardus (Aycardus) magnam mul-  
titudinem populi in dicta provincia Theutonica et in aliis diversis  
partibus ad ipsas hæreses credendas et divulgandas secum traxit,  
et quod frater Nicolaus dicti ordinis prædicatorum fuit et erat ma-  
gnus fautor et defensor dicti fratris Aycardi hæretici manifesti, et  
quod dominus archiepiscopus coloniensis misit ad doctam curiam

nuntios suos, per quos exponi fecit eidem domino Johanni et suis consiliariis hæreses conductas et favores quos frater Nicolaus fratri Aycardo hæretico et suis hæresibus præbuerat; et cum nuntii præfati domini archiepiscopi colonii super prædictis nunquam habuerunt neque habere potuerunt justitiæ complementum, quia imo dominus Johannes fratrem Nicolaum fautorum et defensorem maximum fratris Aycardi et hæresium suarum sustinuit seu fieri permisit scienter vicarium generalem fratrum prædicatorum in provincia Theutonica, insuper licet frater Nicolaus fuisset de prædictis favoribus et defensionibus accusatus coram commissariis ad hoc datis per ipsum dominum archiepiscopum coloniensem et tandem per sententiam ipsorum commissariorum ut fautor judicatus, et hæc fuissent ad notitiam dicti domini Johannis deducta: cum his non obstantibus ipse dominus Johannes secum de facto dispensavit ut ipse frater Nicolaus posset esse defensor in capitulo generali dicti ordinis prædicatorum Perpignani celebrato anno ordinato, et ipsum fratrem Nicolaum de factis fautoria et defensione damnatum scienter sustinuit de facto in dicto officio vicariæ et eidem tribuit multipliciter consilium et favorem, et unum fratrum dicti ordinis prædicatorum, nuntium archiepiscopi coloniensis ad persequendum dictum crimen hæresis contra prædictos fratres Aycardum et Nicolaum capi sustinuit in dicta curia et detineri captivum.

(D<sup>r</sup> Pfeiffer. Papiers inédits. Bibl. impér. de Vienne. Suppl. 2788, n<sup>o</sup> 21.)

## V.

*Poésie composée par une nonne sur les prédications de maître  
Ditrich et de maître Eckhart.*

Ich wil uch sagen mere  
Sprach eine nonne gut  
Uns kument bredegere  
Des frauwet sich min mut  
Sie sagent uns gude wort  
Sie wurkent uns entssuzzen (entslûzen)  
Den hymelischen hort.

Scheidet abe gar  
Nement godes in uch war  
Senkent uch in synekeit  
So werdent ires gewar (gemeit).

Der hohe meister Diderich  
Der wil uns machen fro  
Er sprachet luterlichen  
Al in principio.

Des adeleres fluken  
 Wil er uns machen kunt  
 Dy sele wil er versenken (verzuken)  
 In den grunt aue grunt.  
 Scheidet abe!

Der wise meister Hechart  
 Wil uns von nihte san (sagen)  
 Der des niht enverstât  
 Der mag ez gote clau (clagen)  
 In den hat nicht geluhtet  
 Der godeliche schin.  
 Scheiden!

Ich kan uch nit berîhten  
 Waz man uch hat gesat (geseit)  
 Ir solt uch gar vernichen (vernichten)  
 In der geschaffenheit  
 Geit in das ungeschaffen  
 Verlisent uch selber gar  
 Aldar hat sich ein kaffen (hebt sich)  
 Al in daz wesen gar.  
 Scheiden!

(Bibl. impér. de Vienne. Pfeiffer, papiers inédits, suppl. 2786, n° 33.)

Vu,  
 Le président de la soutenance,  
 SCHMIDT.

---

2  
nuntios  
consilia  
Aycardo  
fati dom  
runt neq  
minus Jo  
mum fra  
scienter  
Theuton  
ribus et  
per ipsu  
tentiam  
sent ad  
obstanti  
ipse frat  
ordinis p  
fratrem  
sustinuit  
citer con  
torum, n  
crimen h  
capi sust  
(D. I

*Poésie*



# HISTOIRE GÉNÉRALE

DU IV<sup>e</sup> SIÈCLE A NOS JOURS

Ouvrage publié sous la direction de MM.

**Ernest LAVISSE**

de l'Académie française,  
Professeur à la Faculté des lettres de l'Université  
de Paris.

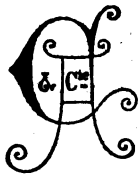
**Alfred RAU**

Professeur d'histoire  
et contemporaine à la Faculté  
de Paris.

TOME IX

## Napoléon

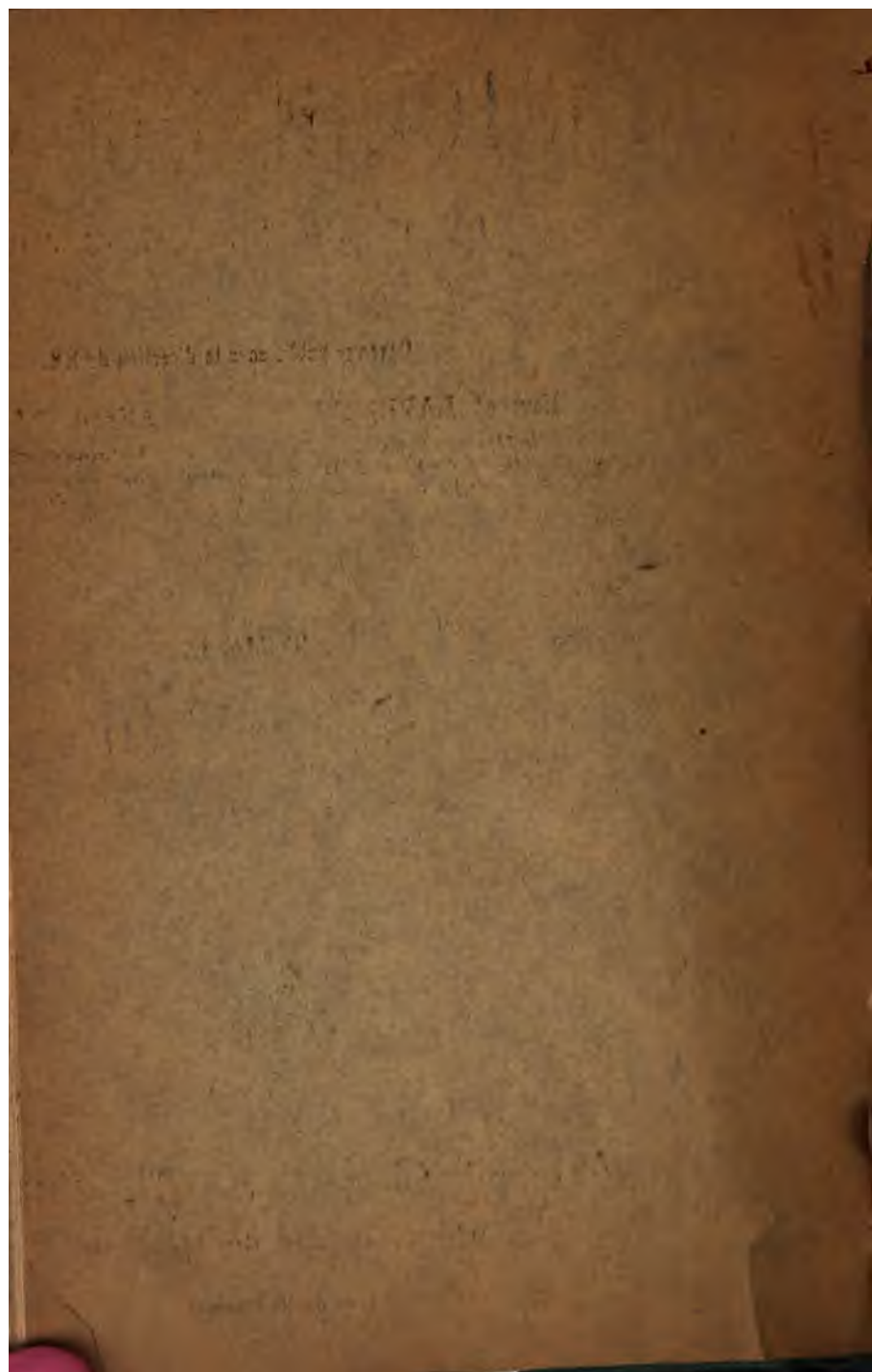
1800-1815

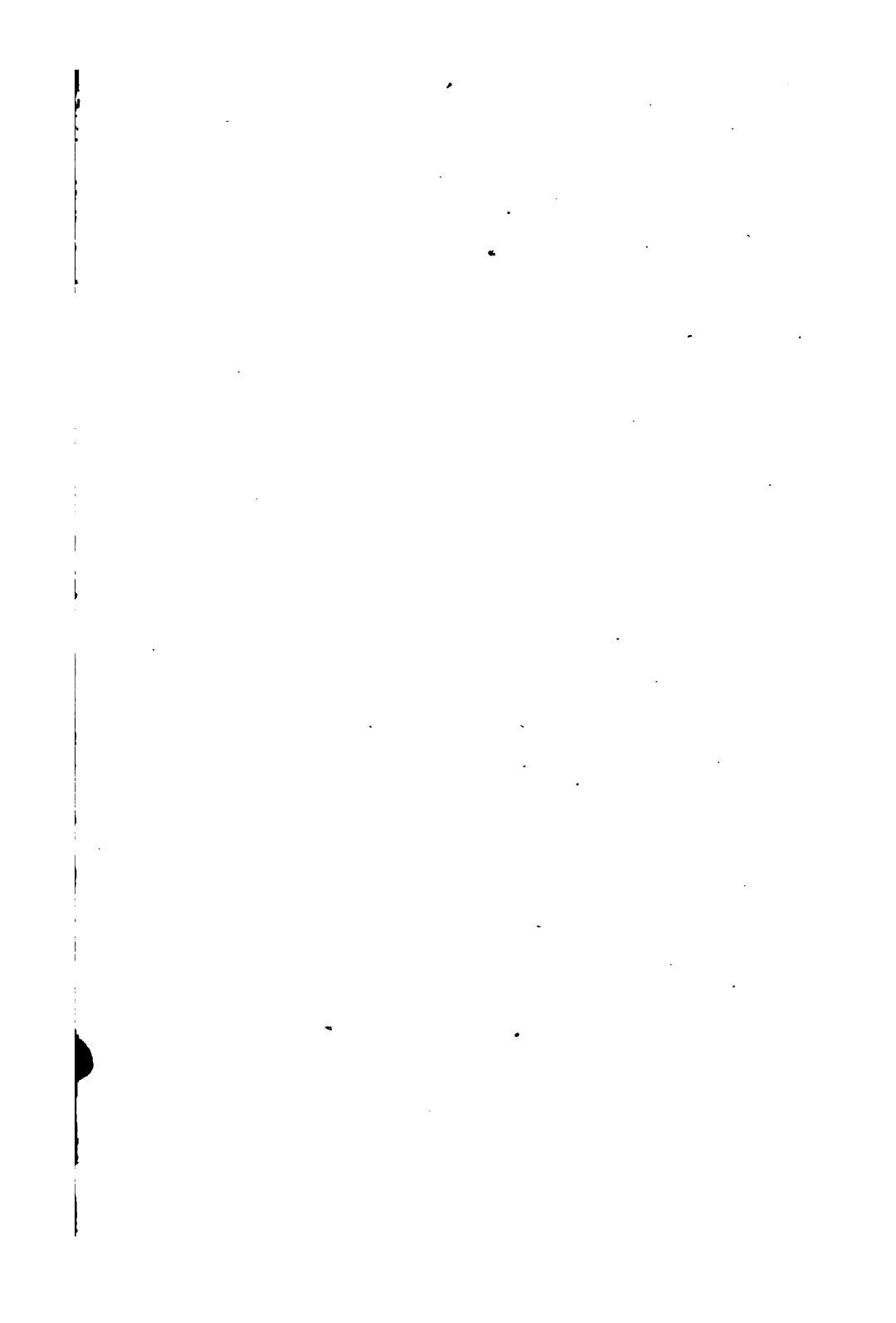


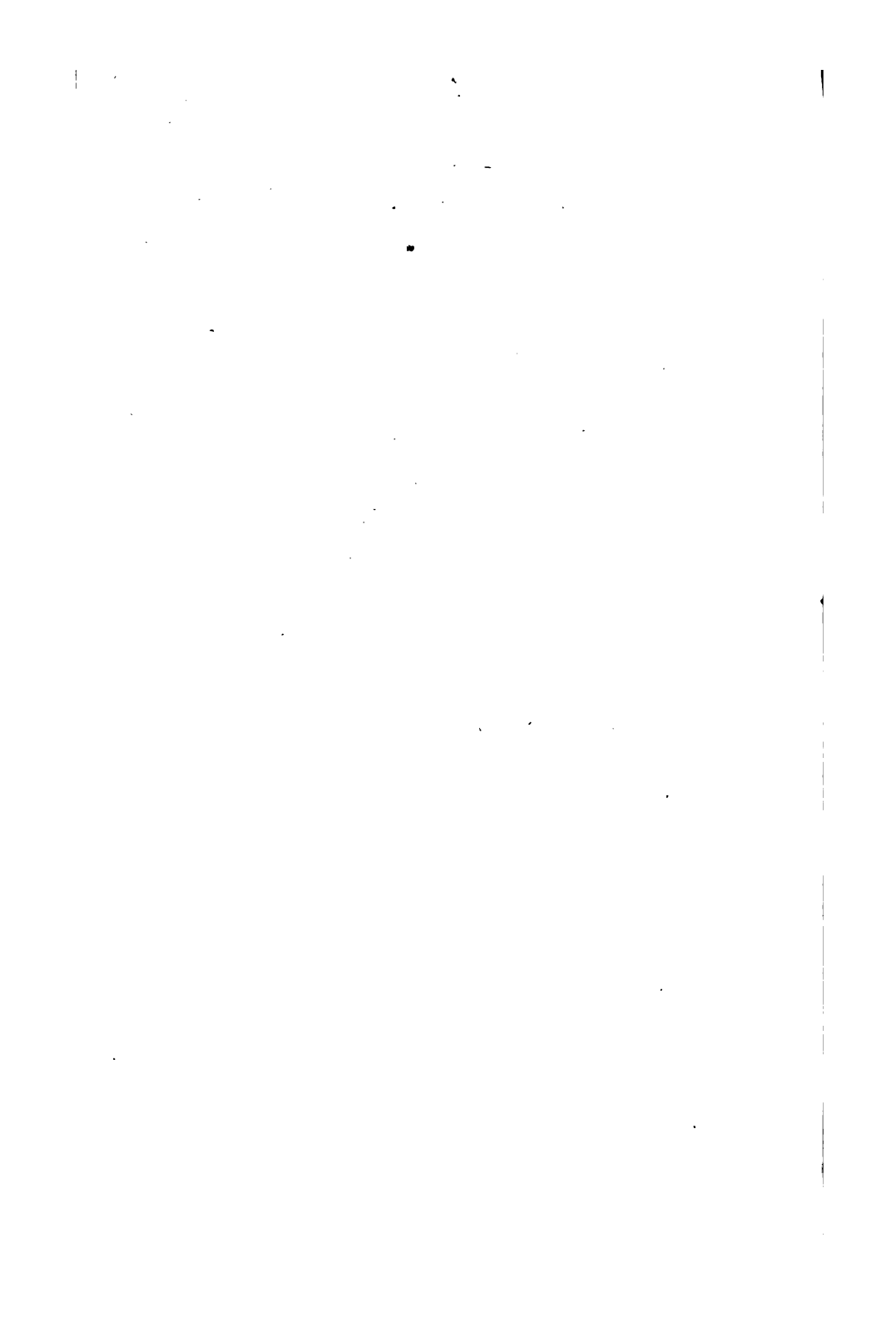
Armand Colin & C<sup>ie</sup>, Éditeurs

Paris, 5, rue de Mézières

Tous droits réservés.









1912

1913

1914

1915

1916

1917

1918

1919

1920

1921

1922

1923

1924

1925

1926

1927

1928

1929

1930

1931

1932

1933

1934

1935

1936

1937

1938

1939

1940

1941

1942

1943

1944

1945

1946

1947

1948

1949

1950

1951

1952

1953

1954

1955

1956

1957

1958

1959

1960

1961

1962

1963

1964

1965

1966

1967

1968

1969

1970

1971

1972

1973

1974

1975

1976

1977

1978

1979

1980

1981

1982

1983

1984

1985

1986

1987

1988

1989

1990

1991

1992

1993

1994

1995

1996

1997

1998

1999

2000

2001

2002

2003

2004

2005

2006

2007

2008

2009

2010

2011

2012

2013

2014

2015

2016

2017

2018

2019

2020

2021

2022

2023

2024

2025

2026

2027

2028

2029

2030



3 2044 010 407 609

16  
131-16

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

**CANCELLED**

WIDENER  
WIDENER  
AUG 12 2004  
MAY 29 2004  
CANCELLED  
BOOKS

