

L'étude suivante consiste en une exposition de la pensée du détachement défendue par Maître Eckhart de Hochheim, théologien dominicain, dans son œuvre en langue allemande. Destinée à un public laïc rencontré dans les différents couvents ayant vu l'enseignement d'Eckhart, cette pensée constitue une extension de la théologie développée par le maître Thuringien lors de ses magistères parisiens, en ce qu'elle s'ancre solidement dans les mêmes sources théologiques fournies par le néoplatonisme christianisé d'Augustin et du Pseudo-Denys l'Aréopagite, et par la pensée néoplatonicienne d'autorités païennes comme Proclus, Avicenne, Averroès et le Livre des causes. Visant l'atteinte d'une béatitude immanente qui consiste en une contemplation de l'être divin par union supra-rationnelle au Dieu unique, l'idéal enseigné par Eckhart dans sa prédication allemande s'adresse à tous et chacun, surpassant les querelles universitaires au sujet de la vie heureuse ayant marqué une partie du XIII^e siècle pour faire l'apologie de la « pauvreté en esprit ».

L'historiographie a largement retenu le nom du controversé Maître Eckhart de Hochheim comme étant celui d'un mystique et d'un hérétique : un penseur pour qui l'aspect vécu du christianisme et l'union défiante de l'âme humaine à Dieu prennent le pas sur une compréhension plus orthodoxe de la béatitude. Cette conception est du moins celle véhiculée par la papauté de Jean XXII, qui intenta en 1326 un procès d'Inquisition contre Eckhart à la demande d'Henri II de Virnebourg, Archevêque de Cologne, et condamna en 1329 - près d'un an après la mort du maître Thuringien - vingt-huit thèses jugées pleinement hérétiques ou suspectes d'hérésie. S'attaquant à la déification promise par Eckhart à l'« homme pauvre » - celui dont l'âme s'est assimilée au Fils par l'adoption d'une attitude purement détachée vis-à-vis des réalités mondaines -, la bulle *In agro dominico* rédigée par Jean XII cherche à défendre, notamment, une conception plus traditionnelle de la béatitude contre l'immanentisme mis de l'avant par le Maître dominicain. Une telle lecture du corpus eckartien, s'autorisant principalement de la prédication en langue vernaculaire effectuée par Maître Eckhart au cours des années ayant suivi son second magistère parisien, accentue l'élément spiritualiste et hétérodoxe présent dans sa pensée théologique. Pourtant, si l'idéal mis de l'avant par la prédication en moyen-haut allemand trouve son accomplissement dans l'hérésie que constitue pour le pape l'union immédiate et immanente de l'âme désindividualisée à Dieu, il plonge néanmoins ses racines au plus profond d'une conceptualité appartenant à la rationalité théologique chrétienne dont hérite Maître Eckhart, grand lecteur d'Augustin

et du Pseudo-Denys l'Aréopagite. La pensée du théologien allemand se situe ainsi au carrefour de deux traditions : d'un côté l'une, mystique et exaltant l'union immédiate à Dieu et réduisant par le fait même considérablement l'importance de la médiation ecclésiale dans l'accès à la béatitude; de l'autre, une rationalité et une conceptualité fondant cet idéal d'union (ou *hênose*), empruntant à la fois aux autorités philosophiques et théologiques. Si l'étiquette de « mystique » semble ainsi justement attribuée à la pensée de Maître Eckhart, il convient néanmoins de s'interroger sur le sens que prend une telle catégorisation en évaluant l'ampleur de l'aspect mystique présent dans l'idéal de vie eckartien.

Nous nous proposons donc ici d'exposer - après l'avoir située dans son contexte historique et par rapport aux divers courants mystiques, théologiques et philosophiques qui lui étaient contemporains - la pensée du détachement développée par Eckhart dans ses traités et ses sermons allemands, ainsi que la conception du divin qu'elle présuppose ; il sera par ailleurs question de mettre en lumière, conséquemment, les diverses conceptualités philosophiques et théologiques qui sous-tendaient la prédication eckartienne.

Théologie et mystique rhénanes

La pensée eckartienne du détachement s'insère dans une double – voire triple – tradition, empruntant de nombreux motifs importants à des penseurs contemporains issus d'horizons divers. D'une part, Eckhart s'inscrit en héritier de la mystique « rhéno-flamande » développée par des laïcs – les béguards et les béguines – dans de nombreux couvents allemands, flamands et parfois français; par ailleurs, il est compté au rang des théologiens qui, suite à l'enseignement colonial d'Albert le Grand, ont constitué ce que l'historiographie a baptisé l'École dominicaine allemande. Il faut donc ici nous attarder sur les sources de la pensée eckartienne, afin de pouvoir mieux saisir le sens à prêter à cette mystique de l'union déifiante.

Dans un ouvrage servant d'introduction à la mystique de Maître Eckhart¹, Benoît Beyer de Ryke réserve un chapitre aux sources spirituelles ayant joué un rôle marquant dans le développement de la pensée du Thuringien. Au premier rang de celles-ci figure le mouvement « béguinal », composé majoritairement de femmes laïques se destinant à la retraite religieuse pour de multiples raisons - parfois sociologiques et démographiques². Ces femmes - dont certaines, lettrées, étaient malgré leur statut laïc familières avec les Écritures - ont su développer une riche pensée mystique alliant en son sein ce que l'historiographie a baptisé la *Minnemystik* (« mystique de l'amour » ou « nuptiale ») et la

Wesenmystik (« mystique de l'être »). Prend ainsi forme sous leur plume un idéal de vie qui s'inspire - d'une part - de sources spirituelles (telles que saint Bernard de Clairvaux) pour mettre de l'avant l'aspect « érotique » de l'union de l'âme à Dieu, et - d'autre part - d'une certaine transmission médiante de la pensée d'Augustin et des Pères Grecs, chez qui seront puisées respectivement les idées d'une ressemblance convertie de l'âme humaine à Dieu et d'une « hênose » défiante assimilant l'homme à son principe. Eckhart, ayant enseigné à Paris et prêché dans divers couvents rhénans, a donc pu entrer en contact avec les travaux de ces femmes qui, écrivant en langue vernaculaire et échappant à toute règle ecclésiale, prêchaient la déification de l'âme dans un rapport amoureux à Dieu.

L'école dominicaine allemande, quant à elle, est largement associée au *Studium generale* de Cologne et à un certain ensemble de penseurs – souvent maîtres en théologie ayant aussi enseigné à Paris - qui, bien qu'ils n'aient souvent pas directement bénéficié de l'enseignement d'Albert le Grand et ne se soient parfois pas connus les uns les autres (comme c'est le cas, par exemple, d'Hugues Ripelin de Strasbourg, l'un des premiers penseurs du courant, et d'Eckhart, sa figure la plus proéminente), ont enseigné au *Studium* durant les cent ans s'étendant du mitan du XIII^e siècle au mitan du XIII^e siècle. Ainsi, si l'École albertinienne de Cologne ne constitue pas un mouvement monolithique, il existe néanmoins entre les théologiens qui la composent – des auteurs souvent à peu de choses près contemporains - une proximité essentielle³ résidant avant tout dans une conceptualité commune, empruntée à la tradition néoplatonicienne pour exprimer une compréhension du rapport au divin et à l'être qui distingue la pensée colonaise des préoccupations exprimées par les théologiens parisiens et oxoniens⁴. Ce qui distingue profondément les colonais de leurs contemporains évoluant dans les milieux intellectuels de Paris et Oxford est effectivement le développement d'une théologie hautement néo-platonisante – une théologie négative processuelle, intellectualisée et apophatique, préférée aux divers aristotélismes président au développement de la théologie universitaire au tournant des XIII^e et XIV^e siècles. C'est ainsi que se retrouve chez Thierry de Freiberg et Maître Eckhart un discours au sein duquel la théorie de l'intellect n'est jamais entièrement distincte de l'ontologie et de la théologie, de telle sorte que se retrouvent brouillées les distinctions disciplinaires. L'idiosyncrasie colonaise plonge les racines de sa théologie intellectualiste dans le sol de la pensée néoplatonicienne – celle, plus particulièrement, de la patristique grecque et latin que véhiculent en l'occurrence les corpus du Pseudo-Denys l'Aréopagite et d'Augustin; à ces influences majeures viennent s'ajouter diverses sources païennes telles qu'Aristote, Proclus, Avicenne et le *Liber de causis* (pour n'en nommer que quelques unes), jouant un rôle variable chez les différents penseurs de l'École. En ce qui concerne la pensée

d'Eckhart lui-même, le corpus latin du Pseudo-Denys – le fondateur même de la théologie mystique – joue un rôle tel qu'il est difficile voire inconcevable de parvenir à une réelle compréhension de son contenu sans d'abord s'aviser du puissant rapport de filiation unissant les deux auteurs. C'est en effet chez Denys qu'Eckhart puise la notion d'union à Dieu qui traverse sa prédication allemande, l'idée d'une déification de l'âme rendue possible par sa néantification⁵.

Ainsi, fortement influencée par ces divers courants eux-mêmes mystiques à différents degrés et égards, la prédication d'Eckhart semble s'inscrire en héritière d'une tradition pour laquelle la connaissance rationnelle de Dieu joue un rôle secondaire, ne permettant pas l'accès à la béatitude. Si la position d'Eckhart sur la question n'est pas empruntée sans modifications à ses contemporains et à ses sources néoplatonicienes, il importe néanmoins de comprendre l'importance de la place qui leur est réservée au sein de la théologie du Thuringien

L'homme noble et l'idéal du détachement

Les traités et sermons rédigés par Eckhart en langue vulgaire nous livrent un contenu théologique qui, s'il peut sembler *a priori* problématique du point de vue de l'orthodoxie catholique, s'ancre néanmoins dans la tradition latine telle qu'elle se développait, à l'époque, à la faculté de théologie de l'université de Paris. Ainsi, si Eckhart rompt à l'occasion de sa prédication avec la langue et la systématisme de la théologie scolaire afin de s'adresser de manière plus directe, plus efficace à des laïcs, il serait aussi faux d'affirmer l'existence d'une discontinuité radicale entre les préoccupations véhiculées par les corpus allemand et latin, que d'en postuler l'unité complète⁶. Il nous faut à présent nous pencher sur l'idéal de vie que véhicule, précisément, ce corpus allemand, à l'occasion de nombreux traités et sermons.

Le traité *Du détachement* - qui nous présente sans détour ce qui constitue le *leitmotiv* de la prédication allemande - est le lieu d'une discussion semblant *a priori* se rattacher au domaine de l'éthique : cherchant à déterminer « quelle est la plus belle et la plus haute des vertus⁷ », Eckhart y compare le détachement à d'autres vertus jouant un rôle central dans l'éthique chrétienne, à savoir l'amour, l'humilité et la compassion. Prenant position contre l'apôtre Paul et « les maîtres », il y suggère le détachement comme vertu chrétienne suprême - vertu première du Christ lui-même et par laquelle seulement l'homme peut espérer, par la médiation de la grâce divine, s'assimiler au créateur autant qu'il est possible une créature de le faire, et ce à l'issue d'un périple intellectuel qui n'est pas sans rappeler le motif augustinien de la *conversio* (lequel constitue le fil conducteur des premiers livres

des *Confessions*). Le détachement surpasse ainsi, dans sa similitude avec l'« être »⁸ de Dieu, toutes les vertus énoncées par Eckhart au début de son traité : seul le détachement, soutient-il, permet à l'âme humaine - à un être créé et temporel - de surpasser sa condition mortelle pour atteindre l'état suprême, une béatitude immanente par laquelle la perfection appartenant au monde intelligible est contrainte à prendre part au monde temporel, sans pourtant y avoir commerce avec la matière elle-même. L'amour, la compassion et l'humilité, nous dit Eckhart, toutes nobles soient-elles, ne constituent pas les vertus chrétiennes suprêmes en ce qu'elles supposent ou bien un commerce avec le monde sensible (comme dans le cas de l'amour et de la compassion) – un commerce qui force l'âme à expérimenter une sortie de soi, un égard pour autre chose que sa pure intériorité d'origine divine; ou bien un niveau de perfection inférieur à celui du détachement, soit parce qu'elles permettent une néantification moindre de soi (comme il en va de l'humilité, que présuppose un parfait détachement), soit parce que – comme il en va aussi de l'amour – la proximité qu'elles établissent entre l'âme et son créateur est d'une noblesse ontologique moindre que celle qui déifie l'âme purement détachée.

Le détachement est ainsi un état par lequel l'âme, transcendant tout égard pour la réalité matérielle et temporelle, surpasse toute nécessité d'une quelconque « sortie de soi » pour se replier définitivement sur soi de manière à entrer en contact, par ce repli, avec le fond secret de l'âme, l'*abditum mentis* augustinien qui est, suivant la formule de de *Genèse* 1 :26, conçu à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cet *abditum mentis* - ou « fond caché de l'âme » , qui s'oppose à « l'homme extérieur » auquel s'associent en l'âme toutes les fonctions ayant trait à la nature corporelle de l'homme - consiste chez Eckhart en un lieu de l'âme qui est « libre de tout nom et dénué de toute forme, absolument vide et libre⁹ », et s'assimile ainsi à Dieu, lequel est par nature aussi ce pur néant libre, cette simplicité absolue, absolument détachée de toute multiplicité, matérialité. L'homme parfaitement détaché – l'homme « noble » ou « pauvre » - renonce donc à son attachement au monde et à vivre selon les préoccupations de la partie extérieure de son âme. Ainsi, l'âme de cet homme étant presque entièrement tournée vers elle-même et vers la considération de réalités intelligibles plutôt que vers l'opération de fonctions corporelles – qu'elle n'effectue que dans la mesure où elles sont strictement nécessaires¹⁰ – elle devient radicalement impassible et immuable, radicalement autosuffisante, n'ayant plus d'égards que pour la seule volonté de Dieu. Parfaitement semblable à Dieu, l'homme pauvre est celui qui a renoncé à tout savoir, de toute volonté et de toute possession de quoi que ce soit de créé¹¹ pour ne contempler et désirer que la pure volonté de Dieu, qui surpasse toute connaissance et tout être déterminé par sa grandeur. En l'âme habitée par un pur « détachement impassible¹² » ne se trouve en

effet plus aucune image d'être déterminé : les représentations créées faisant place à un néant complet, l'âme se trouve ainsi préparée à accueillir en elle Dieu lui-même, qui vient se loger par la nécessité de son essence en le lieu qui est le mieux approprié à le recevoir, à savoir celui qui est réellement pur et simple¹³. Ainsi, par le détachement l'âme recherche à s'abîmer en elle-même, à retrouver le contact avec cet endroit en elle qui est pur néant et liberté – ce lieu où elle est semblable à Dieu et n'a plus contact avec la matérialité.

En définitive, par le détachement, l'homme parvient à une béatitude « qu'il est possible d'obtenir « en cet instant même », puisqu'elle est intérieure à l'homme et que le Dieu sur lequel elle se fonde est « le Dieu du présent »¹⁴ » - un état au sein duquel se trouvent transcendées toutes les réalités temporelles et matérielles, au profit d'une union immédiate à un Dieu qui est aussi intrinsèque au fond de l'âme que le fond de l'âme lui est intrinsèque. Il nous faut cependant plonger plus avant dans la pensée eckhartienne afin de déterminer de quel type d'union le maître Thuringien nous parle et à quel Dieu l'âme humaine se trouve assimilée par sa conversion en elle-même.

Le Dieu d'Eckhart comme principe suressentiel : le détachement vis-à-vis de Dieu

La pensée du détachement que nous livre Eckhart dans les extraits exposés plus hauts – extraits tirés de la prédication et des traités allemands destinés à un public laïc – nous présente un idéal de vie permettant à l'homme incarné de « faire naître Jésus dans le cœur paternel de Dieu¹⁵ », de s'élever au-delà de la temporalité à laquelle est soumise sa nature humaine et, se détournant de celle-ci, de se fondre avec l'immortalité qui est en lui la marque de sa création par Dieu, de faire un avec sa nature divine, celle qui l'unit à Dieu et qui par la grâce l'assimile au Verbe - le Fils engendré dans l'âme qui s'abîme pleinement dans le détachement. La pensée du détachement, l'idéal de l'homme noble sont en définitive fondés dans une conception du divin – une conception qui peut sembler *a priori* côtoyer l'hérésie dans la mesure où elle semble accorder en Dieu préséance à l'unité, plutôt qu'à la Trinité, de sorte que semble être perdu, pour la prédication allemande d'Eckhart, le vrai Dieu des Chrétiens, celui de l'Évangile qui était, pour l'apôtre Paul, avant tout amour. L'idéal de la vie parfaitement détachée culmine en effet dans un suprême détachement qui renonce à Dieu lui-même, en tant qu'il est Dieu trinitaire et créateur : seul ce renoncement, par ailleurs, rend possible l'union complète à Dieu. Cette thèse, très forte et quelque peu étrange (presque contradictoire), peut surprendre le lecteur d'Eckhart, qui peut s'interroger sur la cohérence d'un détournement du Dieu même en qui l'âme cherche à

retrouver « son propre être originel¹⁶ », le Dieu « en trois personnes » qui suivant la tradition du *De trinitate* d'Augustin est conçu comme relation substantielle d'amour, volonté et intellect. Pour Eckhart, l'âme ne peut donc s'assimiler à Dieu qu'en cessant même de chercher à accomplir la volonté de ce dernier – du moins dans la mesure où cette volonté demeure volonté terrestre, volonté *pour le monde* : l'âme entièrement détachée et libre cherche à retirer à Dieu tout rapport au créé. À même titre que l'assimilation de l'homme à Dieu se fait par ce qui, en l'âme humaine, est simple et immuable, pur néant et liberté, elle se fait par ce qui, en Dieu, est pur unité originelle. Ainsi, c'est en ce *fond de Dieu* (qu'Eckhart appelle *déité*) que l'âme rejoint son créateur de manière complète, surpassant la trinité qui, elle, est le Dieu créateur et donc le Dieu du rapport au créé. Le retour à l'origine, à ce qui a été perdu dans la Chute, ne peut se faire qu'en étant retour à l'état d'avant l'être : l'âme détachée cherche à redevenir ce qu'elle était avant de devenir un étant créé (et donc déterminé, appartenant à la multiplicité qui est associée à l'être). Ainsi, pour qu'elle puisse ne faire plus qu'un, réellement avec Dieu, l'âme doit rechercher l'annihilation de soi à un point tel qu'elle n'ait plus de volonté propre – pas même une volonté qui soit conforme à celle de Dieu sur terre¹⁷. C'est donc en définitive à ce d'où le Dieu trine émerge, à ce fond d'extrême simplicité qui correspond au moment où Dieu, ne s'étant pas encore extériorisé en amour, volonté et intellect – en Dieu créateur – contenait en sa déité la totalité de ce qui serait un jour; c'est à ce fond secret que s'assimile l'âme. Par son surpassement de la raison, de la volonté et de l'amour effectué dans le détachement vis-à-vis de la réalité créée, l'âme parvient à l'unité pure, au néant situé au-dessus de l'être – un néant qui est néant au regard de l'être créé et déterminé, mais qui est être absolu au regard du non-être.

Par ailleurs, si la recherche du détachement radical et déifiant semble retirer au Dieu trine des chrétiens son importance au profit d'une notion *a priori* obscure de déité, ce n'est que parce que le détachement eckhartien cherche à surpasser toute distinction, même celle des personnes multiples en lesquelles s'instancie une même essence. Ainsi, l'âme détachée remonte par sa conversion en son fond caché au-delà de la distinction des personnes pour contempler ce par quoi Dieu est Dieu¹⁸ : un lieu abyssal qui n'est ni être, ni amour, ni connaître, mais liberté et indéterminité infinie. La déité, dans sa profondeur incommensurable ne peut en définitive n'être comprise ni par la trinité, ni par les images de celle-ci en l'âme humaine – images qu'Augustin (et Eckhart à sa suite) place dans les puissances que sont la volonté, l'amour et l'intellect : elle ne peut être saisie que par la recherche de cette pauvreté en esprit qui est caractéristique de l'âme détachée et qui, surpassant le connaître rationnel, unit par leur fond commun âme et déité.

Le Dieu d'Eckhart – le Dieu qui rend accessible cette béatitude promise ici-bas – est donc en définitive le même Dieu qui est annoncé par la révélation, c'est bel et bien le Dieu trinitaire des chrétiens, à ceci près qu'il est considéré par l'homme noble sous l'angle de ce qu'il a, précisément, de plus noble, sous un angle qui ne l'attache en rien à la création.

Bilan

Si la pensée de Maître Eckhart telle qu'elle nous est présentée dans les traités et les sermons allemands (du moins ceux qui ont ici retenu notre attention) semble en définitive repousser les limites de l'orthodoxie chrétienne et qu'il est important de demeurer conscients des difficultés qu'elle présente, il nous apparaît en dernière analyse que son ancrage conceptuel dans la tradition n'est pas plus problématique que celui présent dans la pensée, plus canonique, d'un théologien comme Thomas d'Aquin. C'est, ultimement, le projet eckhartien qui semble le plus problématique, ainsi que son exécution elle-même : il est permis en effet de se questionner à savoir si la pensée du maître Thuringien aurait posé tant de problèmes aux autorités ecclésiastiques, si elle n'avait défendu de manière si récurrente trois points que nous estimons être au centre de la condamnation. Dans un premier temps, se pose la question de la béatitude. Le souci démontré par Eckhart en ce qui a trait à possibilité d'une béatitude immanente, d'une accessibilité *ici-bas* de la contemplation de l'être divin s'inscrit en opposition avec les préoccupations de la scolastique universitaire contemporaine, semblait oblitérer l'opposition entre la béatitude promise dans l'au-delà et la vie heureuse sur terre. Par ailleurs, le zèle du Maître Thuringien dans son entreprise de propagation de la vérité de la foi – celui qui le pousse à prêcher dans la langue du peuple ses doctrines découlant d'écrits théologiques profonds dont la lecture influençait ses écrits scolastiques – a pu éveiller les soupçons de l'Église, qui a pu voir d'un mauvais œil ce souci de démocratiser l'accès à une béatitude peu orthodoxe; un souci qui s'exprime par ailleurs non seulement dans le prêche allemand d'Eckhart, mais aussi dans son insistance récurrente sur l'aspect universel de sa promesse et sur le caractère individuel, immédiat de l'union à Dieu. Ainsi, il apparaît que la pensée allemande d'Eckhart, si elle semble *a priori* choquante et idiosyncratique, s'ancre néanmoins efficacement dans une tradition jugée ailleurs légitime par l'autorité ecclésiastique; c'est en définitive moins le contenu de cette pensée qui a pu poser problème aux détracteurs d'Eckhart, que son véhicule et la masse à qui elle s'adressait. Par ailleurs, l'aspect mystique de la théologie du maître Thuringien, s'il est bien présent et affirme, semble néanmoins ne pas tant faire concurrence à l'orthodoxie

chrétienne que la compléter : Eckhart semble non pas chercher à supplanter la tradition canonique mais, s'en faisant plutôt l'héritier, cherche à aborder une voie parallèle qui, sans défier ses enseignements, cherche à palier certaines insuffisances inhérentes au discours de la théologie universitaire.

Bibliographie

- Maître Eckhart, *Traité et sermons*, Traduit de l'allemand par Paul Petit, Préface de Jean-Pierre Lombard, Paris, Gallimard, 1942
- Maître Eckhart, *Traité et sermons*, Traduction, introduction, notes et index par Alain de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1995
- B. Beyer de Ryke, *Maître Eckhart : une mystique du détachement*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2000
- J. Casteight (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, 2012
- K. Flasch, *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, 2011
- K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984
- A. de Libera, *La mystique rhénane : d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994
- A. de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Éditions du Seuil, 2003
- V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998
- É. Zum Brunn & A. de Libera, *Maître Eckhart : métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984

-
- ¹ B. Beyer de Ryke, [2000], *Maître Eckhart: une mystique du détachement*, Bruxelles, Éditions Ousia, 186 pages
- ² B. Beyer de Ryke, [2000], *Maître Eckhart: une mystique du détachement*, Bruxelles, Éditions Ousia, page 49
- ³ A. de Libera, [1994], *La mystique rhénane : d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, page 10
- ⁴ A. de Libera [2003], *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Éditions du Seuil, page 345
- ⁵ Alain de Libera, « L'Un ou la Trinité? L'héritage dionysien de maître Eckhart. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », in Julie Casteight (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, page 57
- ⁶ Kurt Flasch, [2011], *Maître Eckhart : philosophe du christianisme*, Paris, Vrin, page 229
- ⁷ Maître Eckhart, *Du détachement* dans Maître Eckhart [1942], *Œuvres : traités et sermons*, Paris, Gallimard, page 19
- ⁸ Il nous semble ici approprié de relativiser l'usage de l'expression « être » divin puisque, comme nous le verrons plus loin - au cours de l'exposition de la théologie apophatique (négative) d'Eckhart -, la conception eckhartienne du divin, telle qu'elle se retrouve exposée dans la pensée postérieure au premier magistère parisien du Thuringien, présente le principe premier comme sursésentiel. S'inscrivant dans la lignée du corpus dionysien tel qu'il était lu en latin dans l'université de Paris, qui comprend en plus des écrits de Denys lui-même quelques commentaires marginaux, Eckhart incorpore en effet au cœur de sa théologie une *hénologie*, c'est-à-dire une théorie de l'Un qui conçoit le trinitaire comme étant d'une certaine manière logiquement postérieur à un *fond* de radicale simplicité unitaire. C'est cette idée d'un abysse qui, en Dieu, surpasse l'être, qui fonde – nous verrons plus loin de quelle manière – la promesse eckhartienne d'union à Dieu.
- ⁹ Maître Eckhart, « Sermon N°2: Il est dans l'âme un château fort où même le regard du Dieu en trois personnes ne peut pénétrer » in Maître Eckhart, [1993], 1995, *Traité et sermons*, Paris, GF-Flammarion, page 235
- ¹⁰ Maître Eckhart, *Du détachement* dans Maître Eckhart [1942], *Œuvres : traités et sermons*, Paris, Gallimard, page 24
- ¹¹ Maître Eckhart, « Sermon No52: Pourquoi nous devons nous affranchir de Dieu même, [1993], 1995, *Traité et sermons*, Paris, GF-Flammarion, page 349
- ¹² Maître Eckhart, *Du détachement* dans Maître Eckhart [1942], *Œuvres : traités et sermons*, Paris, Gallimard, page 22
- ¹³ Maître Eckhart, *Du détachement* dans Maître Eckhart [1942], *Œuvres : traités et sermons*, Paris, Gallimard, page 20
- ¹⁴ Émilie Zum Brunn et Alain de Libera, [1984], *Maître Eckhart : métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, page 34
- ¹⁵ Maître Eckhart, « Sermon N°2: Il est dans l'âme un château fort où même le regard du Dieu en trois personnes ne peut pénétrer » in Maître Eckhart, [1993], 1995, *Traité et sermons*, Paris, GF-Flammarion, page 231
- ¹⁶ Émilie Zum Brunn et Alain de Libera, [1984], *Maître Eckhart : métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, page 33
- ¹⁷ Maître Eckhart, « Sermon No52: Pourquoi nous devons nous affranchir de Dieu même, [1993], 1995, *Traité et sermons*, Paris, GF-Flammarion, page 350
- ¹⁸ Alain de Libera, « L'Un ou la Trinité? L'héritage dionysien de maître Eckhart. Sur un aspect trop connu de la théologie eckhartienne », in Julie Casteight (dir.), *Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, page 60